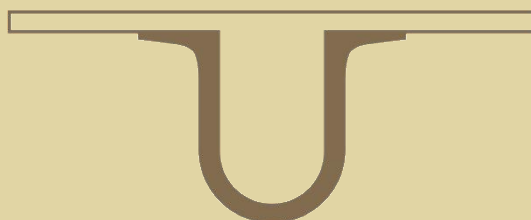




UNIVERSIDADE D
COIMBRA



Soelma Costa da Fonseca Lima

**REPRESENTAÇÕES DA MULHER NO CRISTIANISMO ANTIGO.
PARA UMA TIPOLOGIA DO FEMININO NA ANTIGUIDADE
NUMA PERSPECTIVA COMPARADA.**

Tese no âmbito do Doutoramento em Estudos Clássicos, ramo Poética e Hermenêutica,
orientada pela Doutora Nair de Nazaré Castro Soares e Coorientada pelo Doutor Nuno
Simões Rodrigues e apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Dezembro de 2018

Faculdade de Letras

REPRESENTAÇÕES DA MULHER NO
CRISTIANISMO ANTIGO.

Para uma tipologia do feminino na
Antiguidade numa perspectiva
comparada.

Soelma Costa da Fonseca Lima



UNIVERSIDADE D
COIMBRA



Tese no âmbito dos Estudos Clássicos no ramo Poética e Hermenêutica orientada pela Professora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares e coorientada pelo Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues e apresentada à Faculdade de Letras e ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2018

AGRADECIMENTOS

A Universidade de Coimbra reúne uma quantidade de conhecimentos, difícil de se calcular, que enriquecem o intelecto. A esta Universidade deixo o meu obrigado por toda oportunidade e crescimento profissional. Escrever esta tese de doutoramento exigiu muito esforço e dedicação, e por isso eu não poderia esquecer de agradecer a todas as pessoas que de forma direta ou indiretamente contribuíram para tornar esta pesquisa possível.

Assim, agradeço em primeiro lugar e com muito carinho ao meu esposo Jailton Araújo de Lima e aos meus filhos Leví e Lívia por compreenderem a minha ausência nesse período de pesquisa, sem deixar diminuir os laços que nos unem.

Aos meus queridos orientadores, Senhora Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares, da Universidade de Coimbra, e Senhor Prof. Doutor Nuno Manuel Simões Rodrigues da Universidade de Lisboa, agradeço penhoradamente a orientação que me deram ao longo de anos, com notável atenção, empenho, disponibilidade, conhecimento e sabedoria.

Elevo também a minha gratidão a todos os professores e a todas as professoras do curso de Doutoramento em Estudos Clássicos. Sem esquecer também as pessoas que atenciosamente me atenderam nas diferentes bibliotecas: do Instituto de Estudos Clássicos e da Biblioteca Central da Faculdade de Letras, bem como da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Com muito carinho eu agradeço a todos os meus colegas de curso pela camaradagem e amizade.

À Doutora Mercedes Brancher, amiga e colega da Faculdade Católica de Feira de Santana – Brasil, exprimo a minha gratidão pela amizade e incentivo constante. Lembro também as minhas queridas amigas, Creusa Braz, Julineusa Barreto e Lúcia Santana pelo grande interesse e motivação que me proporcionaram, ao longo dos anos em que desenvolvi este trabalho. Aos amigos sinceros, que encontrei no caminho da vida e que me ensinaram a amar e a ser amada, o preito da minha gratidão.

À minha querida família, aos meus pais Manoel Alves da Fonseca (*in memoriam*), e à minha querida mãe Josefa Costa da Fonseca exprimo a minha infinita gratidão, por terem me inserido desde a minha infância no mundo da educação. Aos queridos pais associo os meus irmãos, a quem devo um crescimento familiar harmonioso e a partilha da experiência da ternura e do conforto familiar. Não esqueço com eles os meus queridos sobrinhos. E junto de nós sempre a minha família alargada de tios e primos.

O tratado sobre a gratidão de São Tomás de Aquino trata de três níveis de gratidão. Um nível superficial, um intermediário e um nível mais profundo. Nele se afirma que o nível mais profundo de gratidão é expresso quando agradecemos com a expressão da língua portuguesa, “obrigado ou obrigada” pois, com esta palavra, a pessoa que a profere está dizendo: eu me sinto obrigada a retribuir a mercê que me fizeste. Sendo assim, eu concluo esta tese, dizendo: recebam, na medida do muito que me deram ao longo da vida, o meu MUITO OBRIGADA.

REPRESENTAÇÕES DA MULHER NO CRISTIANISMO ANTIGO.

Para uma tipologia de feminino na Antiguidade numa perspectiva comparada.

RESUMO

Esta pesquisa é um estudo acerca das diferentes perspectivas da mulher ideal no Cristianismo Antigo, dentro de uma História Comparada, e se justifica na solidificação de um conhecimento das representações de feminino no mundo Antigo. A investigação se faz a partir da mulher hebreia, seguida da grega e romana dentro de uma ordem cronológica e diacrônica objetivando compreender a mulher ideal no cristianismo Antigo. Há um entendimento na linguagem dos textos antigos, que apresenta clareza no que diz respeito ao tema, e para tanto, o testemunho de documentos e bibliografias que permitiram uma releitura do mundo antigo, buscando conhecer a história da mulher e a formação da sua identidade. Um estudo cuidadoso da mulher no universo Antigo, evidencia que a cultura, a sociedade, a filosofia – a qual levou muitas pessoas a verem a mulher como um ser inferior e subordinado – e acima destas as religiões, as quais contribuíram para legitimar o pensamento patriarcal. Sem dúvida, não foi a religião que criou a família, mas foi certamente a religião que lhe deu regras inserindo-a no seu contexto o sistema patriarcal. A superioridade masculina, nas religiões, demonstra que a ação das organizações que discursam em nome de Deus ou deuses, é por muitas vezes, violenta para com as mulheres. Necessário se faz, descobrir maneiras culturais onde a consideração ao sagrado não seja confundida com a subordinação à uma classe de gênero, que ponha homens num lugar de exclusividade, pois isso implica em violência contra a mulher. Foi essa concepção que induziu as mulheres para se compreenderem como objetos de reprodução humana, mulheres subordinadas e submissas ao senhorio do homem. Quase toda a elaboração e desenvolvimento do conhecimento sobre a mulher se dá numa ótica masculina. Essa ideologia contundente que contribuiu para a consolidação do pensamento acerca da Mulher. Na cultura patriarcal o homem sempre era percebido como o elemento dominador e a mulher como sujeito subordinado, objeto do seu uso disponível à todas as decisões. O patriarcalismo sempre oprimiu as mulheres anulando a sua liberdade e autonomia. Todavia, no decorrer da história houve mulheres que não se curvaram diante do domínio patriarcal. Mas, se destacaram na história, insubordinando-se à cultura, ocupando postos elevados atribuídos somente ao masculino. Essas mulheres viveram como elas compreendiam que uma mulher deveria viver. Como fonte básica de conteúdo, a mulher valorizou a sua experiência e singularidade. E como critério interpretativo, ao invés de procurar a verdade em uma tradição histórica, que se baseia na experiência masculina, ela compreendeu que deveria viver de acordo ao padrão as suas próprias experiências. Ao analisar a visão que o Mundo Antigo construiu acerca da imagem da mulher ideal, de acordo com os valores sociais, mentais, religiosos, e culturais no momento em que este conceito se padronizou, possibilitou uma análise de como isto influenciou na idéia de feminino no cristianismo antigo.

Palavras-chave:

Mulher Ideal.
Antiguidade.
Cultura Patriarcal.
Religião.
Sociedade.

**REPRESENTATIONS OF WOMAN IN ANCIENT CHRISTIANITY.
FOR A TYPOLOGY OF FEMININE IN ANTIQUITY IN A COMPARATIVE
PERSPECTIVE.**

ABSTRACT

This research is a study of the different perspectives of the ideal woman in Old Christianity, within a Comparative History, and is justified in the solidification of a knowledge of the representations of feminine in the Ancient world. The investigation is made from the Hebrew woman, followed by the Greek and Roman within a chronological and diachronic order aiming at understanding the ideal woman in Old Christianity. There is an understanding in the language of the ancient texts, which presents clarity regarding the theme, and for that, the testimony of documents and bibliographies that allowed a rereading of the ancient world, seeking to know the history of women and the formation of their identity. A careful study of the woman in the Ancient universe shows that culture, society, philosophy - which led many people to see women as inferior and subordinate - and above these the religions, which have contributed to legitimize patriarchal thinking . Undoubtedly, it was not the religion that created the family, but it was certainly the religion that gave it rules by inserting it in its context the patriarchal system. Male superiority, in religions, demonstrates that the action of organizations that speak in the name of God or gods is often violent toward women. It is necessary to do this, to discover cultural ways where consideration for the sacred is not confused with subordination to a gender class, which places men in a place of exclusivity, since this implies violence against women. It was this conception that induced women to understand themselves as objects of human reproduction, subordinate women and submissive to the lordship of man. Almost all the elaboration and development of the knowledge about the woman takes place in a masculine perspective. This overwhelming ideology contributed to the consolidation of thinking about Women. In patriarchal culture man was always perceived as the dominating element and woman as subordinate subject, object of its use available to all decisions. Patriarchalism has always oppressed women by nullifying their freedom and autonomy. However, in the course of history there were women who did not bow before patriarchal rule. But, they stood out in history, insubordinando to the culture, occupying high positions attributed only to the masculine. These women lived as they understood that a woman should live. As a basic source of content, the woman valued her experience and uniqueness. And as an interpretive criterion, instead of looking for the truth in a historical tradition, which is based on the male experience, she understood that she should live according to the standard her own experiences. In analyzing the view that the Old World built on the image of the ideal woman according, to the social, mental, religious and cultural values at the time this concept was standardized, it made possible an analysis of how this influenced the idea of feminine in the old christianity.

Keywords:

Ideal Woman.
Antique.
Patriarchal Culture.
Religion.
Society.

LISTA DE FIGURAS

Figure 1 - “O Império de Alexandre o Grande, para 323 aC” 180

LISTA DE QUADROS

Quadro 1- Atalia - A Mulher Israelita: Papel social e modelo literário na narrativa bíblica....24

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	v
RESUMO.....	vii
ABSTRACT	ix
LISTA DE FIGURAS	xi
LISTA DE QUADROS	xi
INTRODUÇÃO.....	1
1 A Mulher na <i>Bíblia HEBRAICA</i> e na cultura hebreo-judaica	6
1.1 O povo hebreu e a relação mito-história.....	6
1.2 O princípio da criação.....	7
1.3 Eva	12
1.4 Os gêneros: homem e mulher	17
1.5 O perfil da mulher hebréia.....	21
1.6 A mulher e os seus direitos no Antigo Testamento	25
1.7 Mulheres e escravatura	27
1.8 O ideal de igualdade	28
1.9 Percepção sociocultural-religiosa	29
1.10 Noivado.....	32
1.11 Casamento.....	33
1.11.1 Direitos limitados da mulher casada	34
1.11.2 Legislação.....	35
1.11.3 Divórcio.....	36
1.12 A mulher na sociedade e na família.....	38
1.13 A mulher no culto da comunidade religiosa	46
1.13.1 A incumbência do povo de Javé e o papel da Mulher no exercício da devoção.....	50

1.13.1.1 Guardar a lei.....	50
1.13.1.2 Os sacrifícios e as ofertas.....	50
1.13.1.3 As orações e os votos.....	51
1.13.1.4 O culto e os cânticos dentro do Templo	51
1.14 A mulher na liderança	52
1.15 Das matriarcas a Ester.....	54
1.15.1 Sara, esposa de Abraão	60
1.15.2 Rebeca, uma mulher determinada.....	62
1.15.3 Lia e Raquel a disputa para ser esposa e a amada de Jacob.....	64
1.15.4 Tamar “ela é mais justa do que eu” (Gn 38:26).....	67
1.15.5 Rute e Noemi: uma história de duas mulheres	68
1.15.5.1 A lei do resgate	73
1.15.5.2 A lei do <i>levirato</i>	73
1.15.6 Débora e Jael.....	74
1.15.7 Judite, a mulher sábia.....	77
1.15.8 Ester, rainha da Pérsia e a salvação do povo de Israel.....	81
1.16 As antinomias: de Eva a Jezabel	85
1.16.1 Eva Autônoma e Independente	86
1.16.2 As filhas de Lot.....	89
1.16.3 Tamar reverte a situação	92
1.16.4 Joquebed, as parteiras, Miriam e a filha do faraó	95
1.16.4.1 Início da escravidão de Israel no Egito	96
1.16.4.2 As parteiras de Israel.....	96
1.16.4.3 O nascimento de Moisés	97
1.16.4.4 Joquebed esconde Moisés dentro de um cesto.....	98
1.16.4.5 A irmã de Moisés	99
1.16.4.6 O menino é encontrado nas águas pela filha do faraó	100

1.16.4.7 “Queres que eu vá buscar uma mãe...?” (<i>Ex 2:7</i>).....	101
1.16.5 Séfora: circuncisão de Moisés e do seu filho (<i>Ex 4:25-26</i>).....	102
1.16.6 Jezabel e a monarquia em Israel.....	104
2 A Mulher Ideal na Grécia Antiga	109
2.1 Grécia.....	109
2.2 A proeminente família grega	110
2.3 Um conceito problemático: <i>pólis</i>	116
2.4 A questão do feminino na Antiguidade grega	117
2.5 Os arquétipos de mulher grega	119
2.6 A Influência Homérica	122
2.6.1 Hécuba.....	123
2.6.2 Andrômaca, a mulher de Heitor	126
2.6.3 Helena.....	129
2.6.4 Penélope: a mulher <i>melissa</i>	133
2.7 Políxena e o sacrifício em nome de Aquiles.....	139
2.8 A origem da mulher grega: Pandora	141
2.9 A mulher na lírica arcaica.....	144
2.10 A crítica às mulheres no fr. 7 de Semónides de Amorgos.....	146
2.11 A Tragédia na Antiguidade Grega	148
2.11.1 Fedra e a imolação da alma feminina.....	149
2.11.2 Medéia: a mulher vingativa- Eurípides	153
2.11.3 Antígona- Sófocles.....	159
2.11.4 Entre Clitemnestra e Cassandra: Agamêmnon e a transgressão feminina- Ésquilo.....	165
2.11.5 Cassandra e a profecia cumprida.....	167
2.12 A comédia na Antiguidade	169
2.13 <i>Lisístrata</i> , e a greve ao sexo	170

2.14 O contraponto da regra: Espartanas <i>versus</i> Atenienses.....	172
2.15 Os gregos, a filosofia e o universo feminino.....	175
2.16 Alexandre, o grande, e o helenismo	179
3. A Mulher Ideal na Roma Antiga.....	186
3.1 Roma	186
3.2 O governo romano.....	188
3.3 A família na Roma Antiga	191
3.4 A mulher em Roma	194
3.5 Modelos femininos da monarquia romana	196
3.5.1 Tanaquil	196
3.5.2 Túlia Menor	197
3.6 Mulheres da República romana.....	199
3.6.1 Clélia - exemplo mítico-lendário de inspiração republicana	199
3.6.2 Lucrecia e o <i>pathos</i> - a matriz republicana e o ideal romano	201
3.6.3 Cornélia.....	205
3.6.4 Servília.....	207
3.6.5 Terência	208
3.6.6 Clódia.....	210
3.6.7 Pórcia	212
3.7 Mulheres que se destacaram no período da República romana	213
3.7.1 Amésia Sênica.....	213
3.7.2 Gaia Afrânia.....	214
3.7.3 Hortênsia.....	214
3.8 As mulheres em Plutarco - o testemunho de um grego acerca das mulheres de Roma	215
3.9 A poesia de Catulo	219
3.9.1 Lésbia.....	220

3.9.2 O casamento nas <i>Odes</i> de Catulo	221
3.10 Horácio e a mulher da “Segunda Classe”	223
3.11 O feminino em Públio Ovídio Nasão.....	226
3.12 Dido na <i>Eneida</i> de Vergílio	230
3.13 Algumas mulheres Júlio-Cláudias	236
3.13.1 Lívía Drusila Cláudia: a mulher de Augusto.....	236
3.13.2 Messalina.....	240
3.13.3 Agripina Maior	243
3.13.4 Agripina Menor	244
3.14 As tragédias romanas - testemunhos sobre representações da mulher alto-imperial.....	247
3.14.1 Fedra.....	249
3.14.2 Medéia.....	252
3.14.3 Jocasta	255
3.14.4 Hécuba.....	259
3.14.5 <i>Octávia</i>	262
4 A Mulher Ideal no Novo Testamento e na cultura judaico-cristã.....	266
4.1 Contribuições filosóficas para a formação do pensamento universal sobre a mulher na cultura judaico-cristã	266
4.2 O encontro do helenismo com as culturas judaica e judaico-cristã	270
4.3 Salomé Alexandra.....	271
4.4 O surgimento do Cristianismo	273
4.5 A mulher na cultura e na sociedade judaico-cristã	273
4.6 A mulher nos <i>Evangelhos</i>	279
4.6.1 <i>Evangelho de Mateus</i> – mulheres da genealogia.....	279
4.6.2 Duas mulheres destacadas do <i>Evangelho de Marcos</i>	283
4.6.3 As mulheres no <i>Evangelho de Lucas</i>	285
4.6.3.1 Mulher: um encontro que marcou a sua história	286

4.6.3.2 Maria de Magdala, a apóstola dos apóstolos	287
4.6.4 Mulheres destacadas no <i>Evangelho de João</i> : Maria, Mãe de Jesus; a Samaritana e a mulher justificada.....	292
4.7 A mulher na visão paulina.....	297
4.7.1 Lídia.....	299
4.7.2 Priscila	301
4.7.3 Febe.....	302
4.7.4 Júnia.....	304
4.7.5 Tecla.....	304
4.8 Uma Crítica à Hermenêutica Patriarcal.....	307
4.9 As antinomias: Herodíade e Salomé	311
4.10 O mito de Deméter e Perséfone	313
4.11 Electra e Clitemnestra	315
4.12 As mulheres em São Jerônimo	316
4.12.1 Carta a Marcela.....	321
4.12.2 Carta a Paula	323
4.12.3 Carta nº 22: <i>a Eustóquia</i>	325
4.12.4 Carta a Leta.....	326
4.12.5 Carta 130: <i>a Demetriades</i>	327
4.12.6 Para São Jerônimo, o homem sempre fraquejará frente a um mal maior: a mulher.....	330
4.13 Santo Agostinho e as Mulheres.....	330
4.13.1 Matrimônio em Santo Agostinho.....	333
4.13.2 Carta a Proba.....	333
CONCLUSÃO	338
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	345

INTRODUÇÃO

Impõe-se uma apresentação a introduzir esta dissertação de Doutorado, intitulada, *Representações da Mulher no Cristianismo Antigo. Para uma Tipologia do Feminino na Antiguidade numa Perspectiva Comparada*.

Desde os tempos mais remotos, a mulher tem passado por sérias privações em seus direitos mais simples. A cultura patriarcal, que acompanha sobretudo a diáspora indo-europeia, sempre instruiu as mulheres a viverem a vida dos maridos e dos filhos, mas não a delas mesmas, não permitindo serem livres, independentes e autônomas.

A cultura, a sociedade e a religião sempre negaram às mulheres o seu pleno direito de demonstrar a sua capacidade humana, e de exercerem os seus dons, talentos e direitos, de acordo com as suas próprias ideias e convicções. As mulheres foram compreendidas quase sempre como objetos sexuais, submissas, menos sábias do que os homens.

A ideia desta pesquisa é tentar perceber como o Mundo Antigo construiu uma imagem da mulher ideal – de acordo com os valores sociais, mentais e culturais em que se formatou – e como essa imagem influenciou a ideia de feminino no Cristianismo Antigo.

Esta investigação centraliza-se em algumas categorias de mulheres, sendo elas: a hebreo-judaica, a grega, a romana e a cristã.

Esta dissertação pretende analisar o papel da mulher, na família, na cultura, na sociedade e na religião, em períodos diversificados. Questiona-se ainda a incompatibilidade existente, na relação entre os homens e as mulheres, com a preocupação de uma busca pelo feminino na história.

A estrutura social implícita, nas quatro culturas estudadas, é a patriarcal.¹ Os aspectos básicos, característicos desse sistema, são a hierarquização e a dominação.

Na realidade, em todos os tempos e em todos os espaços, as Mulheres possuem um modelo Ideal, dentro de si, verdadeiramente individual. Ou melhor dizendo, a cultura patriarcal dita um certo modelo de mulher ideal. E muitas vezes a mulher, neste contexto real, até faz uma boa representação desse modelo. Todavia, no seu íntimo, o seu desejo de ser é bem outro. E muito possivelmente contraria todos esses padrões de mulher ideal, impostos pela sua época e pela sua cultura.

Utilizei como marco teórico da minha pesquisa a História comparada. Por esta razão, foram analisados os contributos de Marc Bloch², considerado uma grande autoridade neste domínio, bem como outras referências que constam da bibliografia.

¹ Cf. Fiorenza 2000: 29-33.

² Bloch 1998.

Esta dissertação se estrutura em quatro capítulos. O primeiro e o quarto capítulos foram elaborados a partir de uma hermenêutica, desenvolvida por Elisabeth Schüssler Fiorenza, a qual é chamada pela autora como “Hermenêutica da Suspeita” que abrange designadamente a cultura bíblica (hebreo-judaica e judaico-cristã). No segundo e terceiro capítulos, nos debruçamos em autores greco-latinos.

Para uma melhor compreensão dessa sociedade antiga, da qual a mulher também faz parte, foi necessário estudar o sistema social, político e religioso, nas diferentes fases do seu desenvolvimento.

No judaísmo – que teve verdadeiramente o seu início, no século I da era Cristã – o homem tem papel principal. E é percebido como uma figura onde habita toda a soberania decisiva. A mulher, por norma, sujeita-se ao homem, sem interpelar os seus excessos de domínio e poder. Tem uma conduta de completa subordinação, já que suas mínimas objeções representam uma forte ofensa ao poder e à autoridade da figura patriarcal.

Quando analisamos a figura da mulher, no período anterior ao exílio babilônico – época um pouco mais flexível no que respeita ao seu papel – percebe-se que a *Bíblia*, no *Livro do Génesis* aponta para a vontade de Javé: o homem e a mulher viveriam como iguais, dominando sobre a terra. No entanto, no judaísmo que se lhe sucede na história, percebe-se que a cultura se torna mais severa para com a mulher.

Muitas são as coincidências bíblicas e míticas da Antiguidade, numa perspectiva comparada. Assim como Eva, no *Génesis* e na cultura hebraica, é acusada de espalhar o mal sobre a terra, na Grécia Antiga, quem recebe essa fama é Pandora, criada por Zeus com a ajuda de outras divindades.

A mulher primordial foi definida por Hesíodo como o “mal travestido de bem”. Desta forma, desde o seu princípio, a mulher grega como a mulher hebréia são apresentadas como formas maléficas. É desde então que, na Grécia Antiga como também em Israel, é legitimado o sistema patriarcal. Este é um fato também notável em Roma, a qual recebeu a herança da cultura grega.

Vale ressaltar, que o objetivo compreendido pelos Gregos para a mulher, é a sucessão da linhagem. Por isso, a mulher grega, como muitas mulheres da Antiguidade casava-se na puberdade. Através do casamento, o pai deixava de ser “senhor e juiz” de sua filha e passava esse direito para o seu marido. Este vai agora exercer o papel de *pater familias* sobre sua mulher. Com base neste sistema, não é difícil compreender que o casamento era a transferência de *oïkos* e *kyrios*.

A Grécia Antiga deixou um legado patriarcal sem precedentes para boa parte da humanidade. É que o legado grego, a par do judaico-cristão, estabeleceu o pensamento ocidental.

No entanto, há que referir que existe uma evolução assinalável entre o pensamento de poetas como Homero e Hesíodo e pensadores como Platão, Xenofonte e Aristóteles e aqueles que lhes sucederam ao longo dos tempos.

Posteriormente, os diferentes autores deram uma nova roupagem à figura feminina, por exemplo, o poeta Catulo, como o historiador Tito Lívio e os poetas augustanos, Vergílio, Horácio e Ovídio, quer os autores da Época Imperial, como Séneca e Plutarco.

Em Roma, muitos foram os modelos femininos de fidelidade, coragem, lealdade, patriotismo que Tito Lívio apresentou na sua história paradigmática, *Ab urbe condita*.

Todavia, apesar de o domínio doméstico ser o usualmente aplicado às mulheres, muitas delas marcavam sempre presença, tanto na vida familiar, como na vida pública. As mulheres romanas podiam ser educadas e chegavam a tomar parte de campanhas eleitorais. Assim, a mulher romana, de maneira mais incisiva do que a grega, evidencia-se com mais influência na sociedade.

Não poderemos omitir a voz de Plutarco, o educador da Europa, no mundo greco-romano, que numa obra verdadeiramente moderna, concede à mulher o direito a uma formação intelectual semelhante á do homem, um papel igual na família, na formação dos filhos e na condução da vida, com inteligência e intuição para ser uma verdadeira companheira de seu marido.

Ao analisar a cultura judaico-cristã, percebe-se uma herança muito forte da cultura hebraica. Maria, Mãe de Jesus, é uma figura exemplar em todos os textos do *Novo Testamento*, dos escritos dos Apóstolos, do livro do *Apocalipse*. É ela *Theotókos*, Mãe de Deus, a primeira discípula de Jesus, desde as Bodas de Caná em que se revelou a divindade de Cristo, na transformação da água em vinho, dizendo aos servidores do banquete – “Fazei tudo o que Ele vos disser” (*Jo 2:5*). De pé, junto da Cruz, tornou-se Mãe da Humanidade e da Igreja, pela voz do Filho, que Se Lhe dirige, nestes termos, referindo-se ao discípulo João: “Mãe, eis aí o Teu filho” (*Jo 19:26*) e entregando-A ao discípulo amado: “Filho, eis aí a tua Mãe” (*Jo 19:27*).

Maria, jovem judia, desde o seu *Fiat*, em que, sem duvidar, aceita a vontade de Deus, transmitida pela voz do Arcanjo Gabriel – colocando apenas a pergunta, “Como será isso, se não conheço varão?” (*Lc 1:34*) – manifesta, sem constrangimento, em toda a liberdade e consciência o seu papel redentor da humanidade. Por isso é ela a mulher vestida de sol do *Apocalipse* (12:1ss), coroada de Doze estrelas, com a lua debaixo de seus pés, a calcar a cabeça do dragão que arrastou com a sua cauda um terço das estrelas do céu. Estava para dar à luz um filho varão, como descreve Lucas, o Evangelista da Infância de Jesus.

Maria, que encontrou graça junto de Deus, como lhe anuncia o Arcanjo, é uma mulher cumpridora da lei judaica, mas receptiva a uma missão que lhe era confiada e não imposta. Maria é o ideal de Mulher que se afirma no Cristianismo e perdura além dos séculos.

A figura de Jesus Cristo, na sua humanidade divina, apresenta no mundo judaico, uma mensagem libertadora, que influencia uma mudança de estrutura social, colocava a mulher em um patamar de igualdade com os homens.

O apóstolo Paulo também valorizou as mulheres por sua disponibilidade e serviço no Reino de Deus, mas também estabeleceu um modelo hierárquico de supremacia masculina.

Considerando que a sociedade era patriarcal nas culturas estudadas, chega-se à conclusão que a realidade, social e cósmica de todas elas, se define de acordo com os padrões identitários masculinos.

Na verdade, pudemos perceber neste estudo que, se houve influência grega sobre a mulher romana, a cultura cristã recebeu, neste particular, não só a herança da cultura hebreo-judaica como a do mundo greco-romano.

O eixo da pesquisa centrou-se nas concepções de mulher ideal e suas antinomias nas expressões culturais que construíram o Cristianismo. A investigação foi feita a partir da mulher hebreia, seguida da mulher grega, e romana, já que a pesquisa se manteve dentro de uma ordem cronológica e diacrônica, em que se pretendeu descobrir a mulher ideal no Cristianismo Antigo.

Deste modo, percebe-se na *Bíblia*, a mulher real ocupando espaços proeminentes, como Débora (no *Livro dos Juízes*), que foi juíza em Israel; e Séfora (no *Livro do Êxodo*), que apesar de ser uma mulher estrangeira era esposa de um hebreu e agiu como sacerdotisa, circuncidando o seu próprio filho. E não se pode deixar de citar Jezabel (no *Livro dos Reis*), mulher também estrangeira, ousada e autônoma que trouxe sua religião para dentro de Israel, uma comunidade monoteísta.

Reiteramos que na Grécia e em Roma, a mulher real ocupou lugares públicos diferentes do que era ditado pela cultura oficial e dominante, em que a mulher não podia aparecer em público, não poderia argumentar, nem expor as suas ideias. Nesse sentido, historicamente, podemos dizer que os poetas e os trágicos dão à luz um novo momento, em que a mulher é colocada como uma novidade apresentada em palco, com sentimentos e vontade própria – em detrimento do desprezo real que sofriam.

No século V da era Cristã, São Jerônimo com o seu discurso persuasivo afirma que o homem sempre fraquejará frente a um mal maior. E este mal é a mulher. Dessa forma, lembremo-nos das palavras de Hesíodo, quando em *Teogonia* cita a mulher como o “mal travestido de bem.

Essas expressões são sim já reflexo de uma prática mental e social que assentava num sistema patriarcal, com raízes civilizacionais mais profundas, em que as mulheres sempre foram consideradas perigosas e cheias de artimanhas. Por isso, deveriam ser evitadas, e impedidas de atuar em lugares onde pudessem interagir, argumentar e propagar as suas ideias.

Em se tratando de uma concepção de Mulher Ideal, percebe-se que há uma ambiguidade, no que se refere à tentativa de conceituar a mulher e a limitar como um ser prático e real. Nesse sentido, aparece, por um lado, a mulher desenhada e exigida pela cultura patriarcal e, por outro, a mulher conhecedora dos seus próprios direitos, intrínsecos e inamovíveis.

Por fim, a mulher apresentada na História Antiga, não é apenas dotada da capacidade de reprodução, mas é também determinante e imprescindível para a continuação da História e perpetuação das descendências. A mulher tem a sua própria história e o seu valor, independentemente da figura do homem. Desta forma, chega-se à conclusão de que a Mulher Ideal no Cristianismo Antigo é uma construção cultural e mental, que se exprime em representações de modelos e de anti-modelos.

1 A MULHER NA *BÍBLIA HEBRAICA* E NA CULTURA HEBREO-JUDAICA

1.1 O povo hebreu e a relação mito-história

O período clássico hebraico situa-se entre a época da monarquia unida (séc. X a.C.) e a queda do reino de Judá (séc. VI a.C.). O estágio evolutivo da língua hebraica neste contexto é conhecido como “hebraico pré-exílico ou clássico”. Esse é o auge do desenvolvimento da língua hebraica no período bíblico que coincide com o apogeu da vida política, social, cultural, espiritual e econômica do povo israelita desde sua entrada na Palestina ocorrida no século XIII a.C. Neste período as narrativas da *Bíblia Hebraica*, já refletiam a tradição e a experiência religiosa de fé monoteísta do povo de Israel, bem como as tradições históricas ligadas ao período patriarcal, ao Êxodo, à conquista da terra de Canaã, à época dos juízes e da monarquia unida com Saul, David e Salomão³.

As diversas tradições são formadas por textos que, antes de serem colocados por escrito, foram transmitidos oralmente entre os clãs; são memórias que foram conservadas e possibilitaram inclusive narrativas diversas sobre um mesmo evento, como no caso da narrativa da criação em *Gn 1-2*⁴. Na composição escrita, merece particular atenção a relação entre mito e história, considerando a forma como as culturas antigas, neste caso os Hebreus, sem terem consciência compreendiam essas duas realidades e naturalmente relacionavam esses dois elementos. Por conseguinte, as mulheres hebreias que serão apresentadas nesta tese são personagens de narrativas, sobretudo, de gênero mítico e histórico, mas sempre representações da mulher real nesses textos, com variantes próprias de cada gênero literário.

Para as tradições antigas, o mito é expressão concreta de grupos específicos, pois nessas narrativas estão presentes as diversas questões com as quais esses povos se deparavam no dia-a-dia. De certa forma, o mito estabelece relações sociais ao tratar de realidades: trata de morte, assassinio, exploração, violência, questões das relações amorosas, e relações familiares. Considerando esses elementos, o mito de forma alguma é um texto neutro. Pelo contrário, ele é reflexão, análise e crítica. Naquelas narrativas, os diversos elementos sociais, históricos, econômicos vão sendo refletidos, analisados, criticados. São narrativas que, em

³ Rabin 1973: 42-46.

⁴ O texto usado como base para as referências dessa tese é o texto da *Bíblia de Jerusalém*. Cf. *A Bíblia de Jerusalém* (2010) (E. M. Balancin, S. M. Barbosa, E. Bettencourt, E. Bouzon, G. da S. Gorgulho, T. H. Maurer Júnior, J. C. Mota, B. C. de Oliveira, N. Brasil, I. N. Salum, L. I. Stadelmann, I. Storniolo, C. Vendrame, J. R. Vidigal, D. Zamagna, & J. de A. Zamith, Trad.). São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, Paulus.

suas entrelinhas, contam e representam histórias da vida real, porque são reflexo dessas realidades concretas. Sendo assim, mito não é mentira, é um jeito de interpretar a realidade, de falar da História, porque ele se compõe de História⁵.

Para interpretar a realidade das personagens a partir do mito, deve-se buscar o pano de fundo histórico-econômico-social que compõe os seus diversos elementos, pois o mito é uma interpretação analítica da realidade. Nele, determinado grupo está, ao mesmo tempo, falando de sua vida e de seus problemas, mas também de suas condições sociais e de suas lutas. O lugar social desses mitos precisa ser visto, e ele é composto por diversos grupos, em especial os marcados pela dominação que estão no fundo querendo refletir sobre as transformações de suas condições sociais⁶.

Alguns textos bíblicos do Antigo Testamento apresentam o perfil da mulher hebreo-judaica e foram utilizados como princípio para a reflexão desse primeiro capítulo. A base teórica para essa discussão é o pensamento crítico de Elisabeth Schüssler Fiorenza e sua forma de interpretar o texto bíblico. Ela interpreta o texto bíblico sob o princípio da suspeita⁷, método descrito no seu livro “*As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*”, sua reflexão crítica serviu de base para o debate sobre a mulher a partir das narrativas bíblicas.

1.2 O princípio da criação

Ao nos dedicarmos a uma leitura dos textos veterotestamentários percebe-se que o livro da criação começa com dois relatos criacionais⁸ respondendo a duas concepções

⁵ Cf. Silva 2010.

⁶ Cf. Silva 2010.

⁷ A hermenêutica da suspeita, de Elisabeth S. Fiorenza (1992), propõe a suspeita e a imaginação como mecanismos hermenêuticos na investigação de textos da *Bíblia*. A suspeita é uma operação que diverge das análises conservadoras. Esta hermenêutica propõe um estudo com a desconfiança das interpretações tradicionais. Ela questiona ideologias que envolvem as estruturas dominantes que são reforçadas nas academias e nas religiões; desconfia de todo modelo padrão estabelecido, das ideias preconcebidas; questiona acerca da sociedade, pelas relações de hierarquia, autoridade, poder e dominação entre homens e mulheres, das mulheres entre mulheres e dos homens entre homens. (Fiorenza 1992).

⁸ “Ambos os relatos apresentam o mundo com categorias próprias de sua época. Os relatos bíblicos da criação – semelhante aos mitos cosmogônicos sumérios, acádios, fenícios, egípcios e gregos – não respondem tanto à questão da origem do mundo em geral, mas ao mundo conhecido dos autores desses relatos”. García López 2014: 87. Sendo assim, “*Gn 2-3* é uma descrição sublime do estado original, que se serve livremente de um certo número de concepções mitológicas” (Von Rad 2008: 118-119). Esses relatos fazem parte de composições comuns no Antigo Oriente. Esses povos tinham uma tolerância para várias versões, para diferentes histórias do mesmo evento. A maioria deles descreve a criação do mundo e do ser humano concomitantemente e, especialmente os relatos mesopotâmicos, fenícios e bíblicos, apresentam-na por intervenção de deuses/Deus. As narrativas do livro da criação se assemelham muito com composições extensas, como o Épico de Gilgamesh, o

diferentes da origem, expressando, inclusive, cosmogonias e antropogonias distintas. O texto ressalta, em primeiro lugar, quem era o criador (*Gn* 1:1-2), segue, então, o primeiro relato nos capítulos 1:3 até 2:3, em que a *Bíblia* demonstra muitas coisas que foram criadas por Deus, em uma sequência de seis dias, começando pelo mundo inanimado, transportando-nos pelo reino animal e arrematando com a humanidade como ápice da obra criadora. Esse relato faz uma descrição cósmica da criação. Em seguida, em *Gênesis* 2:4-25, a *Bíblia* exhibe uma segunda narrativa da criação, descrevendo detalhadamente como Deus criou o homem e a mulher, este segundo relato centra-se na criação da terra e, sobretudo, na dos seres humanos. Quando, na primeira narrativa, Javé estava concluindo a Sua criação, as Escrituras trazem à primeira mão o seguinte verso: “Deus criou o homem à sua imagem, a imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou”. (*Gn* 1:27):

Neste verso sobre a obra de Deus, a primeira linha enfatiza a imagem d’Ele. A segunda elabora com a afirmação de que isso valia para toda a humanidade. Depois na terceira linha de crescendos, afirma que a humanidade foi criada como homem e mulher⁹.

Tais textos apresentam uma dinâmica de como se realiza o aspecto conceutivo da humanidade, num cerne predominante que apresenta a humanidade sempre sob prisma de homem e mulher, o macho e a fêmea.

Ao continuarmos investigando sobre tais concepções, notamos que há uma relação profunda entre homem e mulher, de modo que eles se desejam. Há atração, fascínio e magia no relacionamento entre eles. Por que é assim? Para responder a essa questão, elaborou-se um *midrax-hagadá*. Ele diz o seguinte: Originalmente o ser humano era simultaneamente masculino e feminino. E ao mesmo tempo varão e mulher. “Deus criou o homem à sua imagem à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (*Gn* 1:27). Por causa do pecado, diz o *midrax-hagadá*, Deus cortou este ser ao meio. “Então Javé fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Javé modelou uma mulher e a trouxe ao homem” (*Gn* 2: 21-22). Assim, se separaram o homem e a mulher, cada um com seu respectivo corpo. Por isso, homem e mulher vivem até hoje separados. Mas, por uma paixão inata, eles estão incansavelmente à procura de sua respectiva cara-metade. Sentem-se atraídos e apaixonam-se mutuamente. Enamoram-se. Amam-se. E, por fim, se casam. Quando se unem amorosamente,

Enuma Elish, e, sobretudo, a história de Atrahasis que segue o mesmo enredo básico de *Gn* 2-9. Cf. Clifford & Murphy 2007: 60.

⁹ Cunningham & Hamilton 2004: 101.

fundem-se então, um no outro. Tornam-se novamente uma só carne. E assim refazem o projeto originário de Deus¹⁰.

Percebe-se no texto acima citado uma clara influência do *Banquete* de Platão em que nesse festivo atribui-se a supremacia ao amor. Ao ouvirmos Fedro e Aristófanos podemos costatar essa verdade.

Fedro, dirá que o amor era um grande deus, um deus extraordinário aos olhos dos homens, como os deuses, por muitos e variados motivos, entre os quais avultava o da sua origem. [...] as honras de que goza deve-se ao facto de se incluir entre os deuses mais antigos, e a prova é que não teve pais nem há poeta ou prosador algum que fale deles¹¹.

Ao relatar sobre o mito dos andróginos Aristófanos validará a homoafetividade e fará menção a apressada busca que todo ser humano faz pela sua alma gêmea, demonstrando o poder do Amor. Ele destaca que a natureza originária era diferente até que aconteceram mutações. Antes, os seres humanos eram agrupados em três gêneros, porque além do masculino e feminino, havia um terceiro que era composto, ao mesmo tempo, dos dois primeiros. Este gênero desapareceu, mas seu nome permaneceu conservado. Ele era chamado andrógino que formava um gênero peculiar, distinto dos dois anteriores, mas hoje não passa de um nome lançado ao descrédito. Esses três seres humanos eram redondos, tinham costas e flancos a seu redor, quatro mãos e quatro pernas, duas faces semelhantes sobre um pescoço redondo, uma só cabeça com os dois rostos em lados opostos, quatro orelhas, dois órgãos reprodutores e tudo mais na mesma proporção. Eles andavam eretos, seus corpos eram robustos e sua coragem grandiosa, isso fez com que eles desejassem escalar o céu e atacar os deuses¹². Então Zeus e as demais divindades ao temer a auto-suficiência, para acabar com a sua arrogância anunciou:¹³

Parece-me, anunciou, que arranjei processo de continuar a haver homens e acabar de vez com a sua arrogância: é enfraquece-los. Agora mesmo vou dividi-los ao meio um por um; deste modo, não só hão-de ficar mais fracos como também sairemos beneficiados, graças ao aumento de número. Por enquanto, podem caminhar erectos sobre as suas duas pernas; porém, se virmos que mesmo assim persistem na arrogância e se recusam a dar-nos tréguas, então, declarou, volto a dividi-los ao meio e passam a andar só sobre uma perna... ao pé-coxinho!¹⁴ Ora, assim sancionada a natureza humana ao encontrar-se dividida em duas, cada metade com saudade da sua própria

¹⁰ Boff 1997: 10.

¹¹ Platão, *O Banquete* 1991: 17. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

¹² Platão, *O Banquete* 189e-190a. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

¹³ Platão, *O Banquete* 190c. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

¹⁴ Platão, *O Banquete* 190d. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

metade procurava a outra e estendendo as mãos em volta, enlaçadas uma na outra, não mais aspirava do que a fundir-se num ser¹⁵.

Cada um de nós não passa, pois, de uma tésseira humana, divididos, como estamos, em metade, à semelhança dos linguados; e é a sua própria metade, ou tésseira que cada um infatigavelmente procura. Em consequência, todos os homens que resultam do corte de um ser misto (o mesmo que em tempos era chamado andrógino) só gostam de mulheres. [...]. Por outro lado, todas as mulheres que resultam de um corte de um ser feminino não ligam praticamente aos homens e voltam-se de preferência para as mulheres. [...]. Finalmente todos os que resultam do corte de um ser masculino só andam atrás de homens¹⁶.

Para Aristófanes, o Amor é uma busca contínua e inexplicável por sua outra cara metade com intuito de repor o seu estado original e anterior.

O comentário da *midrax-hagadá* pretende esclarecer a unidade plural do ser humano, masculino e feminino e dá as razões da separação. Este documento histórico explica a atração que vigora entre eles e fundamenta a vontade de se fundirem numa só realidade viva, através do amor. Esse amor pode ser tão forte que os faz abandonar pai e mãe e fundar uma nova família¹⁷.

Damata afirma que Leach diz que "a mitologia do Antigo Testamento foi distorcida pelas operações intelectuais dos editores bíblicos" e continua a dizer que há existência na *Bíblia* de indícios etnográficos susceptíveis de serem averiguados pelo meio antropológico."¹⁸. Neste sentido compreende-se que os editores bíblicos procuraram adequar o texto bíblico aos valores culturais e morais do Judaísmo e nas suas épocas.

Vaz informa que os mitos de origem que explicam a ordem actual por meio de acção directa da divindade criadora remontam a uma situação mítica originária negativa em que tudo seria a total indistinção ou falta de ordem, para seguidamente porem a divindade a estabelecer a ordem, frequentemente por meio de divisão ou separação de elementos primordiais, que vai dando origem às coisas conhecidas. Os mitos, ao porem a divindade a trazer todas as coisas à existência por meio da sua palavra onipotente, dão à palavra o poder de esconjurar a desordem suprema, a não-existência, o sem-sentido, palavra que no mito, especialmente pelo seu recurso ao símbolo, tem função 'performativa', isto é, realiza o que significa e dá sentido às coisas. Vaz continua a afirmar que ao fim do mito da criação surge a

¹⁵ Platão, *O Banquete* 191b. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

¹⁶ Platão, *O Banquete* 191d-191e. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

¹⁷ Boff 1997: 11.

¹⁸ Da Matta 1983:74

humanidade actual distinta em macho e fêmea: a ordem social da comunidade humana, cuja célula fundamental é o casal, é vista como estabelecida por criação de Deus¹⁹.

A discussão a respeito da historicidade desses textos, segundo López²⁰, chegou a uma concordância em meados do século XVII. Os relatos bíblicos das origens do mundo e da humanidade são conhecidos por antigas civilizações caldeias, egípcias e chinesas, de onde se deduz a existência de uma humanidade preadamítica, desde então, afirma-se o carácter mítico ou a existência de elementos míticos nas narrativas das origens. Dessa forma o casal originário deve ser entendido apenas como uma explicação do sentido da existência e o texto como uma história imaginária, localizada desde o princípio, com figuras míticas.

Todavia, o texto bíblico do livro de *Gênesis* 1:27 favorecendo à cultura judaica ressalta que: “Deus criou o homem à sua imagem: à imagem de Deus Ele o criou, homem e mulher Ele os criou.” (*Gn* 1:27). As Escrituras enfatizam que isto aconteceu no sexto dia da criação. Esta declaração é ainda uma rejeição da interpretação mais divulgada: a de que, a mulher foi criada posterior ao homem.

Desta forma, existem várias outras interpretações. Uma delas evidencia que o Adão original seria um ser andrógino (macho e fêmea) e que o seu desmembramento originou Eva²¹.

Comentário do livro do *Gênesis* a partir da tradição talmúdica enfatiza alguns registros acerca do tema em pauta nas palavras do Rabi Abba quando diz:

O primeiro homem era macho e fêmea ao mesmo tempo, pois a escritura diz: “E Elohim disse: façamos o homem a nossa imagem e semelhança” (*Gn*. 1:26). É precisamente para que o homem se assemelhasse a Deus que foi criado macho e fêmea ao mesmo tempo²².

É necessário ler os capítulos 1 e 2 do livro da criação, para obtermos uma melhor compreensão dos eventos narrados, lembrando que esses textos, originaram-se, sem exceção, da mitologia²³. Durante todo o desdobrar da criação Javé fala do que acabara de fazer. Por seis vezes ele comenta que “era bom”. Entretanto, na metade do sexto dia, observou a Sua obra e disse: “Não é bom”. “Não é bom que o homem esteja só; Farei uma auxiliar que lhe corresponda” (2:18). À frente desse quadro Deus cria a mulher para fazer companhia ao

¹⁹ Vaz 2002: 14-16.

²⁰ García López 2014: 81-82.

²¹ Cf. Unterman 1992.

²² Sicuteri 1985: 14.

²³ Loretz 1979: 136.

homem. Foi com a chegada de Eva que o Jardim do Éden foi transformado em paraíso. Então, Deus dá o veredicto final dizendo que “era muito bom” (*Gn 1:31*).

Nesse sentido, temos aqui a enorme descoberta e compreensão, sobre esses dois elementos chamados homem e mulher, como peça central e eixo de toda a criação de Deus, e sobretudo, o melhor d’Ele. Dessa forma, avançamos na direção da desconstrução do pensamento patriarcal de que a mulher tenha sido criada de material diferente do homem, e, portanto, com menos privilégio, já que, ao longo tempo, se sedimentou o pensamento de que Javé havia criado o homem à Sua imagem, mas não teria da mesma forma criado a mulher, e nem tão pouco a feito a partir do pó da terra, como havia feito Adão. Se porventura Javé tivesse agido assim, se poderia argumentar que a origem do sexo feminino teria sido outra; quem sabe, talvez, que o pó usado por Javé para formar Eva fosse inferior ao pó usado para fazer Adão. Mas, de fato pela leitura do texto que deu substância ao *Gênesis*, não se pode negar que os dois foram feitos da mesma substância e é o que Javé enfatiza. Eva não seria outra criação, mas algo separado da mesma. Javé a criou do lado do homem. “Então Javé Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Javé modelou uma mulher e a trouxe ao homem” (*Gn 2: 21-22*).

1.3 Eva

Leonardo Boff²⁴ levanta a discussão, a partir do livro do *Gênesis* que Deus criou Eva a partir do lado de Adão, já que comumente se fala que Deus criou Eva da costela de Adão. Em hebraico se usa a palavra צלע (*tzela*) que significa propriamente lado. É uma metáfora para significar que Eva foi tirada não da cabeça de Adão, para ser sua senhora. Nem dos pés, para ser sua escrava. Mas do seu lado, do lado para ser sua companheira. Ela sim é, e poderá ser a interlocutora de Adão, conforme ele mesmo exclama ao vê-la diante de si: "eis o osso dos meus ossos, a carne da minha carne [...] por isso o homem deixará o pai e a mãe e se unirá à sua mulher; e serão uma só carne" (*Gn 2: 23-24*).

No mito da criação, o criador formou a mulher e deu-a ao homem para que pudessem relacionar-se como iguais. Javé fez a mulher como “uma auxiliadora idônea”. Algumas pessoas usam isto para dizer que o homem é superior à mulher já que esta é apenas uma

²⁴ Boff 1997: 10.

“ajudadora”, todavia, necessário se faz entender, refletir e também compreender que o sintagma hebraico עֹזֶר כְּנֶגְדּוֹ (*'ēzer ke nege dô: Gn 2,18-20*), traduzido pela *Bíblia de Jerusalém* para a língua portuguesa a constitui como “uma auxiliar que lhe corresponda” (*Gn 2:18*) e, “a auxiliar que lhe correspondesse” (*Gn 2:20*). Verifica-se, se não seria melhor traduzir por “uma colaboradora que lhe corresponda”²⁵. Neste sentido a mulher constitui-se em uma companheira de caminhada ao lado do homem na grande missão de dominar e sujeitar a criação de Deus (*Gn 1:26-30*). Ela é auxiliadora ou ajudadora porque o homem já estava atuando quando Javé lhe criou (*Gn 2:20*). Isto traz uma denotação de igualdade nesta missão. Eva fora criada como a outra metade de Adão, para trabalharem juntos.

O ser humano não foi feito para viver só (*Gn 2: 18*). No contexto bíblico as pessoas não foram criadas para estarem sozinhas (*Gn 2:18*). A solidão vivida pelo primeiro ser humano parece demonstrar isto pois, desde o início da sua existência, ele existe como um ser de relações. Faltar-lhe-ia, portanto uma companhia.²⁶ Como é retratado, foi o próprio Javé o primeiro a se dar contas de que o ser humano não teria nenhuma condição de viver em solidão. Observando o texto com uma maior profundidade é de se admitir que o homem fora criado com uma inclinação sociável que não lhe permite está bem sozinho. É por isso que Ele busca uma solução. Diferente de tudo o que Deus criou, o homem possuía uma grande necessidade de algo que o completasse e o próprio Javé que vira que tudo que Ele criou “era bom”, para um pouco, reflete em tudo o que fez e conclui que: “não é bom que o homem esteja só (*Gn 2:18*).

Como é ressaltado nas Escrituras o homem possuía muitas companhias de animais domésticos, porém a comunicação é vital e fascinante que vai além das palavras. Comunicar-se é uma arte, e ao mesmo tempo uma regra que tira o ser humano da solidão. São as próprias Escrituras que nos ensinam a usar bem as palavras para construirmos uma relação saudável e duradoura. É possível que se possa comparar o ser humano como a um oceano que guarda na sua profundidade segredos de valor incomparável e as mais diversas expressões do que é belo. Nas profundezas das águas, sendo habilidosos mergulhadores, vamos contemplar riquezas insondáveis. Lá estão os tesouros esquecidos, corais e os mais lindos e exóticos cardumes. Mas, é também no fundo do oceano que encontraremos coisas que envelheceram e apodreceram, verdadeiras sucatas. Assim, é o ser humano nas suas emoções, no seu interior e

²⁵ Dellazari 2007: 553.

²⁶ “[...] fehlt ihm Entscheidendes: Die Gemeinschaft mit einem Du. Ein Mensch, der ganz allein ist, kan wegen seiner Hilflosigkeit nur bedauernswert sein”. Ruppert, Lothar. *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband: Gen 1:1-11, 26. Würzburg: Echter Verlag 1992:138 *apud* Delazari 2007: 554.

nos seus valores eternos. Sendo assim, conclui-se que tanto o homem quanto a mulher necessitam da excelência da comunicação.

O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para si, o homem não encontrou uma auxiliar que lhe correspondesse. (*Gn 2:20*). Por o homem ser um ente racional (o que mostra que o mesmo é diferente de todos os animais), certamente ele necessitou de dialogar com outro ser humano.

Segundo Dellazari, é importante verificar o sentido dos termos presentes no sintagma עֹזֶר כְּנֶגֶד דָּוָד (*'ēzer ke nege dô*). Eles poderão melhor ajudar a inteirar-se do significado no contexto.

a) auxiliar/auxiliador (a)

O termo masculino hebraico עֹזֶר *'ēzer* permite duas possíveis traduções. O primeiro uso significa “auxílio, ajuda” e o segundo uso quer significar “alguém, uma pessoa, um (a) auxiliar/auxiliador (a)”. No Antigo Testamento, o termo hebraico por norma traduzido por auxiliadora é traduzido principalmente para referir-se a Javé como auxiliador do Homem. No livro do *Êxodo* Moisés referiu-se a Javé como o seu ajudador, aquele que o livrou da espada do faraó (*Ex 18:4*). O salmista em especial, delegou que o próprio Deus seria o seu auxiliador, ajudador, apoio, força e escudo (*Sl 20:2; 28:7; 33: 20*). Quem ajuda tem algo a oferecer ao que se encontra desamparado e precisa de apoio. “O sintagma *'ēzer ke nege dô*, no entanto, é encontrado apenas em *Gênesis (2:18-20)*”²⁷:

Embora esse substantivo masculino indique a idéia de ajuda ou assistência, na maioria das vezes é empregado num sentido concreto para designar aquele que presta ajuda (*Gn 2.18-20*), que apresenta Eva como “auxiliadora” de Adão). Os demais usos, inclusive nos raros usos aplicados às criaturas, é sempre auxílio, ajuda e não auxiliador (a) ou ajudante²⁸.

Deus cria para Adão uma ajudadora igual. Em *Gênesis 2:18*, Javé deu ao homem “uma auxiliadora que lhe seja idônea, [...] igual e adequada a ele” de sorte que a mulher não foi criada para servir a Adão, mas para servir juntamente com ele. “Ajudadora” não é um peão subserviente, mas uma aliada capaz, forte e inteligente. Na perspectiva bíblica, Adão precisava de ajuda. Não tinha semelhantes. Javé criou uma parceira. Farias & Tedeschi²⁹ aborda que Eva deveria ser uma ajudadora de Adão. Porém, a palavra “ajudadora”, do ponto

²⁷ Dellazari 2007: 557.

²⁸ Schultz Carl. עֹזֶר (*ēzer*) ajuda in *Ditat:1105 apud Dellazari 2007: 557*.

²⁹ Farias & Tedeschi 2010: 156.

de vista dos autores, não significava que ela deveria ser uma doméstica ou uma escrava, mas sim uma parceira de Adão, “pois do homem ela foi retirada com o propósito de ser sua companheira”.

b) “Que lhe corresponda” כנגדו *ke nege dô*

Em *ke nege dô*, o prefixo “*ke*”, possui significados bastante diversos tais como: “que, como que, algo semelhante a, quase igual a”. O sufixo “*ô*” significa: “lhe”, “a ele”. A raiz da palavra é נגד *neged*, “defronte”, que está diante e que provém do verbo *nāgad*. Esse verbo, dependendo do contexto, possui uma ampla gama de significados. O que mais se aproxima do contexto de *Gênesis* 2:18-20 pode ser, “explicar”, “aclarar” ou ainda, segundo F. García-López, “opor, confrontar, anunciar, mostrar, clarear, revelar”³⁰, נגד *Neged*, segundo Alonso Schökel, significa “ante, diante de, em frente de, na frente de, na presença de, aos olhos de; correspondente a, conforme a”³¹. O Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português nos traz também estes significados para este vocábulo: “Na presença de, diante de, defronte, junto de, correspondentemente”³².

c) *ke*: que, como que, algo semelhante a, quase igual a.

A partícula *ke*, nesse contexto, é uma partícula que exprime comparação. Pode ser traduzida como “diante de, em frente de, em face de; perante; do lado oposto; como que diante de um espelho”, ... *Ke* indica mais um modelo ou uma imagem da obra; é como uma idéia mestra ou um molde; nele se depreende um sentido de semelhança e parceria, como, ainda, de medida e norma para o que fora planejado³³. Enfatizando isto se pode também encontrar os seguintes significados: “como, tanto quanto, cerca de correspondente a, segundo,

³⁰ “Geht hervor, dass die primäre und nächstliegende Bedeutung von *ngd* ‘gegenüberstellen, von jem. hinstellen, konfrontieren’ ist. Daraus leitet sich die gewöhnlichste Bedeutung ‘berichten, mitteilen, zeigen, erklären, kundtun, offenbaren’ her mit einer ganzen Reihe von Nuancen, die zum Semantischen Feld der Kommunikation gehören [...]” (García López. נגד *ngd*. In *ThWAT* V, col. 189) *apud* Dellazari 2007: 559.

³¹ “Esta preposição pode ocorrer de forma composta, como, p. ex.: 1^o *neged* ou *k^e neged*: Finalmente, cf. *k^e neged*, conforme, como aquilo que corresponde a (*Gn* 2:18-20); (Coppes, Leonard J. נגד *neged* defronte. In *DIDAT*: 915 *apud* Dellazari 2007: 559).

³² Kirst, Kilpp, Schwante, Raymann, & Zimmer 2010: 149.

³³ *K^e* weist einmal mehr auf das Modell und Vorbild des Schaffens hin, hier im Sinne einer Leitidee und Rahmenvorstellung, die in einer gewissen Spannung zu dem Abstraktbegriff “Hilfe” hinzutritt und ihn personal, dazuhin im Sinne der Vergleichbarkeit und Partnerschaft (Gegenüber) conturiert. Der durch *k^e* eingeführte Vergleich setzt somit Mass und Norm für das geplante Schöpfungswerk” (Seybold, K. כ^e *k^e*. In *ThWAT* IV, col.) *apud* Dellazari 2007: 559).

conforme”³⁴. Neste sentido a mulher fora criada para o propósito do companheirismo, da ajuda mútua e do relacionamento. Eva é para Adão: “osso dos meus ossos e carne da minha carne” (*Gn 2:23*).

d) Uma auxiliar que lhe corresponda

A idéia de que o homem precisa de uma coadjuvadora idônea, isto é, alguém à sua altura, adequada para ele segundo o texto base, o *Gênesis*, foi de Deus. Deus faz deliberadamente dois seres diferentes para se completarem não só fisicamente e voltarem a ser um através da união dos seus corpos, mas em todos os aspectos de suas vidas.

O termo masculino hebraico *'ēzer* עֵזֶר já anteriormente citado e que também significa “ajuda”, tem o sentido de “auxílio, de alguém que está do lado; que está junto de”. Tem o sentido de apoio. Esse apoio pode ser para um grupo, para um povo (*Is 30:5*) ou para indivíduos (*Os 13:9; Sl 121:1*). Existem passos bíblicos onde Deus é esse auxílio (*Ex 18:4; Dt 33:7; Sl 20:3, ...*). As interpretações nesses versículos do *Gênesis* foram variadas. Muitas são as pessoas que pensam que essa ajuda seria uma contribuição no trabalho, “como para a reprodução da espécie”. Adinolfi, no entanto, diz que um auxílio no trabalho, o ser humano o encontraria entre os animais. Os animais domésticos teriam essa função³⁵.

Em todo o caso, o que parece ser importante é que Deus criou o ser humano necessitado de algum auxílio. É com vistas nisto que Javé cria a mulher como uma auxiliadora idônea (*Gn 2:28*), que quer dizer no original “igual e adequada àquela que cerca, protege, ajuda ou socorre”. Somente em duas passagens este termo é usado, para se referir à mulher. Em todos os outros é usado para referir-se a Deus, o ajudador do seu povo³⁶.

Esta igualdade fica mais clara no Novo Testamento, com o ministério de Jesus, e na declaração de *Gálatas 3:28*, onde se lê que: “[...] não há homem nem mulher, porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. E também na declaração do apóstolo Pedro, onde afirma que as mulheres são “herdeiras convosco da graça da vida” (*1 Pe 3:7*). As diferenças entre homens e mulheres são complementares. Para alguns, as únicas diferenças complementares são de ordem biológica, para o propósito da reprodução (*Gn 1:27-28*). As diferenças emocionais e mentais ou de papéis diferentes são produtos da cultura, não da natureza. Mas, há outras

³⁴ Kirst et al 2010:98.

³⁵ Adinolfi 1981:42 *apud* Delazari 2007: 560.

³⁶ Schmidt 2007: 18.

peças que entendem que as diferenças não são apenas biológicas, mas também diferenças na natureza do homem e da mulher. Dessa forma, diz o *Eclesiastes*: “Porque se caem, um levanta o outro; quem está sozinho, se cai, não tem ninguém para levantá-lo” (*Ecl* 4:10). Portanto, seria característico do ser humano necessitar de alguém que lhe esteja do lado. “O homem e a mulher são iguais em valor e em posição diante de Deus”³⁷.

Por isso disse Javé não somente ao homem, mas, ao casal: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra (*Gn* 1:28). É com vistas neste texto que Severa enfatiza que homem e mulher são descritos como as pessoas iguais e que estão no ápice de toda a ordem criada³⁸.

1.4 Os gêneros: homem e mulher

Muito embora haja, hoje em dia, uma vasta discussão sobre a idéia de gênero, não é a proposta aqui entrarmos nesse diálogo. A proposta aqui não é a de nos certificarmos como isso se dá na concepção pós-moderna, uma vez que, o objeto que aqui busca-se estudar é o modo como isso se dá no processo da criação. Por conta disso, é que se faz necessário um melhor aprofundamento da história, não somente através da *Bíblia*, mas a partir de outras fontes.

Nesse sentido, vale a pena deixar aqui a contribuição de Westermann que assevera dizendo:

Cumpramos ressaltar mais uma vez que o termo עֶזֶר *'ēzer* não é um feminino. Isso significa que as traduções para o feminino são feitas a partir daquilo que de fato vai acontecer depois. Isso parece indicar que a questão de gênero ainda não é a mais importante³⁹

O autor da expressão “um Deus dois sexos”, sempre citada, permanece anônimo⁴⁰, todavia, oferece-nos uma reação bem humorada ao ato final da criação da espécie humana por

³⁷ Severa 1999: 170-171.

³⁸ Severa 1999: 166.

³⁹ Schultz, Carl. עֶזֶר (*'ēzer*) ajuda. In *DITAT*, p. 1105. Westermann, Claus. *Genesis 1* p. 309 *apud* Dellazari 2007: 558.

⁴⁰ Blech 2004: 28.

Deus, na tradição bíblica: “Enquanto Adão dormia Eva, ao seu lado, levantou-se. Estranhamente, seu primeiro sono tornou-se seu último descanso”⁴¹.

Os dois primeiros atos direcionados à humanidade desenvolvidos por Deus, foram faculdades que remetem para dois afazeres associados aos Judeus: a medicina e a atuação em fazer casamentos:

Então Javé Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Javé Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. [...]. Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne (*Gn 2:21-22; 24*).

Por conta disto é que Deus logo depois de criar o homem do pó da terra toma a decisão seguinte de formar a mulher: “não é bom que esteja o homem só [...]” (*Gn. 2:18*). Uma pessoa sem outra para comunicar-se é uma pessoa solitária. Visando isto é que o *Talmud* nos traz mais tarde esse provérbio judaico: “Sem mulher, o homem é somente metade de um homem: incompleto”⁴². Seguindo esse sentido aqui, logo e tão rapidamente se tem a idéia de auxílio muito mais como para expressar a condição de necessidade do ser humano, e não necessariamente da fragilidade da mulher e a inferioridade da fêmea em relação ao macho. De modo que, ambos necessitam um do outro para tornarem sustentável a sobrevivência no mundo, já que, a solidão lhes traria uma série de problemas, de modo que, Deus mesmo os providencia de forma recíproca e necessária para comporem a continuidade da humanidade, sempre tendo necessidade da existência do outro para que isso se faça exatamente assim.

Portanto, é a partir desse olhar que começa a ser construída nossa visão e compreensão. Mas, é claro que a própria história bíblica mostra que não era exatamente assim, pois o que se pretendeu sedimentar foi lugar de esconderijo para não contar a história de força e resignação da mulher, e seu importante papel no processo de construção social e avanço do próprio homem.

É importante deixar notado aqui, que o homem é um ser social, e social não só no sentido das relações públicas, mas partindo desde a sua forma mais íntima de sobrevivência, pois já dizia Donne: “Nenhum homem é uma ilha isolada [...]”⁴³.

⁴¹ Blech 2004: 28.

⁴² Blech 2004: 29.

⁴³ Meditação XVII: “No man is an island, entire of itself; every man is a piece of a continent... any mans death diminishes me, because I am involved in mankind; and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.” (John Donne *apud* Costa 2007: 8).

O homem foi criado para viver em harmonia com outras pessoas, prova disso é que as pessoas sempre querem estar inseridas em uma instituição qualquer, para desfrutar da alteridade que deve haver entre elas. Na vida é preciso manter relacionamentos. Não se pode viver como pessoas isoladas, é preciso se firmar relacionamentos saudáveis e equilibrados com pessoas iguais a nós, mas também com pessoas diferentes de nós.

Então, quando Javé cria a mulher, cria com o propósito de satisfazer essa necessidade, que aqui é diferente de desejo, já que a necessidade é recíproca, homem e mulher se necessitam mutuamente. Desse modo, ambos descaminham a possibilidade de que trilhem as rotas da solidão. Mais do que isso, seu destino bíblico era ser עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ *ézer kenegdô*, “uma companheira frente a ele” (Gn 2:20). Algumas traduções para a língua portuguesa utilizam a frase “uma auxiliadora para ele”, mas os comentaristas rabínicos fazem questão de enfatizar que não é este o significado verdadeiro; em hebraico, כְּנֶגְדּוֹ *kenegdô* não significa «para ele», mas sim «frente a ele»⁴⁴.

Há muito tempo, a *Bíblia* já respondeu à atordoante questão que a personagem Professor Higgins interpretada por Rex Harrison coloca no musical *My Fair Lady*: “Porque não pode a mulher ser como o homem?”. Na perspectiva bíblica, a mulher não foi feita para ser exatamente como o homem, mas para ser diferente. Ela deve ser o oposto do homem, equilibrando as deficiências dele com a sua natureza diferente. Nessa tradição, homens e mulheres foram feitos para serem complementares.

O *Midrásh* chama a atenção para uma diferença entre o homem e a mulher: o homem foi criado do pó da terra; a mulher dos ossos de Adão. O osso é mais resistente do que a terra; um jarro de barro, quando cai, quebra-se em muitos pedaços; um recipiente feito de osso permanece firme e inteiro. O *Midrásh* conclui que a mulher é abençoada com uma força emocional interior e maior que o homem [...]. Em que se baseia correto falar de diferenças inatas entre os gêneros⁴⁵.

Quando a *Bíblia* nos conta como Deus toma a costela do homem e com ela “constrói” uma mulher, usa um termo bíblico em hebraico, *vaíven*, “E fez” וַיִּבֶן (Gn. 2:22), o qual está relacionado com a idéia de “construir” em um sentido profundo. Baseado nisso, o *Talmud* conclui: “Ó Santíssimo, bendito sejas, dotou a mulher com mais capacidade de introspecção a intuição do que o homem”⁴⁶. Com vistas nisto, há uma percepção de que há uma força interior dentro da mulher maior do que no homem. Nesse sentido, a desconstrução

⁴⁴ Blech 2004: 29.

⁴⁵ Blech 2004: 30.

⁴⁶ Blech 2004: 30.

da idéia de fragilidade da mulher em relação ao homem, não é apenas forte, produz um impacto ideológico devastador, pois coloca a mulher em condições de resistência muito maior que a do homem, de modo que, toda construção que põe a mulher em condição de desfavorecimento em relação ao homem é uma construção cultural.

O Antigo Israel considerava que as meninas atingiam o seu grau de maturidade religiosa primeiro que os meninos. Esse fato é perceptível na lei filho e filha do mandamento⁴⁷, pois desde a sua meninice já se era comprovado uma diferença psicológica refletida nos seus atos e decisões.

Desde os tempos mais remotos é visto através de escritos da literatura do antigo Israel que as mulheres são as grandes responsáveis por muitas decisões que mudaram a história daquela comunidade. Decisões que elas tomavam por sua própria autonomia, assim como, decisões solicitadas pelos seus maridos. Ao longo do Antigo Testamento não é difícil encontrarmos maridos sem saber qual a decisão que deveria tomar para resolver causas essenciais em suas famílias, e as suas mulheres sendo solicitadas para trazer a palavra final. Por isso ressalta o Talmud: “Porque o caminho dos homens é seguir a opinião das mulheres”⁴⁸. Como exemplo de mulher que tomou decisões autônomas e mudou a história do seu povo, temos a rainha Ester, a qual viveu em um palácio em que o regime era totalmente patriarcalista, mesmo assim, ela se arriscou em ir falar com o rei sem que este a chamasse como era o costume daquele lugar. Ester foi recebida pelo rei de bom grado com direito a petições. Ela marcou-lhe um banquete para que neste ela revelasse a sua petição. Foi nesse banquete que disse o rei: “Pede-me o que quiseres e te será concedido! Ainda que me peças a metade do reino, tê-la-ás!” [...] respondeu Ester. “Se realmente encontrei graça aos olhos do rei, se lhe agrada ouvir o meu pedido e satisfazer o meu desejo, que ainda amanhã venha o rei, com Amã ao banquete que lhes darei [...]” (*Est* 5:6-8). Daremos também ênfase a Sara mulher do Patriarca Abraão:

Ora Sara percebeu que o filho nascido a Abraão da egípcia Agar brincava com seu filho Isaac, e disse a Abraão: “Expulsa esta serva e seu filho, para que o filho desta serva não seja herdeiro com meu filho Isaac [...]. Abraão levantou-se cedo, tomou pão e um odre de água que deu a Agar; colocou-lhe a criança sobre os ombros e depois a mandou embora (*Gn* 21:9;14).

⁴⁷*Bar Mitzvá* (filho do mandamento) é o nome dado à cerimônia que insere o jovem judeu como um membro maduro na comunidade judaica. Quando um judeu atinge a sua maturidade religiosa (aos 12 anos de idade para as meninas; e aos 13 anos para os rapazes), passa a se tornar responsável pelos seus atos, de acordo com a lei judaica. Nessa altura, diz-se que o menino passa a ser *Bar Mitzvá* (בן מצוה, "filho do mandamento"); e a menina passa a ser *Bat Mitzvá* (בת מצוה, "filha do mandamento"). Cf. Kochmann 2005: 42.

⁴⁸ Blech 2004: 31.

1.5 O perfil da mulher hebréia

As Mulheres hebréias eram esposas, mães, rainhas, princesas, prostitutas e as marginais. Foram mulheres que se levantaram para mudar a história de um povo, diferente de como aparece na literatura bíblica, que em maior parte do tempo conta a história dos homens com mais evidência e empolgação que a das mulheres. Mesmo tendo sido apresentadas ao mundo como quem tem suposta fragilidade, sabedoria, coragem, amor fé e determinação, elas modificaram com fórmula definitiva o movimento de se fazer história pelo tempo chamado eternidade. Para conhecê-las, no entanto, é necessário um estudo apurado de como era a sua vida na sociedade em que estavam inseridas.

Para construção da narrativa do perfil da mulher hebréia na cultura do Antigo Testamento, depende muito de uma análise da sua classe socioeconômica, do grau de androcentrismo da época, do território geográfico, da política e do momento da História inserida:

Era comum no Antigo Israel, as posições de poder na comunidade pertencerem às seguintes categorias de pessoas: os mais velhos ou “homens sábios” do clã, da tribo ou localidade (que agiam como líderes e ministradores de justiça), os líderes religiosos (sacerdotes, profetas, magos, poetas e oradores) e os líderes militares. Assim que a monarquia foi instituída, o rei assumiu a suprema posição no topo da hierarquia social, e seus parentes mais próximos e cortesãos passaram a exercer uma grande influência. O rei, é claro, aspirava a subordinar todas as categorias de poder social à sua própria lei: a história do conflito entre Samuel e Saul, o primeiro rei de Israel, indubitavelmente se desenvolve no ângulo pessoal, mas, também, reflete como a instituição do reinado empenhou-se na centralização do poder por meio da subordinação da instituição religiosa (*ISm* 15). Sob Salomão, o modelo de tribo tradicional teve de ser destruído para poder formar-se uma entidade nacional mais ampla (*IRs* 4). A luta pela supremacia política, cultural e religiosa entre rei e líder local, rei e profeta, rei e sacerdote continuou através da era do primeiro Templo. Com a destruição deste, a monarquia foi abolida e, da época do exílio na Babilônia em diante, a instituição religiosa reinou suprema. Sacerdotes, professores da *Torá* e de preceitos religiosos, escribas e profetas foram os principais propulsores da vida da comunidade, e seu papel tornou-se cada vez mais crucial para o bem estar de sua sociedade, bem como para o desenvolvimento do judaísmo. Onde ficavam as mulheres em relação a essas posições- chaves de poder? Começando no topo da escala social, elas poderiam tornar-se monarcas? Poderiam agir como as mais velhas da tribo ou do local? Havia mulheres oradoras e poetisas que eram reconhecidas como tais, e que desfrutavam de uma posição de influência local ou nacional? As mulheres do Antigo Israel não podiam atuar como sacerdotisas. Praticariam outras vocações religiosas, tais como atividades proféticas ou mágicas? Poderiam tornar-se líderes militares ou juízas, no sentido militar e jurídico do termo bíblico “juiz”? Muito poucas mulheres dos tempos bíblicos procuraram atingir posições

proeminentes fora de suas casas e de suas famílias, de acordo com as fontes do Antigo Testamento. Dentre aquelas que o fizeram, um número ainda menor conseguiu atingir um grau de reconhecimento público⁴⁹.

Athalya Brenner⁵⁰ aponta que a sociedade israelita era muito fechada, no que diz respeito à participação da mulher nas funções sociopolíticas da época, de modo que, raramente, alguma mulher aparece nas páginas do texto veterotestamentário como quem ocupa algum lugar de importância, exceto na sua própria casa. Por essa razão, os cargos oficiais estão sempre sob o domínio do homem, e algumas mulheres desses homens, apenas aparecem com algum grau de importância no exercício dessas funções oficiais.

A evidente incumbência da mulher de manter a casa e os animais abastecidos de água ilumina ainda mais a idéia da importância que foi a sua participação no processo de crescimento e manutenção da economia familiar. Uma vez que sua tarefa é por demais importante para que se faça continuar o bem-estar do núcleo familiar, e que sem o seu cuidado, tais tarefas caberiam ao homem, e dessa forma este talvez lidasse com enormes dificuldades no desempenho das atividades domésticas.

Notemos aqui algumas mulheres com participações importantíssimas, e notáveis na comunidade israelita, que pela própria história desconstruem a concepção de que a mulher existe apenas para procriar e isso a eleva em relação ao homem. Ainda antes de avançarmos para a apresentação dessas mulheres retomemos aqui o significado de כְּנֵדָה *kenegedô* de forma mais ampla. Note-se que, o termo oferece ainda uma conotação de alguém que é capaz de sobrelevar-se em relação ao outro visivelmente. Desse modo, é de bom tom a citação abaixo:

Mais vale dois que um só, porque terão proveito do seu trabalho. Porque se caem, um levanta o outro; mas o que será de alguém que cai sem ter um companheiro para levantá-lo? Se eles se deitam juntos, podem se aquecer; mas alguém sozinho como vai se aquecer? Alguém sozinho é derrotado, dois conseguem resistir e a corda tripla não se rompe facilmente (*Ecl* 4:9-12).

Rebeca está entre as mães de grandes homens na *Bíblia*, mães de heróis da história apresentada em *Gênesis*, de sorte que, mesmo não tendo elas nenhuma função importante na sociedade, mais tarde elas aparecem como parte importante da construção da história antiga da *Bíblia*.⁵¹

⁴⁹ Brenner 2001: 11.

⁵⁰ Brenner 2001: 11-40.

⁵¹ Brenner 2001: 133.

Dessa forma, é possível afirmar que, muito embora elas não pareçam tão importantes no momento dos fatos em si, elas cobrem uma boa parte da história que só tem o sentido que posteriormente conhecemos, e o valor que daí se extrai, por causa de suas efetivas participações.

No entanto, é bom outra vez frisar que, a mulher não estava proibida de exercer cargos elevados, pois, a história antiga vai nos apresentar mulheres de grande destaque e de excelentes figuras, pois algumas delas no antigo Israel ocuparam posições de proeminência:

Os Sacerdote Helcias, Aicam, Acobor, Safã e Asaías foram ter com a profetisa Hulda, mulher de Selum, filho de Ticua, filho de Haraas, guarda dos vestiários; ela morava em Jerusalém na Cidade Nova. Expuseram a questão. (2 Rs 22:14) Helcias e os mensageiros do rei foram ter com a profetisa Hulda, mulher de Selum, filho de Técua, filho de Haraas, guarda do vestiário; ela morava em Jerusalém, na Cidade Nova. Transmitiram-lhe o recado (2 Cr 34:22).

A profetisa Hulda mulher considerada sábia e muito respeitada, foi consultada pelo rei Josias e fez duras repreensões e advertências pelos desvios do povo (2 Rs 22:14-20). Débora foi juíza sobre todo o Israel “Ela tinha a sua sede à sombra da palmeira de Débora, entre Ramá e Betel, na montanha de Efraim, e os filhos de Israel vinham a ela para obter justiça” (Jz 4:5).

No *Cântico dos Cânticos* sua personagem mais citada é uma mulher, como veremos no quadro abaixo:

Distribuição das vozes femininas e masculinas no *Cântico dos Cânticos*.

Cap.	MULHER		HOMEM		COROS		OUTROS	
	Versos	Total	Versos	Total	Versos	Total	Versos	Total
1	2-7, 12-14, 16-17	11	8-11 15	5	—	—	1	1
2	1, 3-9, 10-13, 16-17	14	2,14	2	—	—	15	1
3	1-5	5	—	—	6?	1	7-11	5
4	16	1	1-5 7-15	14	—	—	6?	1
5	2-8, 10-16	14	1	1	9	1	—	—
6	2-3	2	4-10, 12?	8	1	1	11	1
7	11-14	4	1-10	10	—	—	—	—
8	1-4, 5b-7,10, 11-12,14	10,5	—	—	5a? 8-9,13	3,5	—	—
Total	61,5 versos		40 versos		6,5 versos		9 versos	

Quadro 1 - Atalia - A Mulher Israelita: Papel social e modelo Literário na Narrativa Bíblica⁵²

Se desejarmos expressar a relação feminino-masculino estatisticamente, a(s) voz(es) feminina(s) aparece(m) em aproximadamente 53% do texto, enquanto a(s) voz(es) masculina(s) aparece(m) em apenas 34%. Os restantes 13% são formados pelos coros (6%) ou são títulos e casos dúbios (7%)⁵³.

Houve também rainhas, como Jezabel em *1 Reis*. Muito embora, esta não fosse israelita, mas fenícia, ela reinou em Israel e com grande influência: “Não se contentou com imitar os pecados de Jeroboão, filho de Nabat, mas, além disso, desposou Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e rendeu o culto a Baal prostrando-se diante dele” (*IRs*16:31). Temos Ester uma Israelita que se tornou rainha da Pérsia: “E o rei a preferiu a todas as outras mulheres; desta forma diante dele alcançou favor e graça mais do que qualquer outra moça. Ele lhe impôs o diadema real sobre a cabeça e a escolheu para rainha no lugar de Vasti” (*Est* 2:17). Ester influenciou também na vida dos judeus que habitavam lá. Mais tarde a narrativa de Ester se tornou a etiologia que justifica o *Purim*. Sua história de fé era lida na festa do

⁵² Brenner 2001: 64.

⁵³ Notas: a) 2,10-13: são falados a partir de um ponto de vista masculino, mas formam uma citação juntamente com as palavras femininas.

b) 3,7-11: o poema descreve a cama do rei Salomão, seus atos heroicos e casamento. É difícil defini-lo como masculino ou feminino. Talvez ele pertença mais apropriadamente a um dos coros.

c) 5,2-4: é um diálogo entre um homem e uma mulher, mas transcrito nas palavras de uma mulher, 5,9 é proferido pelas “filhas de Jerusalém”.

e) 8,5a – cf. 3,6: 8,8-9: atribuídos aos irmãos da menina. Cf. Brenner 2001: 65.

Purim, comemorando a libertação dos judeus que residiam na Pérsia, pois Haman⁵⁴ queria a todo custo aniquilá-los. Contudo percebe-se que embora a cultura patriarcal predominasse no Antigo Israel, as mulheres não eram proibidas de ocuparem cargos de proeminência.

Nota-se nesse trecho que as mulheres não eram tão estigmatizadas como parece, e dessa forma, o conceito dogmático e religioso de que apenas o homem ocupa posições excelentes e ideais era apenas um equívoco.

A figura da mulher no cenário veterotestamentário é complexa, não tão facilmente discernível, de modo que, todo pensamento histórico em torno da mulher precisa ser cuidadosamente verificado para que se tenha uma compreensão sem grandes equívocos.

1.6 A mulher e os seus direitos no Antigo Testamento

Quando o assunto é lei, já temos em plano inicial alguns problemas, já que em todo tempo, desde que se começou a fazer leis, mesmo nas sociedades mais antigas sempre se buscou a manutenção de alguns privilégios daqueles que aparecem como verdadeiros criadores de normas de condutas e todo material legal para reger as relações sociais. Isso não aparece de forma desigual no Antigo Testamento, no entanto, essas leis também não deixavam de proteger direitos pertencentes às mulheres, pois não tinha o condão de apenas beneficiar algumas pessoas, mas de certa forma, e inevitavelmente tinham que beneficiar seus destinatários, sob pena de serem completamente rejeitadas pela sociedade a que se destinavam. Observa-se que a Lei no Antigo Testamento traz consigo algumas considerações que se destinam a proteger alguns direitos que dizem respeito às mulheres. Digno de nota é o texto que se encontra em *Gn 31:14-16*. No texto bíblico, lemos que Raquel e Lia, esposas de Jacob, lutavam pelos seus direitos diante de seu pai, pois elas compreendiam que tinham o direito à herança, já que Jacob prestou serviço a seu sogro quatorze anos referente aos dotes para se casar com elas, e que a riqueza acumulada de Labão havia aumentado muito, em virtude do trabalho de Jacob:

Raquel e Lia responderam-lhe: “Temos nós ainda uma parte e uma herança na casa de nosso pai? Não nos considera ele como estrangeiras? pois nos vendeu e em seguida consumiu nosso dinheiro? Sim, toda a riqueza que

⁵⁴ Homem que foi elevado a alta posição oficial pelo rei dos persas, recebendo homenagens de todos os súditos do rei, que estavam a porta do palácio. Mordecai deliberadamente negou estas homenagens a Hamã. Ofendido por esta recusa, Hamã planejou o extermínio de Mordecai e de toda a raça judaica, espalhada por todo o império. Cf. Davis 2002: 259.

Deus retirou de nosso pai é nossa e de nossos filhos. Faze, pois, agora tudo o que Deus te disse” (*Gn 31:14-16*).

Há uma outra queixa das mulheres a respeito da sua herança, no livro de *Números* 26:33; 27:1-11. Ali lemos sobre o caso das cinco filhas de Celofhad, da tribo de Manassés, que teriam protestado perante Moisés por causa do não recebimento das suas heranças. Elas alegaram que estavam sendo injustiçadas, visto que seu pai não tinha filhos. Por conseguinte, não deveriam elas herdar a sua propriedade? Segundo o texto, Moisés teria apresentado o caso perante Deus e a reivindicação das moças teria sido atendida. O episódio funciona como etiologia para o que se passa doravante: quando não houvesse herdeiros varões, as filhas poderiam herdar a propriedade de seu pai⁵⁵. O texto também pretende evidenciar o elemento teocrático da sociedade hebraica. É Deus que decide.

Desse modo, quando as cinco filhas de Celofhad levantaram as suas vozes perante o povo e diante de Moisés e do Sacerdote Eliazer para preservar a herança de seu pai, que morrera sem deixar filhos homens, Moisés não as censura, mas, reconhecendo diante de Deus as reivindicações das moças:

Aproximaram-se, então, as filhas Celofhad, filho de Hefer, filho de Chilad, filho de Makher, filho de Manassés, da descendência de Manassés, filho de José, as quais se chamavam Noa, Hogla, Milca, Tirsa e Makhla. Apresentaram-se diante de Moisés e do sacerdote Eleazar, diante dos chefes e de toda a assembleia, à entrada da tenda da reunião, dizendo: Nosso pai morreu no deserto. Todavia, não tomou parte na sedição que se coligou contra o Senhor, na sedição de Coré; morreu devido ao seu próprio pecado. Sem deixar filhos. Por que razão o nome do nosso pai há de ser riscado da sua família, por não ter tido filhos? Dá-nos uma propriedade entre os irmãos do nosso pai. Moisés apresentou a questão ao Senhor, e o Senhor disse-lhe: As filhas de Celofhad tem razão. Conceder-lhes-ás direito de hereditariedade entre os irmãos de seu pai, transmitindo-lhes a herança de seu pai. E falarás nestes termos aos filhos de Israel: Se um homem morrer sem deixar filhos, transmitireis a herança à sua filha. Se não tiver filha, darás a herança a seus irmãos. Se não tiver irmãos, darás a herança aos irmãos de seu pai. E se o pai não deixar irmãos, darás a herança ao parente mais próximo que tiver na família, o qual virá a ser o seu possuidor. Isto será uma regra de direito para os filhos de Israel, assim como o Senhor ordenou a Moisés (*Nm 27:1-11*)⁵⁶.

Muito embora o Antigo Israel fosse reconhecido como uma comunidade em que o poder se concentrava nas mãos do masculino⁵⁷, havia por lá homens que sabiam tratar, amar,

⁵⁵ Kolatch 2003: 333-334.

⁵⁶ Apenas esse texto foi retirado da Bíblia dos Capuchinhos. Cf. *Bíblia Sagrada*. (1968) (3ª ed.). Lisboa: Difusora Bíblica.

⁵⁷ “Ancient Mesopotamian texts and images carved into sculptures, cliffs, and palace walls monumentalized the primacy of the male ruler. Complementing such large-scale media, thousands of intaglio seals, and their

respeitar e considerar as suas mulheres. Alguns, mesmo vivendo num momento em que a cultura predominante era o patriarcado, eles às vezes faziam aquilo que a sua mulher lhe impusera, como aconteceu na história de Abraão, em que Sara mandou Agar juntamente com o seu filho Ismael embora, errantes pelo deserto:

Ora Sara percebeu que o filho nascido a Abraão da egípcia Agar brincava com seu filho Isaac, e disse a Abraão: “Expulsa esta serva e seu filho, para que o filho desta serva não seja herdeiro com meu filho Isaac [...] Abraão levantou-se cedo, tomou pão e um odre de água que deu a Agar; colocou-lhe a criança sobre os ombros e depois a mandou embora (*Gn* 21:9;14).

1.7 Mulheres e escravatura

O Antigo Testamento nos apresenta duas categorias de escravas as que largamente se referem os termos *shiphah* שפּה e ‘amah’ עַמָּה, se bem que, nem sempre se mantenha a distinção no uso. O primeiro aplica-se, falando de modo geral, à virgem escrava cuja tarefa era servir a senhora da casa (*Gn* 29:24-29; *Is* 24:2; *Sl.* 123:2; *Pv* 30:23), o último à escrava pertencente ao seu amo, às vezes como concubina (*Jz* 9:18; 19:19; *Ez* 23:12). Assim em *Gênesis* 16 Agar é descrita como serva de Sara, *shiphah* שפּה a quem Sara oferecerá a Abraão para procriar filhos. Em *Gênesis* 21, como esposa escrava, Agar já é descrita como ‘amah’ עַמָּה, (vv. 10;12;13). No primeiro caso, Sara tinha autoridade para expulsar Agar (*Gn* 16:6), e no segundo, a responsabilidade é já de Abraão (21:10). Dos dois estatutos a *shiphah* parece ser a que devia assumir tarefas mais domésticas (*1 Sm* 25:41)⁵⁸.

No Antigo Israel existia a lei sabática. Essa Lei rezava que de sete em sete anos todos os escravos deveriam ser livres, porém essa lei não era válida para a escrava “amah” עַמָּה, mesmo que esta possuísse marido, pois ela deveria continuar servindo sexualmente ao seu senhor. Contudo, a escrava ‘amah’ עַמָּה, possuía alguns direitos e estes eram protegidos pela lei. No caso de dispensa do seu patrão, ela não deveria ser revendida (*Ex* 21:8). Sua família era autorizada a comprar sua liberdade. Se designada para o filho do patrão, ela deveria ser tratada como filha (v. 9). Se o patrão tomava outra mulher, seus direitos maritais não deviam ser diminuídos (v.10). “De outra forma, ela deve ser posta em liberdade. Se o relacionamento

innumerable impressions, legitimated male power through depictions of the ruler in audience with gods and goddesses. Indeed, a patriarchal power structure sustained Mesopotamian civilization. Even so, women played vital roles in all levels of society.” (Gansell 2012: 11).

⁵⁸ Clements 1995: 371.

chegasse ao fim, sempre terminava em liberdade. As regulamentações que governavam as exceções têm em mente os interesses do escravo e não os do patrão”⁵⁹.

A lei, equivalente à que se lê em *Deuteronômio* (15:12-18) é de igual modo entre escravos e escravas, pois, lhes dá totais direitos de receberem liberdade após seis anos de trabalho.

1.8 O ideal de igualdade

Sobre o termo hebraico אָדָם *adam* não se pode ser explicado com certeza o seu sentido etimológico. No entanto, ele está provavelmente relacionado com a cor avermelhada da pele humana⁶⁰. Kirst e os demais autores o definem como “designação da espécie humana”⁶¹. Isto correspondendo ao sexo masculino e feminino. Esta explicação também está em conformidade ao contexto em que a expressão se encontra. Coppes afirma que a expressão está relacionada com a criação da espécie humana de acordo a imagem de Deus. Por este motivo é necessário ressaltar a diferença de אִישׁ *’ish* “homem”⁶² em contraste com אִשָּׁה *’ishsha*, “mulher”. Assim sendo, na leitura bíblica, a mulher foi criada com a mesma valia do homem como cópia física, a diferença está tão somente no sexo/gênero. Sendo assim homem e mulher são a imagem de Deus. As Escrituras informam que “Deus criou o homem à sua imagem, a imagem de Deus Ele o criou, homem e mulher Ele os criou” (*Gn* 1:27). Em *Gênesis* 2:15-17 diz que Javé tomou o homem e o colocou no jardim do Édem para o cultivar e o guardar. E Javé deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”. Laraia⁶³ comenta que é exatamente esta interdição que é rompida por Eva. A versão canônica é que a mulher assim procedeu tentada pela serpente, sob a alegação de que o consumo da fruta proibida a tornaria tão poderosa como Deus. Acreditando na pérfida serpente, Eva comeu do fruto proibido e convenceu o seu companheiro a fazer o mesmo. A maior punição por este ato de desobediência original foi a perda da imortalidade, a partir de então os homens tornaram-se mortais. No entanto, é

⁵⁹ Wolf 1974: 201 *apud* Clements 1995: 372.

⁶⁰ Coppes 1998:13 in Harris, Archer Júnior, & Waltke 1998.

⁶¹ Kirst et al 2010:3.

⁶² Coppes 1998: 13 in Harris, Archer Júnior, & Waltke 1998.

⁶³ Laraia 1997.

perceptível que depois da queda Deus distribuiu alguns outros castigos sobre a mulher, mas também não imunizou o homem de sofrimentos (*Gn* 3:16-20).

E Javé fez o homem e a mulher à sua imagem e semelhança (*Gn* 1:27). Javé deu-lhes ordem para sujeitarem e dominarem a terra (*Gn* 1:26-27). Não existe nestes versículos nenhuma referência de que um ser humano deveria em hipótese alguma dominar outro ser humano. Quando Deus pensa em criar o homem, de igual modo ele também pensa em criar a mulher e realiza o seu desejo.

Deus visa fazer da mulher uma ajudante para o homem ('ezer' עֵזֶר), uma ajudante apropriada, igual e adequada a ele (*knegdo* כְּנֶגְדּוֹ). A palavra 'ezer' עֵזֶר é, como observa Tribble⁶⁴, termo relacional e não especifica posição dentro do relacionamento. Na maioria dos casos, a palavra refere-se à Javé como ajudante do seu povo (*Ex* 18:4; *Dt* 33: 20-26; *Sl* 33:20; 70:6; 115:9ss; 146:5).

É sabido, que muitas culturas patriarcais consideravam a mulher inferior ao homem. Este acontecimento era consequência do entendimento patriarcal que vigorava na mente das pessoas daquela época e que consideravam o fato de Eva ter sido tentada pela serpente e ter caído na sua tentação (*Gn* 3:1-6). Em contrapartida, Adão, que havia recebido a ordem diretamente de Deus para não comer do fruto proibido, seguiu a sua companheira sem fazer questionamento algum, comendo também do mesmo fruto. Como se diz popularmente: “Se Eva deu mancada, Adão também deu!”.

Finalmente, *Gênesis* 3:16 não é concessão à supremacia masculina. “À mulher ele disse: “Multiplicarei as dores das tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará” Esse fato é sintoma da desordem da criação, da ruptura do relacionamento com Deus que traz em sua esteira ruptura no relacionamento humano⁶⁵.

1.9 Percepção sociocultural-religiosa

Para melhor entender o processo de desenvolvimento cultural da sociedade antiga, em que a mulher está inserida, conforme apresentada anteriormente, é preciso fazer uma análise mais próxima dessa sociedade.

⁶⁴ Tribble 1973:36 *apud* Clements 1995: 373.

⁶⁵ Evans 1983: 19ss.

Do ponto de vista histórico das religiões e das ligações religiosas e culturais desses ancestrais de Israel antes do período mosaico, podemos dizer que, nessa época, ainda não eram adoradores de Javé. A revelação se fez num determinado momento de sua vida, que ficou marcado em sua memória (*Ex 3:1ss; 6:1ss*). [...] A lembrança do Sinai, como lugar em que se dera a revelação particular de Javé, permaneceu sempre viva em Israel⁶⁶. Este é o primeiro período demarcatório para uma boa compreensão da percepção Sociocultural-Religiosa.

Segundo a narração do *Pentatêuco*, a *Torá* foi transmitida a Israel no Sinai/Horeb, tendo Moisés como mediador [...]. O fato de Israel entender o seu próprio direito não só como instituição de Deus, mas de algum modo de vinculá-lo com um determinado ponto de sua história anterior, constitui, sob o ponto de vista da história do direito e da religião, uma especificidade deste povo⁶⁷.

A religião de Israel e o *Pentatêuco* estão no deserto do Sinai. O povo de Israel os levou para a Palestina⁶⁸. O centro da relação entre Javé e o povo de Israel é o pacto da aliança: “Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo”⁶⁹. Sinais da aliança entre Javé e o seu povo esperançoso, adquiriram caráter confessional (*Ex 6:7*), é por isso que esse refrão do pacto da aliança será repetido do Sinai ao Israel de hoje. A relação nascida do Sinai, entre Javé e o povo liderado por Moisés, no essencial, não muda quando o povo se estabelece na Palestina. O *Pentatêuco* seria inexplicável sem a aliança, pois Israel é o povo da aliança. O Israel primitivo não tinha uma unidade racial; o que uniu e depois deu característica a esse povo foi a Aliança (*Ex 6:7 Jr 31:33; 32:38*). O Código da Aliança é mais antigo que o *Deuteronômio* e por isso é o código legal mais antigo do *Antigo Testamento*⁷⁰.

A restrição das mulheres do lugar público não é o desejo da sociedade israelita nesse período⁷¹; é perceptível quando se constrói o Tabernáculo, no deserto do Sinai. A mulher, marcando presença nas várias realizações de trabalhos, não é impossibilitada de freqüentá-lo, quando queria ou de alguma maneira era controlada pelos homens (*Ex 35: 22*). Os raros relatos que nos permitem entrar na intimidade de uma família israelita nos apresentam a mulher amada e escutada por seu marido, e tratada por ele como uma igual; por exemplo, a

⁶⁶ Von Rad 1986: 26-28.

⁶⁷ Crusemann 2002: 49.

⁶⁸ Bright J. *apud* Caram 2003: 129.

⁶⁹ Cf. *Ex. 6:7; Jr. 7:23; 11:4; 24:7; Ez. 11:20; 14:11; Os. 2:25*.

⁷⁰ Crusemann 2002: 159.

⁷¹ Epstein 1967:68-69 *apud* Feldman 2006: 258.

mãe de Samuel (*I Sm* 1:4-8, 22-23) e a mulher sunamita (*2 Rs* 4:8-24), pelo que não resta dúvida de que essa era a condição comum⁷².

O segundo período demarcatório, para melhor compreensão do que aqui se trata, é o que na história apresenta-se como fator decisivo para consolidação da sociedade pós-exílica, por volta da “1ª metade do I milênio a.C. Decorridos cerca de 500 anos, na época de Neemias e Esdras, inicia-se o dealbar do judaísmo”⁷³. Vale aqui ressaltar que o Judaísmo só alcançou o seu apogeu a partir do século I d.C.

Judaísmo é comumente conhecido como a religião dos Judeus, ocorrendo na História no período subsequente ao fim do exílio babilônico. De acordo com Feldman⁷⁴ nesse período constata-se uma profunda mudança nos padrões morais refletindo-se em um processo lento, mas contínuo de urbanização e de contatos com o mundo externo. Os anos no Exílio e a manutenção de uma comunidade babilônica em contato, praticamente ininterrupto com Jerusalém, alteraram os padrões e os valores. “Tudo isso altera o status feminino nesse período em que se inicia a ter uma visão da mulher como um ser tentador: esta deve ser controlada. Para prevenir riscos para a moral pública, deve ser retirada de espaços públicos”⁷⁵.

A partir do Judaísmo a concepção sobre sociedade e a figura da mulher tem nova e mais consolidada notabilidade. “O Judaísmo passa a definir para a mulher espaços privados [...], conceitos de pureza ritual, visão misógina da mulher como um ser perigoso e tentador⁷⁶ de sorte que, os moldes da formação familiar e da distribuição dos poderes são devidamente formulados. Nesse modelo o homem tem papel principal, e é visto como uma figura em que reside toda autoridade decisiva, e a mulher, em regra, por sua vez, submete-se a este sem questionar os seus desmandos, tendo um comportamento completamente submissivo, quando suas mínimas oposições representam uma afronta ao poder da figura patriarcal.

Todavia, foi nesse processo de construção social que as mulheres, em especial são objetos de ataque adquirindo progressivamente e absorvendo de maneira impositiva limitações no que toca a sua participação nas decisões tomadas dentro de sua própria casa, assim como, na religião e na sociedade pois elas viviam “segundo a tradição estabelecida por homens”⁷⁷. A partir do exílio (586-536) e as transformações sociais que se seguem acentuam um processo, lento e gradual, de exclusão das mulheres da vida pública e dos rituais religiosos praticados. A sociedade constrói concepções misóginas e excludentes que veem nas mulheres

⁷² De Vaux 2003: 63.

⁷³ Donner 1997: 488.

⁷⁴ Feldman 2006: 261.

⁷⁵ Epstein 1967:70 *apud* Feldman 2006: 262.

⁷⁶ Feldman 2006: 264.

⁷⁷ Kochmann 2005: 35.

seres humanos com funções diferentes dos homens. A estes cabem o estudo e a oração; a elas, a educação e as tarefas do lar⁷⁸. Constrói-se uma concepção de liberação das mulheres de preceitos que exigem um horário determinado. “A justificativa é que a mulher não pode acudir à sinagoga ou cumprir os rígidos preceitos de maneira adequada, se precisa alimentar as crianças e cuidar de seu bem-estar e educação”⁷⁹.

Por essa razão, é que todas as questões do poder familiar são discutidas num período anterior ao casamento, em que o pai da noiva trata com o noivo diretamente como deverão ocorrer todas as movimentações, desde a cerimônia de fato até a convivência efetivamente, sem importar, nesse caso, quais sejam os questionamentos ou a opinião da futura mulher.

1.10 Noivado

O casamento para o povo judeu é mais que um fenômeno cultural. Foi a *Bíblia* que fez com que o casamento deixasse de ser uma opção para ser um *mitsvá*: “Portanto, deixará o homem seu pai e sua mãe, e unir-se-á à sua mulher, e serão uma só carne” (*Gn 2:24*). As pessoas vivem à procura do seu par ideal, porém o judaísmo declara que é Deus quem escolhe o par para cada pessoa. O *Talmud* ensina: “Quarenta dias antes da criação de uma criança, uma voz celestial declara: essa e essa filha para esse e esse filho!”⁸⁰ Segundo essa tradição, noivo e noiva estão predestinados um ao outro. Amor à primeira vista significa, de verdade, que duas almas estão respondendo uma à outra, baseadas em um conhecimento intuitivo superior⁸¹.

Kolatch⁸² comenta que no Judaísmo o noivo e a noiva frequentemente jejuam no dia do casamento, pois casamento é uma nova fase da vida para os noivos e tornou-se tradição de modo análogo ao *Yom Kipur* (Dia do Perdão). Por isso necessário se faz, entrar nesta nova fase com jejum e orações, com intuito de obter o perdão pelos pecados anteriores. A origem do costume de jejuar no dia do próprio casamento deve ser procurada no *Talmud* de Jerusalém, em que está escrito que os pecados de um rei, um príncipe e um noivo são perdoados no dia em que eles começam suas novas vidas.

⁷⁸ Feldman 2006: 266.

⁷⁹ Kaufman 1995 *apud* Feldman 2006: 266.

⁸⁰ *Talmud Sotá*, 2a *apud* Blech 2004: 219.

⁸¹ Blech 2004: 219.

⁸² Kolatch 2003: 37.

Em certas comunidades, o noivo e a noiva jejuam no dia do casamento, enquanto em outras só o noivo segue este costume. Alguns judeus crêem que, se não fosse obrigado a jejuar, o noivo poderia se reunir com seus amigos na celebração pré-nupcial e se embriagar, o que o deixaria em más condições para efetuar as formalidades legais envolvidas na cerimônia de casamento. Não se exige que a noiva jejue, pois é considerado pouco provável que as amigas da noiva consumam, ou a induzam a consumir bebidas alcoólicas. Se a cerimônia for realizada à noite, o jejum é interrompido quando as primeiras estrelas aparecem.⁸³

Em muitas cerimônias de casamento, a noiva, seguida por seus parentes, anda em volta do noivo. Embora muitas interpretações tenham sido formuladas, a origem das voltas que a noiva dá em torno do noivo, durante a cerimônia do casamento, provavelmente se baseia na crença de que maus espíritos tentam negar aos recém-casados a realização que eles buscam.⁸⁴ A noiva, ao dar sete voltas em torno do noivo, ou três voltas, como é costume em certas comunidades, protege o marido dos demônios designados para lhe causar dano (os demônios não conseguem penetrar em círculos). Durante a cerimônia do casamento a noiva fica à direita do noivo e bebe-se de duas taças de vinha distintas. De acordo com uma das interpretações, os dois copos simbolizam a alegria e a tristeza que o casal poderá encontrar durante a vida. Durante a cerimônia nupcial o anel é colocado no dedo indicador da mão direita da noiva. O dedo indicador da mão direita, usado para apontar, é o dedo mais proeminente. O anel é colocado neste dedo para que as testemunhas da cerimônia possam ver muito claramente que o noivo está colocando um anel no dedo da noiva. Depois da cerimônia, o anel é transferido para o tradicional quarto dedo da mão esquerda (isto é baseado numa antiga crença de que uma veia corre diretamente daquele dedo até o coração)⁸⁵.

1.11 Casamento

Como já exposto nas linhas anteriores, a sociedade dos tempos bíblicos era patriarcal, ainda que muitos maridos não se comportassem como um patriarca. É visível nos escritos mais antigos, que se pensava que o ofício da mulher era assistir ao homem. A partir do momento em que a mulher era dada em laços matrimoniais, sua posição era ser posse do seu marido. No livro do *Gênesis* está escrito, que Jacob amava a Raquel a ponto de desejá-la

⁸³ Kolatch 2003: 37.

⁸⁴ Kolatch 2003: 42.

⁸⁵ Kolatch 2003: 42-46.

como esposa, no entanto, para ele se casar com ela, foi necessário que ele a comprasse nas mãos de seu pai Labão, o qual lhe vendera por sete anos de trabalho (*Gn* 29:18).

No Judaísmo, o casamento sempre foi observado como uma ordenança de Deus, como uma instituição divina desde o livro que enfatiza a criação, ele foi tido como uma determinação sagrada entre homem e mulher, tendo Deus como mediador. No judaísmo, o matrimônio é uma demonstração do cumprimento do plano de Deus, para a reprodução da raça humana: “[...] Sede fecundos, e multiplicai-vos, enchei a terra [...]” (*Gn* 1:28). A realização deste mandamento era tão importante para assegurar a descendência e a continuidade da comunidade, que um homem recém-casado não sairia à guerra, nem lhe era imposto qualquer encargo; por um ano ficaria livre em sua casa para promover felicidade à mulher que a tomou para ser a sua esposa (*Dt* 24:5). O Judaísmo considera o matrimônio como de fundamental importância para a continuação da descendência, assim como para uma convivência salutar e um remédio para a solidão.

1.11.1 Direitos limitados da mulher casada

As mulheres na Antiguidade, mesmo quando dadas em casamento a um homem, tinham seus direitos discutidos sem seu efetivo consentimento, submetendo-se ao homem sem questionar seu comportamento, nem seus afazeres, uma vez que, seu casamento era feito mediante acordo entre o pai e o futuro marido (*Gn* 29:15-28), ou ainda mediante o servo mais próximo do pai do futuro marido e um parente mais próximo da moça (*Gn* 24:1-4; 60-61)⁸⁶. Inclusive era discutido o preço do *mohar* com os pais no momento do noivado e sem dúvida era entregue imediatamente se – como era o costume – fosse pago em dinheiro⁸⁷. Isso era concebido como instrumento cirúrgico para que não houvesse dissensões e desmandos por parte da mulher, já que tudo era previamente acordado e decidido. Ela era vista em primeiro lugar como um ser sexual, não como companheira e ajudadora que completava o homem. Ela pertencia ao marido. Aos olhos dos homens, uma moça tinha o valor reprodutor. Antes do casamento, o pai era seu amo. Depois de casada, era o marido. Com a morte do marido, ela caía sob a tutela do filho mais velho. Desta forma a mulher só gozava de certa consideração como mãe se desse à luz a filhos homens. O status prático da mulher era digno

⁸⁶ Cf. Champlin 2001a: 161.

⁸⁷ De Vaux 2003: 55.

particularmente no lar. E juntamente com o marido a mulher tinha o encargo do ensino das crianças (*Pv* 1-8)⁸⁸.

No judaísmo, a subordinação da mulher era visível. Com isso há uma observância de que a mulher estava submetida à opressão e a exploração, pois, ela era tratada como mercadoria, uma pessoa totalmente sem voz mediante ao patriarcalismo que prevalecia naquela época.

1.11.2 Legislação

Segundo Mendelsohn, a mulher judia, de acordo com a lei apresenta um quadro deprimente da sua posição⁸⁹. Uma mulher deveria ser virgem ao se casar pela primeira vez. Se fosse descoberto que ela não era mais virgem, deveria ser apedrejada até a morte por ter trazido desgraça à casa de seu pai (*Dt* 22:20-21). Esta é a lei que contextualiza o episódio da jovem Susana, narrado em *Dn* 13:1-64. Susana, filha de Helcias, era uma mulher muito bela e delicada, temente a Deus e educada na lei de Moisés. Ela estava desposada com Joaquim, um homem ilustre e muito rico, e foi abordada por dois anciãos que, designados juízes do povo, julgava as questões na casa de Joaquim. Eles observaram que, diariamente, Susana ia passear no jardim anexo à casa do seu esposo, e começaram a desejá-la. Eles pretendiam se aproveitar da mulher, arrebatando-a ao seu marido, desonrando-a⁹⁰. Certo dia, os dois cercaram Susana no jardim e lhe propuseram: “As portas do jardim estão fechadas, ninguém nos vê, e nós te desejamos. Por isso, consente e deita-te conosco! Se recusares, testemunharemos contra ti que um moço esteve contigo [...]” (*Dn* 13:21). A jovem, preferindo não pecar diante do Senhor, começou a gritar como determinava a Lei:

Se uma virgem prometida em casamento a um homem for seduzida ou forçada por outro homem e o incidente ocorrer em uma cidade, tanto o homem quanto a mulher deveriam ser apedrejados até a morte: a mulher por não ter gritado por ajuda; o homem por ter tido relações com a mulher de outro homem. Se o incidente ocorrer no campo, somente o homem deveria ser apedrejado porque não haveria ninguém para socorrer a mulher (*Dt* 22:23-7).

Ao mesmo tempo, os anciãos gritaram e acusaram injustamente Susana apresentando a sua versão dos fatos. No dia seguinte, durante o julgamento desonesto, “ela, chorando,

⁸⁸ Lachler 1987: 26.

⁸⁹ Mendelsohn 1948: 11.

⁹⁰ Sicre Diaz & Alonso Schökel 1980: 1341.

olhava para o céu, porque o seu coração tinha confiança no Senhor” (*Dn 13:35*). Ao final do julgamento, ela foi considerada ré de morte por toda assembleia que acreditou nos dois anciãos, mas Susana clamou em alta voz e o Senhor, ouvindo a sua prece suscitou o espírito do jovem adolescente Daniel que ergueu a voz diante de todo o povo para que o julgamento fosse retomado e, fazendo com que os anciãos caíssem em contradição em seus testemunhos, reverteu a situação. Os anciãos foram mortos e o sangue inocente foi poupado. Susana é figura da mulher que luta não apenas para cumprir a lei, mas para defender sua dignidade e seus direitos. Não tendo voz na estrutura patriarcal diante de dois homens que são anciãos e juízes do povo, ela não teme testemunhar sua inocência no silêncio, mas espera por Javé que em sua justiça salva àqueles que nele confiam.

Uma das leis mais marcantes e que evidencia fortemente a importância do patriarcalismo era a lei matrimonial do levirato, que se encontra na *Bíblia* no episódio de Tamar e os filhos de Judá (*Gn 38*). Se um marido morresse sem filhos, sua viúva não poderia casar-se novamente fora da família. Um dos irmãos dele tinha que se casar com ela, o primogênito deles receberia o nome do marido morto para que "seu nome não fosse apagado de Israel" (*Dt 25:5-6*).⁹¹ Nesse sentido, a mulher era obrigada a submeter-se à essa lei, suportando sexualmente e convivendo com um homem que ela talvez não o desejasse (cunhado), mas que era forçada a estabelecer relacionamento conjugal com ele a fim de gerar descendência para o seu falecido marido.

Os desejos sexuais fazem parte do ser humano, no entanto, no judaísmo havia regras para que o ato sexual acontecesse. A primeira regra era que para se manter relações sexuais a mulher deveria se casar, e virgem (*Gn 2:24; Dt 22:20-21*). Essa lei era exigida apenas da mulher, fato em que mais uma vez evidencia o forte patriarcalismo que vigorava em Israel.

1.11.3 Divórcio

Examinando a cultura judaica antiga é fácil perceber que em nenhuma parte dessa cultura a distinção dos gêneros e os limites estabelecidos da liberdade da mulher é percebida com mais força do que na temática do divórcio. Em nenhum momento ou circunstância a mulher poderia pedir divórcio do seu esposo⁹²; em contrapartida, o esposo possuía o direito de divorciar-se da sua esposa em qualquer momento e por qualquer razão (*Dt 24:1*)⁹³. Todavia, a

⁹¹ Para o Patriarcalismo a família era a célula fundamental da sociedade.

⁹² De Vaux 2003: 58.

⁹³ De Vaux 2003: 57.

contudente objeção ao divórcio manifesta em *Malaquias* (2:14-16), e a exaltação do casamento em *Provérbios* (5:15-19), e em *Eclesiastes* (9: 9) não apoiam esse direito que a cultura estabeleceu para o homem.

O significativo contraste no procedimento legal entre casos de divórcio e de adultério é exposto por Philips⁹⁴. O divórcio, uma vez que era improvável fosse causa de desordem na comunidade, considerava-se como assunto privado e integrava a lei familiar. O marido tinha o direito de agir independentemente da comunidade, e a reunião para terminar um casamento era realizada privadamente no lar (*Os* 2:4ss) e não no tribunal, como se supõe amiúde. Esta assembléia era efetuada por pronunciamento pelo marido da fórmula do divórcio. A esposa divorciada normalmente retornava para a casa do pai. Quando o adultério era o motivo do divórcio, um rito de desnudação pode ter precedido à expulsão do lar, como sinal de que a mulher agiu com imprudência no casamento e que o marido estava desobrigado de toda e qualquer responsabilidade para com ela (*Os* 2:12; *Jr* 13:26s; *Ez* 16:37ss; 23:10-29)⁹⁵. Tinha que ser dada prova de que o casamento terminava por documento de divórcio (*seper keritut*) para que a mulher pudesse casar-se de novo sem incorrer em adultério (*Dt* 24:1-3; *Jr* 3: 8; *Is* 50:1). Philips acrescenta que ao invés do procedimento do divórcio, o adultério considerava-se crime e não assunto particular.⁹⁶

Na *Bíblia*, a primeira referência ao divórcio encontra-se em *Deuteronômio* 24:1: “Quando um homem tomar uma mulher e se casar com ela, e se ela não for agradável aos seus olhos, por haver achado nela alguma coisa indecente, escrever-lhe-á uma carta de divórcio, e a dará em sua mão, e a despedirá de sua casa.” De acordo com a *Torá*, o direito de conceder um divórcio pertence ao homem, não à mulher.

O divórcio é desencorajado no Judaísmo. O Judaísmo vê o divórcio de modo desfavorável. Os rabinos do *Talmud* consideram o casamento um contrato sagrado e sua dissolução um ato profano. Eles citam o profeta Malaquias: “O Eterno foi testemunha entre tu e tua esposa de sua juventude, contra quem você lidou de modo traiçoeiro, pois ela é companheira, a esposa de sua aliança”.

A *Bíblia* em *Deuteronômio* 24:1 fala somente de um homem se divorciando de sua esposa. Esta foi à base para a lei que facultava ao marido iniciar a ação de divórcio, mesmo sem o consentimento da esposa. Cerca de mil anos atrás, Rabenu Guershon ben lehuda (965-1028), uma autoridade rabínica muito respeitada, determinou que não se permitiria mais que

⁹⁴ Philips 1973: 350 *apud* Clementes 1995: 369.

⁹⁵ Gordon 1936: 277ss e Neufeld 1944: 166 *apud* Clementes 1995: 369.

⁹⁶ Philips 1973: 353ss e Philips: 1981: 3ss *apud* Clementes 1995: 369.

um homem se divorciasse de sua esposa sem o seu consentimento⁹⁷. Esta decisão (*tacaná*) foi aceita como obrigatória pelo judaísmo europeu. Um tribunal religioso judaico pode compelir o marido a conceder o divórcio quando houver uma causa justa, como no caso do marido que se recusa a manter relações conjugais, ou não cuida adequadamente do sustento dela, quando é infiel, quando bate na esposa, quando ele possui uma doença repugnante (lepra, por exemplo)⁹⁸.

O terceiro período demarcatório é definido pelo Cristianismo, quando ocorre uma mudança no tocante ao olhar sobre a mulher, tendo como figura decisiva para a quebra de um amontoado de paradigmas que colocavam a mulher em uma situação de desfavor completo diante dos homens, desde o espaço familiar, alcançando o espaço social e religioso, pondo sobre a mulher uma demanda de obrigações e limitações exacerbadas.

Mais à frente dedicar-se-á maior esforço para a exposição desse último período, como parte importante e imprescindível à compreensão do que se busca expor com clareza durante todo este trabalho científico.

1.12 A mulher na sociedade e na família

De acordo com o regime social dessa época, a mulher deveria corresponder incondicionalmente às expectativas masculinas e em troca receber proteção e sustento. Portanto, a mulher ideal deveria ser dócil e frágil para pertencer a um homem. O patriarcado determinou que mulheres fossem socialmente inferiores e, portanto, deveriam ser submissas aos homens, e estes superiores, dominadores. A ideologia patriarcal colocou em oposição homens e mulheres, fundamentando-se na divisão sexual das tarefas e no controle da sexualidade feminina⁹⁹. Nesse sistema patriarcal, as mulheres nasciam com o destino traçado,

⁹⁷ Kolatch 2003: 50.

⁹⁸ Kolatch 2003: 50.

⁹⁹ A data precisa da era patriarcal é difícil de determinar, porém existem alguns fatos que cobrem essa era. A era patriarcal que cobre as vidas de Abraão, Isaque e Jacob (entre 1900 e 1600 a.C.), é apresentada na *Bíblia* como uma época em que a vida urbana aparece paralelamente à vida nômade ou semi-nômade. Entre as aldeias que a arqueologia demonstra terem sido ocupadas naquele tempo, e que figuram nos relatos bíblicos sobre os patriarcas, revestem-se de interesse especial Ur (*Gn* 11:31-32; 12:4-5; 27:43; 28:10; 29:4), Naor (*Gn* 24:10), e Siquém (*Gn* 12:6; 33:18); existem outras tais como Gerar (*Gn* 20:1-6, etc.), Hebrom (*Gn* 13:18; 23:2-19; 35:27), Sodoma e Gomorra (*Gn* 13:12; 19:1ss). Algumas dessas talvez tivessem sido vilas, mas outras eram aldeias muradas. Em algumas passagens são dadas listas de cidades, como por exemplo, Asterote-Carnaim, Cão e Savé-Quiriataim, cidades ao longo da estrada palmilhada pelos reis invasores do oriente (*Gn* 14:5); as cidades da planície *Gn* 13:12; 19:25-29); as cidades que Jacob atravessou em seu caminho de volta a Betel *Gn* 35:5), e aldeias do Egito (*Gn* 41:35-48; 47:21). É claro que da Mesopotâmia ao Egito havia centros populados tanto pequenos como grandes. Na própria Palestina a maioria das cidades se confinava às terras baixas ou às beiras dos

as jovens eram educadas para corresponder aos respectivos papéis de esposas zelosas, boas donas de casa e mães dedicadas em tempo integral¹⁰⁰.

Contudo, conforme já observado, a mulher nem sempre se sujeitou a esse *modus vivendi*. Algumas mulheres aparecem na *Bíblia* com comportamento e atuação diferentes, pois elas se apresentam tomando decisões, mesmo numa cultura patriarcal, uma vez que, o próprio ordenamento legalista não punha freios a essas mulheres, visto que elas não temem o enfrentamento dessas questões. As tarefas de casa não são as únicas formas de participação da mulher no período patriarcal.

O que se tem em todo pano de fundo da História é que a família está baseada na instituição do patriarcado. O pai tem autoridade absoluta, tem poder de vida e morte sobre seus filhos e filhas; define seu destino e pode puni-los caso se revoltam e desobedeçam às ordens do patriarca e, no caso das filhas, até vendê-las como concubinas¹⁰¹. A posição da mulher judia, de acordo a lei, não é das melhores. Não podia abandonar seu marido, designado como *Ba'al* (palavra hebraica que significa “senhor”), seu amo e senhor, também o chamava *adôn*, “senhor”¹⁰². Tal imposição criava um juízo de valor, oprimindo a mulher e obrigando-a, muitas vezes, a se sujeitar a um relacionamento infeliz, pois não podia operar sua vontade de dissolver a relação, sem que o homem mesmo quisesse fazer assim. A poligamia era aceita¹⁰³. A lei da *Bíblia* e a cultura do momento acolhiam a poligamia (*Dt 21: 15*).

Às vezes, o papel da mulher era apenas conceber, pois todo judeu desejava ter pelo menos um filho para que ele desse seguimento à sua genealogia; sem necessariamente importar-se com a idéia de que a mulher precisava ser amada. Quando nascia um menino, ambos os pais pronunciavam uma ação de graças¹⁰⁴.

Era de suma importância para um judeu contemplar um filho, “varão”, nas mãos, pois pelo fato de a cultura ser de estrutura patriarcal, os filhos eram mais valorizados ao passo que as filhas não possuíam o mesmo valor. Isso trouxe muitos sofrimentos para muitas mulheres. É de se perceber, no texto bíblico, que muitas mulheres casadas sofriam, porque eram estéreis, outras porque pariam apenas meninas, ao ponto de algumas fazerem votos

caminhos principais. Fora das áreas povoadas, os semi-nômades se locomoviam à vontade com seus rebanhos. Durante a maior parte de sua vida, os patriarcas parecem ter pertencido a essa classe, desde que Abraão migrou de Ur com seu pai (*Gn 12:5*), até o dia da migração de Jacob para o Egito (*Gn 46*). Cf. Douglas 2005: 1213-1215.

¹⁰⁰ Rocha 2009: 17-18.

¹⁰¹ Baron 1968: 131 *apud* Feldman 2006: 7.

¹⁰² De Vaux 2003: 62.

¹⁰³ Heaton 1965: 61-63 *apud* Feldman 2006: 257.

¹⁰⁴ Kolatch 2003: 316.

extremos a Deus, como aconteceu com Ana em *1 Sm* 1:11 “[...], mas à tua serva deres um filho homem, ao Senhor o darei todos os dias da sua vida, e sobre a sua cabeça não passará navalha”.

No livro de *Deuterônômio* o marido possuía o direito de dar carta de divórcio a sua esposa. Todavia, as mulheres não possuíam esse mesmo direito (*Dt* 24:1-4). A poligamia era para os homens de posses, sendo que, geralmente, alguns possuíam no máximo duas mulheres, o que se constituía numa bigamia. A bigamia, a poligamia e o concubinato se instalaram em Israel, apesar de não haver na legislação de Moisés uma lei que desse esse direito ao homem de possuir várias mulheres.

Claude Lévi-Strauss¹⁰⁵ ressalta que o fraco volume da unidade social nas sociedades mais primitivas explica perfeitamente que a monogamia não constitui regra geral. A tendência polígama profunda, cuja existência pode ser admitida em todos os homens, faz aparecer sempre insuficiente o número de mulheres para eles.

O casamento, na maioria das sociedades primitivas, apresenta uma importância completamente diferente, não erótica, mas econômica. A situação é inteiramente diversa nos grupos onde a satisfação das necessidades econômicas repousa inteiramente sobre a sociedade conjugal e sobre a divisão do trabalho entre os sexos. Não somente o homem e a mulher não têm a mesma especialização técnica, dependendo, portanto, um do outro para a fabricação dos objetos necessários às tarefas cotidianas, mas dedicam-se à produção de tipos diferentes de alimentos. Uma alimentação completa, e sobretudo regular, depende, por conseguinte, desta verdadeira "cooperativa de produção" que constitui uma família. "Quanto mais mulheres há, mais há o que comer"¹⁰⁶.

No que se refere às relações entre parentes próximos, Lévi-Strauss busca distinguir o estado de natureza e o estado sócio-cultural, um trabalho ardoroso, porque esses dois âmbitos existem em profunda interação, todavia, ele apresenta a proibição do incesto como “el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural”¹⁰⁷. Após ter tentado analisar isoladamente um ser humano, método que ele percebe falho, e depois de ter contraposto o comportamento animal dos macacos antropóides e o comportamento humano, ele conclui que,

la prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que ‘reconocimos los atributos

¹⁰⁵ Lévi-Strauss 1982: 77-78.

¹⁰⁶ Lévi-Strauss 1982: 78-79.

¹⁰⁷ Lévi-Strauss 1969: 41.

contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad. No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo [...]¹⁰⁸.

Portanto, a proibição do incesto é o ponto de encontro entre a natureza, com seu caráter universal, e as diversas culturas com suas normas legais, já que a grande questão em torno dele é o fato de todas as culturas aplicarem algum tipo de proibição, conferindo-lhe um caráter de universalidade. Para Lévi-Strauss¹⁰⁹ “la prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones”.

No que se refere à autonomia na família, ao longo de toda a sua vida, a mulher não a possuía. O fato do pai ser o cabeça legal da família e de que toda mulher sempre estava sob a autoridade de algum homem, primeiro seu pai e depois de seu marido,¹¹⁰ talvez seja a chave para o modo pelo qual as mulheres judias eram tratadas¹¹¹.

Desta forma, a mulher era tida como um ser coisificado, pois vivia em submissão e a serviço de algum homem, fosse este o seu pai ou o seu marido. A mulher não passava de um ser passivo. As suas mais importantes virtudes deveriam ser a obediência, e a submissão ao homem, para que ela fosse bem avaliada pela cultura. Caio Fábio explica que a mulher tem uma grande participação na história da humanidade [...], todavia, elas viviam da forma como se diziam que tinha que viver¹¹².

A mulher no decorrer da história da humanidade, foi espoliada e reduzida a um papel de inferioridade em relação ao homem. Muitas vezes nos parece que as mulheres eram realmente consideradas como um objeto, e que somente às vezes eram consideradas como um ser humano. D. R. Mace, por outro lado, acha que elas realmente eram consideradas como pessoas, mas que apenas ocasionalmente ficavam rebaixadas ao nível de bens móveis¹¹³. Ele acha que são dois os fatores principais que influenciavam esta situação. Primeiro, que a falta de distinção entre as esposas, as escravas e as concubinas, levou a um rebaixamento do *status* das mulheres em geral. As esposas “podiam recorrer as suas próprias famílias para

¹⁰⁸ Lévi-Strauss 1969: 42.

¹⁰⁹ Lévi-Strauss 1969: 43.

¹¹⁰ A realidade de mulheres viúvas na solitude como Rute e Noemi significa que tinha restrições à regra e isto demonstra o risco de tentarmos descobrir um quadro muito sólido da vida do Antigo Testamento. Sempre há aquelas pessoas que não se deixaram levar pelo padrão geral.

¹¹¹ Evans 1986: 20.

¹¹² Fábio Filho 1996: 7.

¹¹³ Mace 1953: 184-186.

compensações” e tinham certos direitos legais. As escravas tinham pouquíssimos direitos e as concubinas eram mais que escravas, mas menos que esposas. Assim a esposa acabava sendo tratada como uma escrava e vice-versa¹¹⁴.

Em segundo lugar, Mace não vê uma diferença explícita entre a autoridade do marido ou do pai, e seus direitos de propriedade, o que leva novamente à confusão de atitudes. A mulher no que diz respeito à sua sexualidade, era propriedade do marido, razão por que as leis do adultério e do divórcio estavam na categoria das leis de propriedade, mas sua pessoa continuava lhe pertencendo. Até onde se considerava o seu sexo, ela era propriedade do marido. Mas a sua pessoa não era propriedade dele e podia realmente se colocar como sua igual¹¹⁵.

No Antigo Israel as mulheres não tinham uma vida fácil e perfeita. No entanto, Israel possuía algumas leis para proteger a mulher, seus direitos e liberdade (*Dt* 21:10-14; 22:13-28)¹¹⁶. As mulheres judias tinham direitos, bem como alguma liberdade, atividades variadas e algumas até possuíram uma posição social elevada. Mas de um modo geral a maioria delas administrava as casas e cuidava do marido e dos filhos.

Embora na *Bíblia* muitas mulheres, como Míriam, Ester, Rute, Débora, e Hulda, apareçam como heroínas, seu número é bem menor do que o dos heróis mencionados. Há aqueles que sustentam que esta diferença poderia ser devida ao fato de os judeus serem parte da sociedade do Antigo Oriente próximo, onde os homens eram geralmente encarados como mais importantes do que as mulheres, e a interpretação dada em certos casos pelos homens as leis e conceitos expressos na *Bíblia* devem ser compreendidos neste contexto. Os homens eram herdeiros das propriedades, as mulheres, salvo raras exceções, não. Se a mulher se casasse com um homem de outra tribo, ela se tornava membro da tribo do marido. A discussão sobre o princípio da residência muito bem colocada por Lévi-Strauss, no caso era (avuncolocal¹¹⁷ ou patrilocal)¹¹⁸. Como exemplo temos a história de Jacob no livro do *Gênesis* a partir do capítulo 25. Enquanto, para Labão, Jacob está fugindo da sua casa e da sua família, Jacob considera o tempo passado com Labão como afastado de sua verdadeira casa na terra de seu próprio pai¹¹⁹. É nesse sentido que o episódio entre Labão e Jacob ressalta a estrutura que Lévi Strauss descreveu como a unidade básica do parentesco. A relação

¹¹⁴ A preocupação que Sara teve em relação a Agar, em *Gênesis* 16: 4-6, faz lógica nesta colocação.

¹¹⁵ Mace 1953: 191.

¹¹⁶ *A Bíblia da Mulher: leitura, devocional, estudo*, 2003: X. Tradução João Ferreira de Almeida.

¹¹⁷ É uma estrutura de troca familiar, que está na base do casamento ou seja: nos casamentos de primos cruzados. Cf. Lévi- Strauss 1982: 476.

¹¹⁸ É a residência do pai quem determina a residência da família. Cf. Lévi- Strauss 1982: 202.

¹¹⁹ Início da residência patrilocal estabelecida no sistema patriarcal.

avuncular seria a chave para um átomo de parentesco mais abrangente, uma vez que essas três necessidades são encontradas no somatório das relações envolvidas na relação entre sobrinho e irmão da mãe¹²⁰. A relação avuncular não ocorre, na narrativa, por acaso na geração de Jacob. É nessa geração que um sistema mais completo e “adequado” de relações de parentesco é articulada¹²¹.

No Antigo Israel, o testemunho de uma mulher nem sempre tinha o mesmo peso que o do homem, salvo em certos casos especiais como o da *aguná*¹²². Podemos assumir que a inelegibilidade da mulher como testemunha, na maioria dos casos, era devida ao facto de o seu dever para com o lar e a família vinha em primeiro lugar, e isto iria trazer conflitos com seu trabalho como testemunha ou juíza¹²³.

Dado a posição subordinada da esposa, seu verdadeiro estatuto dentro da família e a maneira pela qual era tratada variavam. Como Vos destaca, não havia regras delineando a subordinação das esposas; em parte alguma esposa é instruída a honrar ou obedecer ao seu marido, não há regulamentos para lidar com a esposa desobediente, como acontecia com os filhos¹²⁴. Contudo, mesmo não havendo leis para que a mulher fosse submissa ao seu marido, na sua maioria, elas acreditavam na sua submissão.

Contudo, embora a estrutura patriarcal fosse muito forte, a liderança feminina dentro de uma família não era desconhecida. A mulher sunamita, em *2 Reis* 4, não hesitou de forma alguma em tomar posse do comando de sua família, nem Abigail, em *1 Sm* 25:18ss, tampouco Sara em *Gn* 21:12. A *Bíblia* revela que outrora as mulheres foram consideradas como estando à altura dos homens antes que se sujeitassem a eles¹²⁵. Não é desconhecido que no Antigo Israel houve mulheres que lideraram não somente as suas famílias, como também alcançaram grandes postos sociais (*Jz* 4:4; 5:7), todavia o percentual era muito baixo em relação a ocupações sociais e às famílias lideradas pelos maridos.

Há muitas referências de que uma mulher casada também era respeitada como uma personalidade em si mesma. *Provérbios* 31:10-31 descreve a mulher como sócia de confiança de seu esposo, ela tem a missão singular no seu comando, que se vai além da sua moradia até a gestão de suas terras e negociações no comércio.

¹²⁰ Chwartz 2004: 226.

¹²¹ Oden Jr. Jacob as Father, Husband and Nephew. *Journal of Biblical Studies*, v. 102, nº 2: 202-3 *apud* Chwartz 2004: 226.

¹²² *Sotá* 47b assinala que as mulheres não estão aptas para participarem no tribunal para testemunhar ou serem juízas.

¹²³ Kolatch 2003: 315-316.

¹²⁴ Vos 1968: 46.

¹²⁵ Baldock 2009: 7.

Quem encontrará a mulher talentosa?
Vale muito mais do que pérolas.
Nela confia o seu marido,
E a ele não faltam riquezas.
Traz-lhe a felicidade, não a desgraça,
Todos os dias de sua vida.
Adquire a lã e o linho, e trabalha com mãos hábeis.
É como a neve mercante,
Que importa de longe o grão.
Noite ainda, se levanta,
Para alimentar os criados. E dá ordens ás criadas.
Examina um terreno e o compra,
Com o que ganha com as mãos planta uma vinha.
Cinge a cintura com firmeza,
E emprega a força dos braços.
Sabe que os negócios vão bem,
E de noite sua lâmpada não se apaga.
Lança a mão ao fuso,
E os dedos pegam a roca.
Estende a mão ao pobre,
E ajuda o indigente.
Se neva, não teme pela casa,
Porque, todos os criados vestem roupas forradas.
Tece roupas para o seu uso,
e, veste-se de linho e púrpura.
Na praça o seu marido é respeitado,
quando está entre os anciãos da cidade.
Tece panos para vender, e negocia cinturões.
Está vestida de forças e dignidade,
E sorri diante do futuro
Abre a boca com sabedoria,
e sua língua ensina com bondade.
Vigia o comportamento dos criados, e não come pão no ócio.
Seus filhos levantam-se para saudá-la,
seu marido canta-lhe louvores:
“Muitas mulheres ajuntaram riquezas,
tu, porém, ultrapassa a todas.”
Enganosa é a graça, fugaz a formosura!
A mulher que teme Iahweh merece louvor!
Dai-lhe parte do fruto de suas mãos,
E nas portas louvem-na suas obras (*Pv* 31:10-31).

Este texto descreve um ideal e não uma situação real; contudo, é interessante observar o quanto este quadro ideal difere do estereótipo da feminilidade geralmente aceite no Antigo Testamento¹²⁶.

Apesar de a cultura de Israel ser androcêntrica, havia certas decisões que dignificavam e protegiam a condição feminina, no entanto, mesmo havendo tais decisões, o modelo da mulher de *Provérbios* 31 estava muito longe da realidade desse lugar.

¹²⁶ Evans 1986: 21.

É possível encontrar no Próximo Oriente Antigo em geral direitos que propiciam às mulheres mais do que em Israel, especificamente O *Código de Hamurabi* concedia às mulheres receber patrimônio correspondente a seus irmãos. É destacado que as mulheres em Israel, como as crianças e os escravos, não possuíam estes mesmos direitos assim como não podiam tomar decisões morais¹²⁷.

Enquanto o *Código de Hamurabi* concedesse estes benefícios às mulheres do Antigo Oriente, como antes dito, em Israel essa lei não existia.

De fato, que a mulher judia não tinha uma vida muito fácil, mas também não era difícil ao extremo. Em Israel toda criança ao completar 6 anos de idade era destinada à escola para estudar a *Torá*¹²⁸, fosse esta criança menino ou menina, ambos estudavam e ao completar a idade de 13 anos e um dia o menino e 12 anos e um dia a menina, prestavam exame e logo após esse exame meninos e meninas tornavam-se membros maduros da comunidade de Israel. Recebendo o menino o título de *Bar Mitzvá* בר מצוה, "filho do mandamento" e a menina *Bat Mitzvá* בת מצוה, "filha do mandamento"¹²⁹.

As mulheres judias tinham seus direitos, tanto legais como econômicos, mas estes direitos "eram garantidos e resguardados para elas, não por elas mesmas, mas pelos homens sob cuja autoridade elas se encontravam no momento"¹³⁰.

Nesse sentido, é fácil entender porque mulheres que não tinham família para salvaguardar seus direitos, como as viúvas com filhos pequenos, estavam sob a proteção especial de Javé; uma vez que essas mulheres se subordinavam aos seus maridos, sendo consideradas, principalmente, como procriadoras, ou, quando muito, donas-de-casa, mas em alguns casos, às vezes chegavam a serem reconhecidas como companheiras e sócias, não sendo impossível, nesses casos, que alcançassem esferas mais amplas de interesses e trabalho.

Entretanto, não se pode negar, que na sociedade daquela época, a maneira como uma mulher era tratada, e o tipo de vida que levava, dependia principalmente da atitude do seu marido e da posição dele na sociedade¹³¹. Todavia, algumas mulheres dos tempos bíblicos procuraram atingir posições proeminentes fora de suas casas e de suas famílias. Tais atitudes não eram comuns, mas as que se ousaram a fazer alcançaram um lugar mais excelente na história do seu povo, de modo que, algumas equiparavam-se aos homens, ao prestígio de

¹²⁷ Mackenzie 1984: 228.

¹²⁸ Kivitz 2012: 7.

¹²⁹ Cf. Moyse 2006.

¹³⁰ Mace 1953: 189.

¹³¹ Evans 1986: 22.

alguns, a saber: Ester (*Est* 2:17) e Débora (*Jz* 4:4), de acordo com as fontes do Antigo Testamento. Dentre aquelas que o fizeram, um pequeno número conseguiu atingir um grau de reconhecimento público¹³².

1.13 A mulher no culto da comunidade religiosa

“Bendito sejas, [...] que não me fizeste mulher”. (Trecho das bênçãos matutinas da reza diária)¹³³. “Deus criou o homem à Sua imagem, a imagem de Deus ele o criou homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou [...]” (*Gn* 1:27-28).

O trecho acima citado, que se refere às bênçãos matinais, possivelmente pode ter sido compilado por Esdras e seus escribas no período pós-exílico, por volta do séc. VI a.C. Este reflete ainda a visão do período anterior ao Judaísmo. Essas orações/bênçãos são recitadas diariamente, na oração matinal (*Shacharit*), em comunidades ortodoxas, sendo precedidas de duas orações em que os crentes afirmam os agradecimentos a Deus por não ter nascido idólatras e nem escravos. Dessa forma, se compara de maneira indireta e simbólica a mulher com os idólatras e com os escravos. Isso gerou muita polêmica entre os sábios, pois, pela visão humanista do judaísmo, os ateus, os idólatras e os escravos seriam criaturas de Deus¹³⁴.

O agradecimento do homem elevado a Deus por não ter nascido mulher, vale-se do fato de que o homem judeu podia gozar de um privilégio, do qual a mulher, o escravo e o idólatra eram excluída (os), restando a estes apenas o acesso aos preceitos negativos da *Torá*, afastados completamente de todos os preceitos positivos¹³⁵.

Nenhuma das três categorias é obrigada a cumprir os 613 preceitos (*mitsvót מצוות*). De acordo com o *Talmud*, as mulheres estão dispensadas de rezar o *Shemá* e de pôr *tefilim*, mas não de recitar a *Tefilá* ou de instalar *mezuzót* nas portas de seus lares, ou de dizer a Oração de Graças Após as Refeições.¹³⁶

Os homens contam com parte do *minián*¹³⁷. A lei judaica não obriga as mulheres a assistir os ofícios públicos nem as conta como parte do *minián*¹³⁸. A exclusão das mulheres

¹³² Brenner 2001: 12.

¹³³ Kolatch 2003: 318.

¹³⁴ Feldman 2006: 252.

¹³⁵ Feldman 2006: 253.

¹³⁶ *Mishná* Berachót 3:3 (20a) *apud* Kolatch 2003: 315.

¹³⁷ *Quorum* de dez judeus adultos destinados para realizar certas orações.

¹³⁸ Kolatch 2003: 316.

desse privilégio estava baseada na premissa rabínica de que os homens e as mulheres desempenhavam, no cotidiano, papéis diferentes, embora complementares¹³⁹. Assim, o homem deveria ser o provedor do sustento e preservador ativo da *Torá* e dos valores religiosos; a mulher seria a preservadora do lar, cuidando dos filhos e de sua educação, dos alimentos e das roupas; livre dos deveres árduos dos preceitos positivos, as mulheres cuidariam das árduas e sagradas tarefas do lar e da educação. Explicação feita, ainda se mantém a impressão de que a bênção designa certa inferioridade para a mulher¹⁴⁰.

Faz parte do âmago de quase todo o ser humano dedicar-se a uma religião, pois assim como temos um corpo, acredita-se que também temos um espírito, o qual é controlado por um sistema espiritual¹⁴¹. Desta forma, se a classe masculina não era nem por um pouco prejudicada nos seus afazeres cotidianos por causa dos direitos religiosos que possuía, da mesma sorte era para com a classe feminina. No entanto, as mulheres eram proibidas de recitar os preceitos positivos¹⁴² das *Mitsvot*, para não serem prejudicadas nos seus afazeres domésticos. Elas só possuíam o direito de participarem das recitações dos preceitos negativos¹⁴³. Documentos antigos informam que os preceitos negativos são em número maior que os positivos, perfazendo um total de 365 mandamentos, enquanto os positivos perfazem um total de 248. Desta forma, observa-se que o trabalho da mulher era dimensionalmente muito maior que o do homem, gerando uma sobrecarga para além de suas tarefas domésticas. Ora, a mulher sabia administrar bem o seu tempo, para cuidar da casa, do marido e dos filhos e ainda para participar das rezas com os preceitos negativos. Dessa maneira, sub-entende-se que a mulher também possuía a capacidade de participar das meditações relacionadas com os mandamentos positivos sem acúmulo de prejuízo nas outras áreas da sua vida.

É sugerido que as mulheres estão dispensadas do cumprimento dos preceitos positivos porque dependem de horários fixos, mas nem todos os rabinos do *Talmud* nem os eruditos posteriores são unânimes quanto a isto. Mas, em geral, é aceite a opinião de Maimônides, que enumera no *Sêfer Hamitsvót* os seguintes preceitos (*mitsvót* מצוות) das quais as mulheres estão isentas: rezar o *Shemá*, pôr *tefelim*, por *talit*, fazer a contagem do *Ômer* (*Nachamânides*, contudo, pensa que as mulheres estão obrigadas a fazer a contagem do *Ômer*), morar na *Sukká*, dizer a bênção do *luláv* e escutar o som do *shofar*. Havia uma dominação do homem no culto de Israel. Durante a época do Templo (I milênio a.C.), as

¹³⁹Ausubel 1967: 524 *apud* Feldman 2006: 253.

¹⁴⁰Feldman 2006: 253.

¹⁴¹Severa 1999: 177-178.

¹⁴²Esses preceitos são conhecidos como *mitsvót asse*.

¹⁴³Esses preceitos são conhecidos como *mitsvót taassê*.

mulheres não cantavam no coro, nem podiam entrar no pátio interno do Templo, para trazer uma oferenda. A mulher tinha de entregar o animal que ia ser santificado na entrada da Tenda da Reunião (*Ohel Moed*, em hebraico); o sacerdote tomava o animal e o oferecia em nome dela¹⁴⁴.

Tais costumes se estendem até às sociedades mais modernas, preceituando limites à participação da mulher nas reuniões culticas, onde as funções mais importantes da cerimônia ainda continuam sob o poder dos homens, e em pouca escala se vê algumas mulheres desempenharem tais funções.

Dada a quantidade exacerbada das proibições religiosas em relação à mulher, pensa-se que, talvez, raramente alguma mulher poderia officiar nos serviços religiosos do Templo. Pois a tradição judaica e a lei sempre foram contra a mulher ser ordenada à oficiante dos atos religiosos, uma vez que a cúpula masculina não se permitia em momento algum, ouvir a voz de uma mulher no momento do culto. Contudo, se entende, que se a mulher estava proibida de recitar os preceitos positivos. “O Talmud também declara que a voz de uma mulher pode causar excitação sexual nos homens e, portanto, interferir com a concentração nas rezas”¹⁴⁵.

A exclusão das mulheres dos cultos é processual, lenta e definitiva. Cria-se, no período do segundo Templo, um espaço feminino diferenciado, no pátio externo, para presenciar os sacrifícios rituais de animais no pátio do santuário. Há divergências entre os pensadores: alguns acreditam que esse espaço sempre existiu; já outros consideram que foi criado na reforma do Templo feita por Herodes, numa época bem tardia¹⁴⁶. Tais referências são constantemente encontradas nos livros veterotestamentários, baseados nos elementos culturais pertinentes à época.

Segundo o livro de *Levítico* 15:19 uma mulher menstruada era uma mulher imunda, e, conseqüentemente impura. Sendo assim, o homem como o líder da família executava a maior parte dos atos do culto, além de que apenas os homens eram circuncidados, como sinal da aliança. Por essa razão L. Kohler¹⁴⁷, chegou a uma conclusão que o levou a descrever, de que o campo de ação da aliança diz: “É uma aliança com aqueles que são competentes para entrar nela; isto é, com os homens; eles representam o povo [...] a mulher não tem lugar nesta revelação, portanto ela é um constante perigo ao culto de Iavé”. Contudo, Eichrodt¹⁴⁸ diz: “A congregação de Iavé incluía família [...] nem a idade nem o sexo concedem privilégios

¹⁴⁴ Kolatch 2003: 313-317.

¹⁴⁵ Kolatch 2003: 323.

¹⁴⁶ Epstein, 1967:78 *apud* Feldman 2006: 263.

¹⁴⁷ Kohler 1957: 69.

¹⁴⁸ Eichrodt 1961: 131.

especiais” também afirma Jewett¹⁴⁹: “No antigo Israel, as mulheres partilhavam com os homens na graça de Deus como membros da comunidade da aliança”, levando a uma conclusão diferente da de Kohler.

A aliança entre Deus e o seu povo envolvia bênçãos e responsabilidades. No entanto, devemos indagar até que ponto as mulheres de Israel recebiam as bênçãos e até onde elas partilhavam das responsabilidades. Até onde a posição e as atividades nos cultos diferiam entre mulheres e homens comuns?¹⁵⁰ As mercês que Israel herdava dentro de seu forte convívio com Javé, eram diversas e de várias formas; todavia, eram especialmente ligadas à longevidade, o conforto, a prole e a terra:

Oxalá o seu coração fosse sempre assim, para temer-me e observar continuamente todos os meus mandamentos, de modo que tudo corresse bem para eles e seus filhos, para sempre! Vai e dize-lhes: Voltai as vossas tendas! Tu, porém, permanece aqui comigo, para que eu te diga todos os mandamentos, os estatutos e as normas que lhes ensinarás, a fim de que os pratiquem na terra cuja posse eu lhes darei. Observai, portanto, para agirdes conforme vos ordenou Javé vosso Deus. Não vos desvieis, nem para a direita, nem para a esquerda. Andareis em todo o caminho que Javé vosso Deus vos ordenou, para que vivais, sendo felizes e prolongando os vossos dias na terra que ides conquistar (*Dt 5:29-33*).

Muito embora, haja toda essa problemática sobre as mulheres, não se pode negar que elas sempre foram parte necessária para a manutenção da vida na execução da promessa de Javé, dando sentido positivo, na direção de que elas também fazem parte dos favores divinos. Por isso é compreensível que a lei não teve a pretensão de proibir as mulheres de receberem as bênçãos de Javé nos cultos. Elas possuíam o direito de gozarem do descanso do sábado (*Ex 20:8*), podiam participar da leitura da lei (*Dt 31 :9-13*), e alegrar-se juntamente com os homens na presença de Javé. Entretanto, as mulheres não recebiam a circuncisão que era o sinal externo da aliança. Talvez fosse uma expressão simbólica de que as mulheres tinham um estatuto secundário desde o nascimento, que eram pessoas de segunda categoria. Contudo, talvez a circuncisão fosse também um sinal de função¹⁵¹, indicando os homens como aqueles que deviam representar suas famílias diante de Deus. Como Calvino diz: "Embora Deus promettesse igualmente a homens e mulheres, o que depois foi sancionado pela circuncisão, ele consagrou em um sexo todo o povo para si"¹⁵².

¹⁴⁹ Jewett 1975: 86.

¹⁵⁰ Evans 1986: 23.

¹⁵¹ Vos 1968: 131.

¹⁵² J. Calvino, *Corpus Reformatorum* LI:453 *apud* Evans 1986: 23.

Nesse sentido, observa-se que a figura da mulher aparece com certo tom de hibridez comportamental, de modo que, havendo muitas limitações quanto à sua participação em cerimônias e atos, normalmente praticado pelos homens, a lei, por sua vez, apresenta-se com certa flexibilidade em relação a alguns atos, dando certo nível de acessibilidade a mulher, mesmo que seus atos continuem sendo vigiados.

1.13.1 A incumbência do povo de Javé e o papel da Mulher no exercício da devoção

1.13.1.1 Guardar a lei

A mulher judia, juntamente com o homem, eram incumbidos à guarda da lei e pela preservação da cultura. Os estatutos de Javé eram lidos em voz alta para os homens e também para as mulheres, para que “[...] ouçam, e aprendam a temer a Javé vosso Deus, e cuidem de pôr em prática todas as palavras desta Lei” (*Dt* 31:12-13; *Js* 8:35; *Ne* 8: 2ss). Mulheres e homens eram igualmente sentenciados à morte se não se voltassem para Javé “[...] de todo o teu coração, com toda a tua alma, e com toda a tua força. Ultrapassando a lei, se levassem outras pessoas a distanciar-se d’Ele” (*Dt* 13: 6-11; 6:4).

1.13.1.2 Os sacrifícios e as ofertas

A maioria dos sacrifícios eram feitos pelos homens como representantes de sua família, mas, os versículos dos capítulos do Livro de *Levítico* 12:6; 15:29 mostram que as mulheres deviam ter iniciativa própria na questão dos sacrifícios¹⁵³. "Sempre que um sacrifício era requerido de um indivíduo, não temos nenhuma evidência que nos leve a duvidar que esse indivíduo, no caso de ser mulher, devia cumprir pessoalmente esta exigência"¹⁵⁴. Se a lei de Israel era lida para todas as pessoas, incluindo as mulheres, tudo indica que a responsabilidade era de todos. A cultura do Antigo Israel era uma cultura sexista, porém, a sociedade deveria ser regida pela lei de Javé.

¹⁵³Ter o cuidado de se purificar depois de dar à luz a uma criança, ou depois da regra de cada mês.

¹⁵⁴Vos 1968: 131.

1.13.1.3 As orações e os votos

No Antigo Testamento, as mulheres eram convocadas tanto quanto os homens para se apresentarem de maneira precisa perante Javé. O hábito cultural de estarem sob a guarda de seus maridos ou de seus pais não declarava que estivessem longe de um relacionamento com Javé. As Escrituras nos mostram diversas mulheres orando a Javé¹⁵⁵. No entanto, o único clamor de uma mulher demonstrado nas Escrituras foi o de Ana, uma das mulheres de Elcana (1 *Sm* 1:10). As mulheres possuíam a independência de consultar um profeta para estarem cientes da vontade de Javé.

Referindo-se aos votos realizados por uma mulher, eles poderiam ser anulados, por seu marido ou pelo seu pai, caso contrário, ela seria responsável como qualquer homem pela realização do voto feito. Sendo assim, homens e mulheres podiam, sem impedimentos fazerem seus votos (*Nm* 6:2-20).

1.13.1.4 O culto e os cânticos dentro do Templo

O culto no Templo no período do Antigo Testamento era realizado em Israel nas grandes e pequenos ocasiões e, conforme as Escrituras, em todas as realizações dos cultos, as mulheres estavam lá, não havia restrições para elas não participarem da celebração. Como foi acima citado, Ana orou a Javé dentro do Templo (1 *Sm* 1). A Sunamita prestava cultos a Javé juntamente com Elias nos dias de sábado em obediência a lei e nas luas novas (2 *Reis* 4:23). Mulheres são mencionadas exaltando a Javé com louvores nos cultos, dentro e fora do Templo (*Jz* 5:1). Cantavam para Deus sozinhas (*Ex* 15:21) e também, como integrantes de um coral em que os seus componentes eram homens e mulheres que logicamente realizavam com frequência os trabalhos do Templo nesse sentido (1 *Cr* 25:5- 6; 2 *Cr* 35:5).

De acordo com a lei, o esposo era a cabeça da família, todavia, essa estrutura não influenciava na vida da esposa no momento em que ela estava no santuário oferecendo culto a Javé. As Escrituras demonstram, com clareza, que Elcana era o líder da sua família, mas, mesmo assim Ana tinha direitos, como uma mulher autônoma. Ana orou a Javé e fez um voto, que se o Senhor lhe desse um filho, a Ele, ela o daria, todos os dias da sua vida, e sobre a sua cabeça não passaria navalha (1 *Sm* 1:11).

¹⁵⁵ Rebeca em *Gênesis* 25:22. Raquel em *Gênesis* 30:6, 22 e Ana em *1 Samuel* 1:10.

Nota-se que, nesse período, ainda não se falava na existência dos átrios que separavam os homens das mulheres, e nem se faz referência às restrições nos cultos, no tocante à figura da mulher. Payne¹⁵⁶ assevera que “a introdução de um átrio separado, inferior, para as mulheres não se encontra em parte alguma do Antigo Testamento, mas constituem uma inovação inter-testamentária e anti-bíblica que se desenvolveu em um judaísmo corrompido”.

Norteando o pensamento pelo que já foi dito, nota-se que, nas obrigações devocionais, não existem fortes hierarquias entre homem e mulher, de modo que, para a mulher cumprir o seu papel integralmente no culto a Javé, não necessita da intervenção do homem, uma vez que, a devoção a Javé compreende um ato interior e individual, e contra isso não há força na lei.

1.14 A mulher na liderança

As mulheres sempre influenciaram na caminhada a história de Israel por sua atuação freqüente na comunidade, e não é difícil identificá-las no Antigo Testamento, pois percebemos que algumas delas chegaram a exercer influência no desempenho do papel de liderança, conforme se vê em *Jz* 4:4. A ênfase em *Ne* 3:12, direcionada às mulheres que com muito afinco participaram na reconstrução das muralhas da cidade de Jerusalém, demonstra o quanto elas influenciaram. Tal fato não representa nenhuma estranheza para aqueles dias; muito embora, às vezes a nossa percepção seja pequena quanto a isso, a verdade é que, a mulher era muito atuante no antigo Israel.

Na libertação do povo hebreu no Egito houve uma considerável contribuição das mulheres, para que tal conquista se materializasse; de modo que, não se pode ignorar que o processo de libertação do povo hebreu do domínio opressor do faraó, tem seu início na notável e imprescindível atuação da mulher, gerando bloqueio à investida do faraó para a dizimação de todas as crianças do sexo masculino abaixo de dois anos; pois é exatamente a partir dessa empreitada voluntária e destemida de Joquebed, que o libertador do povo hebreu tem sua vida salvaguardada, para cumprir os intentos de Javé com o seu povo, que por tanto tempo havia sido escravizado (*Ex* 1-3).

¹⁵⁶ Payne 1962 *apud* Evans 1983: 25.

Depois de ter tentado em vão limitar o crescimento do povo de Israel impondo a ele a construção de cidades-armazéns (*Ex* 1:8-12), o faraó, sempre preocupado com a “segurança” do seu país, convoca as parteiras e manda que elas suprimam, no momento do nascimento, todos os meninos. Segundo a mentalidade da época, era quase impensável que um indivíduo pudesse não obedecer a uma ordem do faraó; mas, contra toda expectativa, é exatamente o que acontece¹⁵⁷. O motivo que levou as parteiras a desobedecer foi o temor a Deus (*Ex* 1:17). O texto sugere que as parteiras reconhecem um princípio superior à autoridade do faraó e por isso o desobedece. Nesse ponto significa que elas contestam com o maior poder político do momento. O relato do nascimento de Moisés oferece outro belo exemplo de “respeito pelos direitos” contra a vontade de um monarca que publica um decreto injusto. O papel da filha do faraó. Ela prefere ouvir a voz da consciência do que cooperar com a aplicação do decreto promulgado pelo pai. A filha do faraó age como a mãe da criança infringindo a ordem do pai. O relato ilustra de maneira admirável a superioridade do “direito” sobre a “lei”, sobretudo sobre as leis injustas. E, não é certamente por acaso que as protagonistas desse conto sejam mulheres¹⁵⁸.

As mulheres desempenharam muitos papéis importantes na sociedade hebraica: profetisas (2 *Rs* 22:14; *Ne* 6:14); juíza (*Jz* 4:4). Todavia, a mulher hebréia na sua grande maioria não ocupava a posição oferecida a ela por Javé.

Como se vê, não existiam mulheres sacerdotisas no Antigo Israel. A liderança oficial dos cultos de Israel estava sob o domínio dos sacerdotes. Essa ação se dava não porque os homens qualificados para o sacerdócio estivessem em oposição às mulheres, mas porque os descendentes de Arão se firmavam no fato de Javé ter-lhes escolhido para esse propósito (*Ex* 28:1).

O termo profetisa talvez tenha sido algumas vezes usado como título honorífico, como acontece possivelmente em *Isaiás* 8:3, mas não temos dúvidas de que havia mulheres que exerciam um ministério profético no Antigo Israel. Calvino era de opinião que as profetisas se levantavam sempre que Deus desejava marcar um homem com o sinal da ignomínia. Sobre Débora e Hulda ele diz: "Sem dúvida, Deus desejou elevá-las, para envergonhar os homens". Ele pensava que as profecias de Míriam, nunca deixaram de ser um opróbrio, para o seu irmão"¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Ska 2016: 125-129.

¹⁵⁸ Ska 2016: 126-129.

¹⁵⁹ J. Calvino, *Corpus Reformatorum*, Vol. LXVIII apud Evans 1986: 26.

Isto é uma forte evidência da aceitação da mulher como profetisa nesse momento da história de Israel, não apenas exercitando os seus ministérios para expor as vergonhas dos homens, mas também para auxiliá-los na compreensão da vontade de Javé. A *Bíblia* comprova que também haviam falsas profetisas em Israel (*Ne* 6:14; *Ez* 13: 17ss) – assim como também havia falsos profetas (*1 Rs* 22:20-22). Então, não se pode considerar o argumento de que mulheres não pudessem exercer essa função, com base nos dados apresentados. No livro de *Joel* (2:28-29), ainda encontramos a afirmação de que esse dom é para todas as pessoas sem distinção de sexo.

Assim, como profetas e profetisas, havia também as pessoas sábias em Israel, uma categoria especial, distinta, que através do seu conselho tinham uma influência ativa no curso dos acontecimentos. Às vezes eram mulheres (*Jz* 5: 28-30; *2 Sm* 14:2ss; 20:16ss). Temos essa convicção em Débora que, recebendo uma estratégia diretamente de Javé, juntou-se a Barac e venceu o exército dos cananeus (*Jz* 4). Houve também mulheres que foram líderes na política, Como Atalia (*2 Rs* 11:1-20). Isto significa dizer, que a mulher também dominava os setores da inteligência em Israel, sobressaindo-se muitas vezes aos homens em suas atuações.

1.15 Das matriarcas a Ester

Maria del Carmen Giménez Segura afirma: “[...] todas las “matriarcas” permanecen estériles hasta que media una intervención de Yahve, por la cual se convierten en madres. Es el caso de Sara y de Rebeca en el antiguo Testamento y los de Isabel y Maria en el nuevo”¹⁶⁰. Está na *Bíblia* esta confirmação, isso se dava para que as matriarcas soubessem que seus filhos vinham não pela vontade da carne, mas pela vontade de Javé.

O desejo da maternidade comanda a vida de mulheres veterotestamentárias e derruba todas as barreiras; admite inclusive a infracção da lei. Isso pode ser percebido nas histórias¹⁶¹ narradas dentro da tradição israelita. Por exemplo, em um dos episódios dos relatos em torno

¹⁶⁰ Giménez Segura 1991: 63.

¹⁶¹ “The case of the Bible's sacred history, is rather different from that of modern historiography. There is, to begin with, a whole spectrum of relations to history in the sundry biblical narratives, as I shall try to indicate later, but none of these involves the sense of being bound to documentable facts that characterizes history in its modern acceptance. [...] As odd as it may sound at first, I would contend that prose fiction is the best general rubric for describing biblical narrative. Or, to be more precise, and to borrow a key term from Herbert Schneidau's speculative, sometimes questionable, often suggestive study, Sacred Discontent, we can speak of the Bible as historicized prose fiction. To cite the clearest example, the Patriarchal narratives may be composite fictions based on national traditions, but in the writers' refusal to make them conform to the symmetries of expectation, in their contradictions and anomalies, they suggest the unfathomability of life in history under an inscrutable God”. (Alter 1981: 8-9).

da figura de Abraão, é descrito como as filhas de Lot, sobrinho do patriarca, cometeram incesto para poderem procriar, pois disse a primogênita à mais moça: “Nosso pai está velho e não há homem na terra que venha unir-se conosco [...]” (*Gn 19:31*). Champlin¹⁶² sugere que o costume de reprodução por meios normais entre marido e mulher estava perdido para as filhas de Lot, em face das circunstâncias, uma vez que a destruição de Sodoma e Gomorra tinha aniquilado com a população de toda aquela região, ao ponto em que não havia candidatos a marido delas. Os maridos das duas mulheres haviam perecido na destruição de Sodoma e Gomorra (*Gn 19:14*). Isso posto, resolveram agir como tal costume e inventar incesto com seu idoso pai¹⁶³.

O ser mãe estava intrínseco na mulher veterotestamentária, pois dentro de uma cultura patriarcal, a mulher por si somente, não possuía valor, se fosse casada e desse à luz a pelo menos um filho (varão) passava a possuir algum valor, pois estaria contribuindo para que o seu marido possuísse descendência. Voltemos a Ana em 1 *Samuel* 1:11 ela faz um voto a Javé, para que Ele lhe dê um filho e enfatiza: “um filho homem” (1 *Sm* 1:11).

E dentro das narrativas patriarcais, vemos a luta de Sara, mulher de Abraão, em sua busca por ser mãe. “Disse Sara a Abraão, Javé privou-me de ter filhos, [...] Sara tomou a criada Agar, egípcia, ao fim de dez anos de morar com Abraão na terra de Canaã, e deu-a a Abraão seu marido, para que fosse sua mulher” (*Gn 16:2-3*). Só aos 90 anos Sara teve um filho. “Ouve, Javé: [...] estabelecerei com ele a minha aliança, como aliança eterna e com a sua descendência” (*Gn 17:17*). “Isaac é um filho da Aliança, um filho da Palavra de Deus”¹⁶⁴. Como as mulheres da sua época, Sara queria suscitar descendência para seu marido, como os anos já haviam se passado, ela estava ficando cada vez mais velha, então ela entrega a sua criada para coabitar com Abraão (*Gn 16:2-4*). Era costume, daquela época, esposas darem suas criadas ao seu esposo, para suscitar filhos para o casal (*Gn 30:3;9*). Todavia, quando Sara já estava idosa com seus noventa anos de idade é que Javé cumpre a promessa, que havia feito a Abraão, de que das entranhas dele e de sua mulher Sara, viria a sua descendência (*Gn 21:1-3*). Sara não era mais uma mulher envergonhada. O nascimento de um filho novamente fez Sara voltar a viver. Certamente mesmo aos noventa anos de idade, Sara se sentiu uma mulher valorizada e realizada, sendo mãe não só de um menino, mas de uma poderosa nação. Ter um filho aos 90 anos de idade é uma leitura teológica em que procura enfatizar o poder divino atuando na história das mulheres e do seu povo. Os Targuns comentam sobre a maravilha que

¹⁶² Champlin 2001a: 143.

¹⁶³ Champlin 2001a: 143.

¹⁶⁴ Garcia 2000: 73.

Javé operou em favor de Sara, considerando a sua idade e suas circunstâncias. Mas tudo isso aconteceu porque fazia parte do plano de Deus¹⁶⁵. Sara riu quando soube que aos 90 anos de idade¹⁶⁶ daria à luz a um filho (*Gn* 18:12-13). Ela sabia que uma mulher na sua idade já não mais possuía condições biológicas para dar à luz (*Gn* 18:13). E enfatiza com risos a sua própria limitação (*Gn* 18:12). Percebe-se que esta era a vontade divina, quando a *Bíblia* apresenta Javé falando a Abraão sobre Sara: Abençoa-la-ei, e dela te darei um filho [...] (*Gn* 17:16).

Rebeca, mulher do filho da promessa de Sara, também vive esse momento de esterilidade e vergonha na sua vida, quando também espera 20 anos para dar à luz a um filho e trazer descendência para Isaac. Isaac suplicou a Javé para que ele o concedesse um filho à sua esposa (*Gn* 25:21). Javé a presenteou com gêmeos: Esaú e Jacob (*Gn* 25:21;24-26). Rebeca está na linhagem das mulheres estéreis abençoadas por Javé. Constata-se que há uma simetria estrutural nos textos relacionados a Sara e a Rebeca no que diz respeito a esterilidade e ao milagre da concepção operado por Javé. Desta forma, há uma percepção que as histórias que envolvem estas duas matriarcas consistem em uma mesma história.

Raquel, esposa de Jacob também sofre por ser estéril de modo que ela diz para Jacob: “Faze-me ter filhos, se não eu morro”. Jacob se irou contra Raquel e disse: “Estou, por acaso, no lugar de Deus, que te recusou a maternidade?” (*Gn* 30:1-2). Então Raquel age como Sara entregando sua serva Bila, para coabitar com seu marido, nascem-lhe dois filhos (*Gn* 30: 3-8).

De Vaux¹⁶⁷ ressalta que no Antigo Israel, ter filhos, muitos filhos, era também uma honra desejada e nesse sentido faziam-lhe votos por ocasião do casamento. Rebeca, ao deixar sua família, é abençoada assim: “Você é nossa irmã: seja a mãe de milhares de milhares” (*Gn* 24:60). A Booz, que toma por esposa Rute, se deseja que sua jovem esposa “seja semelhante a Raquel e Lia que, as duas, edificaram a casa de Israel” (*Rt* 4:11-12). Abraão e, portanto, Isaac recebem a promessa de que sua posteridade será numerosa como as estrelas do céu, (*Gn* 15:5; 22:17; 26:4). Deus promete a Agar que ela terá uma descendência inumerável, (*Gn* 16:10). Os filhos são “a coroa dos Anciãos”, (*Pv* 17:6); os filhos são “rebentos de oliveira ao redor da mesa”, (*Sl* 128:3), “uma recompensa, como flechas na mão do guerreiro: feliz o homem que

¹⁶⁵ Champlin 2001a: 148.

¹⁶⁶ Segundo Hill, os números sagrados utilizados pelos mesopotâmios proporcionavam uma dignidade e respeito a pessoas importantes ou a um texto, e se encaixavam em sua visão de simetria e harmonia. O propósito destes números seria numerológico, simbólico, e não numérico. Sendo assim, o número de anos vividos de cada personagem, dentro do contexto mesopotâmico, seria simbólico, e não real; as genealogias bíblicas não proporcionariam uma escala cronológica real, mas serviriam para registrar a linha de descendência de um povo. Cf. Hill 2003: 239-249.

¹⁶⁷ De Vaux 2003: 64.

enche deles a sua aljava”, (*Sl* 127: 3-5). No interior da família a estima pela mulher aumentava quando ela se tornava mãe, sobretudo mãe de um filho (*Gn* 16:4; 29:31; 30:24).

Depois de Jacob possuir dez filhos com Lia, com a concubina dela, e com a concubina de Raquel, finalmente Javé abre a madre de Raquel, ela dá à luz a José, e diz: “Deus retirou a minha vergonha. [...] Que Javé me dê outro” (*Gn*. 30: 22-23), alguns anos depois, Raquel também dá à luz a Benjamim e em seguida morre (*Gn*. 35: 16-19). A mesma Raquel que disse a Jacob “faze-me ter filhos também se não eu morro”, morreu por dá vida a um varão, a um sonho, a uma descendência. Morreu feliz, pois também deixou filhos para continuar a descendência de Jacob. Não morreu envergonhada.

A esterilidade era considerada uma provação (*Gn* 16:2; 30:2; *ISm* 1:5), ou um castigo da mão de Deus (*Gn* 20:18), uma vergonha, da qual Sara, Raquel e Lia procuraram livrar-se adotando o filho que seu marido gerou com sua escrava (*Gn* 16:2; 30:3-9)¹⁶⁸.

Nesse sentido, temos um parâmetro norteador de valorização entre homens e mulheres: enquanto que para o homem o juízo de valor é feito a partir do poder que possui e da sua relevância no ambiente familiar e na sociedade; no caso das mulheres, o juízo de valor é feito a partir da sua capacidade de procriação, de sorte que, a infertilidade, não só representa seu desfavorecimento no ciclo familiar e social, representando também rejeição de Javé, em vez que a sua não fertilidade desonra o homem e o põe fim à sua história, já que a história dos homens é contada através de sua descendência; e por causa disso, é a mulher responsável por fazer continuar essa história, ou fazê-la terminar em estado de desprestígio do homem que a possui. De modo que, o ideal bíblico vai nortear-se a partir da fecundidade.

Note-se que, esse ideal bíblico de fecundidade, abundância e multiplicidade está expresso no livro dos *Salmos* (128:3-4). “Sua esposa será como vinha fecunda, na intimidade do seu lar. Seus filhos, rebentos de oliveira, ao redor de sua mesa. Essa é a bênção para o homem que teme o Eterno”¹⁶⁹. Dessa forma, percebe-se que este texto é apresentado, traduzindo o comportamento patriarcal sedimentado na cultura israelita. De modo que, quando uma mulher judia se casava, o seu ideal era ter um menino e não uma menina, a menina poderia vir depois. Pois como diz o texto acima citado, que o homem que possuir filhos varões presume-se ser um homem abençoado. Toda mulher judia se sentia na obrigação de tornar o seu marido um homem abençoado, caso contrário, ela era para ele uma mulher inútil e desvalorizada o que levava a mulher a sentir-se envergonhada (מזרפדה).

¹⁶⁸ De Vaux 2003: 62-64.

¹⁶⁹ Chwartz 2009: 457.

As bênçãos de Israel estão voltadas a abundância e a fecundidade. Em *Levítico 26* Javé faz promessas:

[...] e a debulha se estenderá até a vindima e esta até a semeadura. Então comereis vosso pão até vos fartardes e habitaráis em segurança na vossa terra (v.5), voltar-me-ei para vós e vos farei crescer e multiplicar e confirmarei a minha aliança convosco (v.10); depois de vos terdes alimentado da colheita anterior, tereis ainda de jogar fora a antiga, para dar lugar à nova (v.10).

Em *Deuteronômio 28*

Bendito será o fruto do teu ventre, o fruto do teu solo, o fruto dos teus animais, a cria das tuas vacas e a prole das tuas ovelhas. Bendito será o teu cesto e a tua amassadeira [...] Javé te concederá abundância de bens no fruto do teu ventre, no fruto dos teus animais, e no fruto do teu solo, este solo que Javé jurou a teus pais que te daria (v.11).

E, no entanto, se Israel não desse ouvidos à voz de Javé, seria:

[...] maldito serás tu na cidade, e maldito serás tu no campo. Maldito será o teu cesto e tua amassadeira. Maldito será o fruto do teu ventre, o fruto do teu solo, a cria de tuas vacas a prole de tuas ovelhas. Maldito será ao entrares e maldito será ao saíres. (*Dt 28:16-19*). [...] o céu sobre a tua cabeça ficará como bronze, e a terra debaixo de ti como ferro (v.23). Teus filhos e tuas filhas serão entregues a um outro povo. Teus olhos verão isso e ficarão consumidos de saudades todo o dia, e tua mão nada poderá fazer (v.32).

A ênfase da promessa que Deus faz a Abraão é: descendência, estatuto e terra, em *Gênesis 12:17* “[...] Eu farei de ti um grande povo; [...] Eu te tornarei extremamente fecundo, de ti farei nações e reis sairão de ti. E ainda em *Gn 17:8*”. “[...] a ti e à tua descendência depois de ti darei a terra em que habitas, toda a terra de Canaã em posse perpétua e serei vosso Deus”.

As mulheres de importância social que aparecem no livro do *Gênesis* são, por ordem de citação: a ancestral, Eva; Sara e a sua criada Agar; a mãe das filhas de Lot; Rebeca; Lia e Raquel respectivamente; Dina, filha de Jacob; Tamar, a nora de Judá que seduziu seu sogro; e a mulher de Putifar, que tentou seduzir José no Egito¹⁷⁰.

As nomenclaturas patriarca e matriarca são usadas para indicar os homens e as mulheres da *Bíblia*, que foram fundadores do povo de Javé. No entanto, a contribuição das matriarcas é ofuscada pela dominação do patriarcado.

¹⁷⁰ Brenner 2001: 113.

Em *Isaiás*, Javé nos traz à memória recordações do papel executado por homens e mulheres na história da Salvação¹⁷¹, quando diz: “Ouvi-me vós, os que estais à procura da justiça vós os que buscais a Javé. Olhai para a rocha da qual fostes talhados, para a cova de que fostes extraídos. Olhai para Abraão, vosso pai, e para Sara aquela que vos deu à luz [...]” (*Is* 51:1-2).

São muitas às repetidas promessas dadas por Javé às matriarcas, de que seus filhos se tornariam "uma grande nação". Todavia, as maiores matriarcas, Sara, Rebeca e Raquel são todas inicialmente descritas como sendo estéreis. Pode-se verificar no diálogo de Jacob e Raquel em *Gênesis* 30 um conflito retórico onde desenvolvem teorias opostas sobre concepção. “[...] Faze-me ter filhos também, ou eu morro” (*Gn* 30:1). De um lado, Raquel pede a Jacob que lhe dê filhos. Ela o faz de forma direta e econômica, porque supõe que ele o possa fazer, assim como já havia feito por Lia. A teoria de concepção que tem expressão em sua injunção é a teoria monogenética, ocorrente nas sociedades patrilineares, e cuja idéia básica é a de que o homem é quem gera os filhos, ficando o papel da mulher restrito a gestação e parto¹⁷².

Do outro lado, a resposta de Jacob vem nitidamente ensaiada em linguagem formal e cerimoniosa na qual o plano dos fundamentos morais teológicos da ideologia javista estão inseridos e, em vez de se mostrar sensível à tragédia de sua esposa, Jacob empenha-se em demolir seu argumento através da teoria, consistente em toda a *Bíblia Hebraica*, de que só Deus é o causador da fertilidade. “[...] Acaso estou eu no lugar de Deus que te recusou a maternidade?” (*Gn* 30:2). Em sua resposta estão coreografados os princípios didáticos desta teoria: 1) o homem não está no lugar de Deus, portanto, não tem poder sobre a fertilidade; 2) não é o homem que dá filhos a uma mulher. 3) A esterilidade é um estado instaurado por Deus e só pode ser removido por Ele¹⁷³. É por isso que quando finalmente elas vêm a conceber, isso acontece porque Deus "lhes abriu a madre". Os nascimentos dos filhos das matriarcas são assim apresentados como atos da vontade divina e não humana.

Entretanto, uma vez estabelecida a comunidade no decorrer da narrativa, as mulheres são destinadas a um papel menos importante no desdobramento da História de seu povo. Social e legalmente, elas vieram a ser consideradas como sendo propriedade da "casa de seu pai", um termo que pode significar a família imediata, o clã ou a tribo, tal como revelado na

¹⁷¹ Há aqui um assunto muito importante que será discutido no capítulo IV na personagem bíblica Maria a mãe de Jesus.

¹⁷² Chwartz 2008: 1.

¹⁷³ Chwartz 2008: 1.

história de Raquel e Lia (esposas de Jacob), que foram perseguidas por seu pai quando deixaram a sua casa para acompanharem o seu marido¹⁷⁴.

1.15.1 Sara, esposa de Abraão

Sara, mãe de todos os Hebreus, e esposa de Abraão, o qual foi o primeiro homem a ser reconhecido como hebreu (*Gn* 14:13), foi também o fundador da comunidade hebréia¹⁷⁵. Ora, disse o Senhor a Abrão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção!”.

Disse também Deus a Abraão: “A Sarai, tua mulher, já não lhe chamarás Sarai, porém Sara. Abençoa-la-ei e dela te darei um filho; sim, eu a abençoarei, e ela se tornará mãe das nações; reis de povos procederão dela”.

Mais uma vez a mulher entra em cena, sendo parte imprescindível para o crescimento da humanidade, e o cumprimento da promessa que Javé havia feito a seu marido Abraão. Isto mostra claramente a interdependência entre o homem e a mulher, de modo que, são ambos necessários reciprocamente. Sara abandonou todos os seus familiares para acompanhar o seu marido numa longa peregrinação em lugares totalmente desconhecidos:

Abrão e Nacor se casaram; a mulher de Abrão chamava-se Sarai; a mulher de Nacor chamava-se Melca, filha de Arã, que era o pai de Melca e de Jesca (*Gn*. 11:29). [...] Além disso, ela é realmente minha irmã, filha de meu pai, mas não filha de minha mãe, e tornou-se minha mulher (20:12). [...] Deus disse a Abraão: “A tua mulher Sarai, não mais a chamarás de Sarai, mas seu nome é Sara (*Gn* 17:15). [...] Ora Abraão e Sara eram velhos, de idade avançada, e Sara deixara de ter o que têm as mulheres (*Gn* 18:11). [...] Deus disse a Abraão: “A tua mulher Sarai, não mais a chamarás de Sarai, mas seu nome é Sara (*Gn* 17:15).

Sara foi a primeira matriarca, a partir dela começa a história das mulheres estéreis da *Bíblia*, em que depois de longos anos de esterilidade elas dão à luz a filhos. De Sara veio toda a linhagem real, ancestrais do Rei dos reis. Muito embora, o *status* de ser mulher na sociedade antiga era muitas vezes desprezível. Todavia, compreende-se que a mulher sempre foi capaz de praticar grandes virtudes. Observa-se que, o fato de uma mulher ser estéril era motivação para ser trocada por outra que fosse fértil, e que pudesse gerar descendência para seu marido:

¹⁷⁴ Baldock 2009: 22.

¹⁷⁵ Champlin 2001a: 113.

A mulher de Abrão, Sarai, não lhe dera filho. Mas tinha uma serva egípcia, chamada Agar, e Sarai disse a Abrão: “Vê, eu te peço: Iahwer não permitiu que eu desse à luz. Toma, pois, a minha serva. Talvez, por ela, eu venha a ter filhos. E Abrão ouviu a voz de Sarai. Assim, depois de dez anos que Abrão residia na terra de Canaã, sua mulher Sarai tomou Agar, egípcia, sua serva, e deu-a como mulher a seu marido, Abrão. Este possuiu Agar, que ficou grávida [...] (Gn 16:1-4^a).

Esse costume também é confirmado em *Gênesis* 30:3, com Raquel, e em *Gênesis* 30:9, com Lia. Os filhos nascidos dessas uniões eram considerados filhos da esposa legítima, e não da concubina¹⁷⁶. Nisto, é perceptível que não somente uma mulher como a personagem Sara tomava decisões por ela e por seu marido na sua época, mas todas as mulheres que desejassem ter filhos por meio de suas concubinas:

Javé lhe apareceu no Carvalho de Mambré, quando ele estava sentado na entrada da tenda, no maior calor do dia. Tendo levantado os olhos, eis que viu três homens de pé, perto dele; logo que os viu, correu da entrada da tenda ao seu encontro e se prostrou por terra. E disse: “Meu senhor, eu te peço, se encontrei graça a teus olhos, não passes junto de teu servo sem te deteres. Traga-se um pouco de água e vos lavareis os pés, e vos estendereis sob a árvore. Trarei um pedaço de pão, e vos reconfortareis o coração antes de irdes mais longe; foi para isso que passastes junto de vosso servo!” Eles responderam: “Faze, pois, como disseste”. Abraão apressou-se para a tenda, junto a Sara, e disse: “Toma depressa três medidas de farinha, de flor de farinha, amassa-as e faze pães cozidos.” Depois correu Abraão ao rebanho e tomou um vitelo tenro e bom; deu-o ao servo que se apressou em prepará-lo. Tomou também coalhada, leite e o vitelo que preparara e colocou tudo diante deles; permaneceu de pé, junto deles, sob a árvore, e eles comeram. Eles lhe perguntaram: “Onde está Sara, tua mulher?” Ele respondeu: “Está na tenda.” O hóspede disse: “Voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho”. Sara escutava, na entrada da tenda, atrás dele. Ora Abraão e Sara eram velhos, de idade avançada, e Sara deixara de ter o que têm as mulheres. Riu-se, pois, Sara no seu íntimo, dizendo: “Agora que estou velha e velho também está o meu senhor, terei ainda prazer?” Mas Javé disse a Abraão: “Por que se ri Sara, dizendo: “Será verdade que vou dar à luz, agora que sou velha?” Acaso existe algo de tão maravilhoso para Javé? Na mesma estação, no próximo ano, voltarei a ti, e Sara terá um filho.” (Gn 18:1-14). [...]. Javé visitou Sara, como dissera, e fez por ela como prometera. Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão já velho, no tempo que Deus tinha marcado. Ao filho que lhe nasceu, gerado por Sara, Abraão deu o nome de Isaac. Abraão circuncidou seu filho Isaac, quando ele completou oito dias, como Deus lhe ordenara. Abraão tinha cem anos quando lhe nasceu seu filho Isaac. E disse Sara: “Deus me deu motivo de riso, todos os que o souberam rirão comigo.” Ela disse também: “Quem teria dito a Abraão que Sara amamentaria filhos! Pois lhe dei um filho na sua velhice.” A criança cresceu e foi desmamada, e Abraão deu uma grande festa no dia em que Isaac foi desmamado (Gn 21:1-8).

¹⁷⁶ Champlin 2001a: 123.

Sara já não era mais uma mulher angustiada e envergonhada (מחרפה), pois das suas entranhas pode gerar um filho, e esse filho suscitaria descendência para Abraão. Algum tempo depois do nascimento de Isaac, Sara viu os dois filhos de Abraão brincando juntos e receou que fossem tratados igualmente como herdeiros, e então disse a Abraão que despedisse Agar e Ismael, mais uma vez Abraão obedece a Sara chegando ao ponto de despedir o seu primogênito juntamente com a sua mãe, os quais quase morreram de sede e de fome no deserto (*Gn 21:14-16*).

A cultura patriarcal era aplicada com mais peso e rigor sobre a mulher serva ou escrava, com as esposas tudo se tornava diferenciado. Nesse sentido, de acordo com o texto, não se vê nem um diálogo entre os cônjuges, para que venha à tona a decisão. O que se vê no relacionamento de Abraão e Sara, é que ela tinha o controle das decisões, e que o próprio Abraão não optava por interferir. Indício disso está em *Gênesis 16:6* quando Abraão diz a Sara: “A tua serva está em tuas mãos; faze-lhe como bem te parecer [...]”. A partir de Isaac Sara foi mãe de um numeroso povo.

1.15.2 Rebeca, uma mulher determinada

Rebeca foi uma mulher que decidiu deixar a sua família para casar-se com Isaac (*Gn 24:57*), o filho de Abraão com Sara. Rebeca trabalhava tirando água do poço para levar à sua casa todos os dias para os afazeres domésticos, e também para os animais. Chegou um dia em que a vida de Rebeca mudou, quando um dos servos de Abraão se aproximou dela junto ao poço e pediu-lhe água para beber:

O servo correu para diante ela e disse: “Por favor, deixa-me beber um pouco da água de seu cântaro.” Ela respondeu: “Bebe, meu senhor”, e abaixou depressa seu cântaro sobre o braço e o fez beber. Quando acabou de lhe dar de beber, ela disse: “Vou dar de beber também a teus camelos, até que fiquem saciados.” Apressou-se em esvaziar seu cântaro no bebedoro, correu ao poço para tirar água e tirou-a para todos os camelos. O homem a observava em silêncio, perguntando-se se Javé tinha ou não levado a bom termo sua missão. Quando os camelos acabaram de beber, o homem tomou um anel de ouro pesando meio ciclo, que pôs em suas narinas, e, em seus braços, dois braceletes pesando dez siclos de ouro, e disse: “De quem és filha? Peço-te que mo digas. Haverá lugar na casa de teu pai para que passemos a noite?” (*Gn 24:17-23*).

Rebeca mal sabia que aquele homem guardava um futuro novo para ela. Ele havia feito um voto diante de Javé, segundo o qual a mulher que se oferecesse para dar de beber a seus camelos seria aquela que Deus escolhera para ser a esposa de seu senhor Isaac, o filho da promessa de Abraão. Deles viria a comunidade de Israel¹⁷⁷.

Encantado pela sua beleza encheu de presentes aquela que seria a esposa do filho de seu amo. Não lhe sabia o nome, mas perguntou-lhe de quem era filha, e se havia lugar para ele em casa de seu pai. Satisfeito o seu desejo, expôs a Nacor, pai da moça, o objeto de sua viagem à Mesopotâmia, terminando com o pedido de Rebeca para esposa de Isaac¹⁷⁸.

O pai e o irmão de Rebeca trazem ao servo de Abraão uma resposta: “Isto procede do Senhor, nada temos a dizer fora da sua verdade. Eis Rebeca na tua presença; toma-a e vai-te; seja ela a mulher do filho do teu Senhor, segundo a palavra do Senhor” (*Gn 24: 50-51*). Alcançado o consentimento, e manifesto o desejo da moça, pois era ela quem deveria resolver deixar a casa, refletindo a autonomia da qual as mulheres jovens desfrutavam na cultura dos seus dias. “Eles disseram: “Chamemos a jovem e peçamos-lhe seu parecer””. Eles chamaram Rebeca e lhe disseram: “Queres partir com este homem?” E ela respondeu: “Quero.” (*Gn 24: 57-58*). Eliazar o servo de Isaac a levou consigo. Então eles deixaram partir sua irmã Rebeca, com sua ama, o servo de Abraão e seus homens (*Gn 24: 59*). Isso demonstra que a vontade de Rebeca foi decisiva para compor a vontade de seu pai de entregá-la nas mãos de Eliazar para tornar-se mulher de Isaac; de sorte que, sem seu consentimento nada se faria.

Numa cultura patriarcal, em uma família de três pessoas, sendo que dois eram homens e uma mulher, o texto é claro ao dizer que seria Rebeca, quem deveria decidir o seu próprio futuro, não o seu pai, tampouco o seu irmão, e disso eles sabiam muito bem, quando disseram que iriam chamá-la, para terem conhecimento da sua decisão, por isso a sua autoconfiança lhe elevou a ser a mulher perfeita para Isaac, e o casal iniciou a vida conjugal desfrutando de muito júbilo (*Gn 24:67; 26:8*):

Isaac voltara do poço de Laai-Roí, e habitava na terra do Negueb. Ora, Isaac saiu para passear no campo, ao pôr-do-sol, e, erguendo os olhos, viu que chegavam camelos. E Rebeca, erguendo os olhos, viu Isaac. Ela apeou do camelo e disse ao servo: “Quem é aquele homem, no campo, que vem ao nosso encontro?” O servo respondeu: “É meu senhor.” Então ela tomou seu véu e se cobriu. O servo contou a Isaac todas as coisas que havia feito. E Isaac introduziu Rebeca em sua tenda: ele a tomou e ela se tornou sua mulher e ele a amou [...] (*Gn 24: 62-66*).

¹⁷⁷ Cardoso 2012: 173-174.

¹⁷⁸ Davis 2002: 505.

Como Sara, Rebeca era dona das suas próprias decisões, assim como também experimentou a esterilidade, todavia, ao cabo de vinte anos ela teve filhos gêmeos, Jacob e Esaú (*Gn 25:24-26*). “[...] Há duas nações no teu ventre, [...] dois povos se separarão, e um povo será mais forte que o outro, e o mais velho servirá ao mais moço” (*Gn 25:23*). Após alguns anos Rebeca não apenas incentivou e convenceu a Jacob de enganar a Isaac seu pai passando-se por Esaú, para que recebesse a benção da primogenitura no lugar de seu irmão, mas contribuiu diretamente, planejando e executando tudo com o auxílio de seu filho (*Gn 27:18-29*). Ao decidir por essa posição, Rebeca tornou-se uma mulher determinada.

1.15.3 Lia e Raquel a disputa para ser esposa e a amada de Jacob

Lia era a filha mais velha de Labão, um pastor de ovelhas que vivia em Harã. Seu pai enganou Jacob, o homem que amava sua irmã mais nova Raquel. Labão entregou Lia como esposa no lugar daquela que Jacob esperava receber na noite de núpcias, pois seu pai se preocupava em cumprir o costume da cultura do país que determinava que a irmã mais velha se casasse primeiro. Jacob estava fugindo do seu irmão Esaú após, com o auxílio de sua mãe Rebeca, ter lhe roubado o direito de primogenitura, mas no caminho de sua casa para a terra de seu tio Labão, ele teve um sonho. Jacob deu o nome do lugar onde sonhou de Betel, que significa “Casa de Deus”. O Eterno prometeu a Jacob que onde quer que ele fosse, seria protegido e retornaria em segurança à sua casa. Jacob prometeu servir ao Senhor e dar-lhe a décima parte de tudo o que Deus lhe concedesse. Depois de sair de Betel, finalmente Jacob chegou à casa de seu tio Labão. No caminho, ele encontrou sua prima Raquel cuidando das ovelhas. Foi amor à primeira vista! Quando Raquel percebeu que Jacob era seu parente, ela correu à sua casa e contou ao seu pai sobre a chegada do jovem. Após Jacob ter contado a Labão tudo o que lhe tinha acontecido, seu tio o recebeu calorosamente. Jacob quis trabalhar para seu tio, e ambos concordaram que ele trabalharia durante sete anos para receber Raquel como sua esposa¹⁷⁹.

Naquela época, para um homem casar-se com uma mulher, a única exigência para ele era que pagasse um dote ao pai da moça. Foi o que aconteceu com Jacob, que ao ver Raquel, logo se sentiu atraído por ela (*Gn 29:20*), e o amor que foi gerado o impulsionou a trabalhar sete anos para o seu tio como pagamento por ela. Nesse aspecto, observa-se que é a mesma

¹⁷⁹ Priddy 2001: 63-64.

trama que rege tanto essa narrativa quanto a anterior sobre Rebeca e Isaac. Elas são contadas a partir de uma mesma construção literária: a história de um patriarca que, apaixonado, casa-se com uma mulher de sua tribo, que deu água aos seus animais e se tornou sua esposa estéril posteriormente abençoada por Javé e capaz de gerar filhos¹⁸⁰.

Quanto à história das irmãs Lia e Raquel, percebe-se que a mulher é tida como mercadoria; primeiro que ela está sempre sob o domínio de um homem, pois assim como a filha não casada está na dependência do pai, também a mulher casada está na dependência de seu marido¹⁸¹. A condição dessas duas mulheres confere-lhes traços de moeda e troca sendo passadas da mão de seus pais para a mão de seus maridos¹⁸², pois “tomar esposa” se expressa pelo verbo *ba'al* (בעל), que significa também “tornar-se dono”, “exercer autoridade e domínio sobre”, ainda da mesma raiz o substantivo *ba'al* (בעל) significa dono, proprietário, senhor, mas também marido (*Dt* 21:13; 24:1). Esses usos da língua indicam que a mulher era de fato considerada como a propriedade de seu marido, que havia sido comprada por ele. Isso fica ainda mais evidente colocando em paralelo os textos de *Ex* 20:17 e *Dt* 5:21. Ambos retratam o mandamento da Lei contra a cobiça dos bens do próximo. Em *Ex* 20:17, dentro do contexto do nomadismo, a mulher é posta no grupo dos bens do marido, ela está dentro das coisas da casa (בית)¹⁸³ do homem, é um dos seus pertences. Posteriormente, com a sedentarização do povo de Israel, a mulher passa a ser vista dentro de uma relação pessoal, por isso, em *Dt* 5:21, ela não é mais elencada dentro da casa do seu marido, mas vem em primeiro lugar, como uma companheira que lhe é similar. Essa ideia reporta ao ato criacional e isso se justifica, considerando que, numa leitura diacrônica do *Gênesis*, os dois primeiros capítulos são os últimos textos a serem inseridos no livro e, portanto, traz um pensamento mais desenvolvido com relação à mulher.

A etnografia mostra em alguns povos tais casamentos por compra, e com frequência se disse que o mesmo havia sucedido em Israel. À parte o vocabulário, propõe-se como argumento a história de Raquel e de Lia, que dizem que seu pai lhes havia “vendido” (*Gn* 31:15)¹⁸⁴. Invoca-se, sobretudo, e com razão, o uso do *mohar*. O *mohar* é uma quantidade de dinheiro que o noivo era obrigado a pagar ao pai da moça. A palavra aparece na *Bíblia*

¹⁸⁰ H. Gunkel identifica essas histórias como sagas patriarcais dos antepassados de Israel e H. J. Hermisson, partindo da alteração da estrutura social, afirma que essas são narrativas dos clãs nômades. A saga é um gênero literário que se desenvolve em torno de dois ou três personagens em episódios breves e compreensíveis que se sucedem até chegar ao objetivo final. Ela não pretende registrar fatos históricos singulares, mas algo típico, portanto, ela está repleta de elementos lendários ou fantásticos. Cf. Schmidt 2013: 66-72.

¹⁸¹ De Vaux 2003: 48.

¹⁸² Andrade 2011: 3.

¹⁸³ Expressão hebraica utilizada para se referir a todos os bens do indivíduo.

¹⁸⁴ De Vaux 2003: 48.

somente três vezes (*Gn* 34:12; *Ex* 22:16; *I Sm* 18:25). O montante podia variar segundo as exigências do pai (*Gn* 34:12), ou segundo a situação social da família (*I Sm* 18:23)¹⁸⁵. Nesse período da História, a mulher era como mercadoria, o homem a comprava e ela tinha que se acostumar a viver onde o seu dono a levasse. Não havia na cultura, uma preocupação com as emoções de uma moça, que até então, vivia ao lado dos seus pais e, de repente, teria que aprender a conviver em outro lugar, com outras pessoas, longe da sua comunidade, da sua família e dos seus amigos. Não foi bem o que aconteceu com Lia e Raquel, pois Jacob teve que trabalhar durante quatorze anos fazendo o pagamento pela sua compra, todavia, vencendo o prazo, ele se retirou levando toda a sua família.

Mais adiante em *Gênesis* capítulo 30, Raquel constrangida por não poder gerar filhos, assim como sua irmã Lia, também mulher de Jacob, deu sua criada Bila para que pudesse ter filhos com seu marido. Bila deu à luz a mais dois filhos. Então, Lia também deu sua criada Zilpa a Jacob, e ela teve mais dois filhos. Depois Lia deu à luz a mais dois filhos e uma filha, a qual colocou o nome de Dina, que é a primeira filha cujo nome é mencionado na *Bíblia* no momento do nascimento¹⁸⁶. Por fim, Raquel teve seu primeiro filho, dando-lhe o nome de José, e alegrando-se porque Deus lhe havia tirado a vergonha (אלהים אלהרפה). Ao dar à luz ao seu segundo filho, chamado Benjamim, ela morreu no parto. (*Gn* 35:18-19), enquanto Lia deu a Jacob seis filhos. Depois da morte de Raquel, Lia finalmente teve o lugar de única esposa de Jacob (*Gn* 35:18). No Antigo Israel a falta de filhos sempre foi vista como calamidade; dizia-se que a felicidade era proporcional ao número de filhos e, de modo especial, de filhos homens. Quando nascia o primogênito masculino, a progenitora passava a chamar-se “a mãe de [...] e, deixava de ser a filha de. A exemplo tem-se em (*Gn* 28:5; 24:24). Lia e Raquel foram duas matriarcas irmãs que viviam em disputa para ver quem daria mais filhos a Jacob. A Disputa era tão grande ao ponto de essas mulheres recorrerem às mandrágoras (*Gn* 30:14), para que os desejos sexuais fossem despertados¹⁸⁷. As duas lutavam para gerar a vida, mas sobretudo para que sua dignidade fosse preservada diante do pensamento da época com relação à maternidade.

¹⁸⁵ De Vaux 2003: 48-49.

¹⁸⁶ O Nascimento de uma filha era bem-vindo pois, sendo a mulher subordinada ao homem, ela representava um bem para a família na qualidade de força de trabalho.

¹⁸⁷ Trata-se de uma erva da família da beladona, considerada um afrodisíaco. Cf. *A Bíblia Anotada* 1994: 48. Tradutor Carlos Oswaldo Cardoso Pinto.

1.15.4 Tamar “ela é mais justa do que eu” (*Gn* 38:26)

Tamar é uma mulher que tem importância fundamental na constituição identitária do Antigo Israel. Ela lutou contra um sistema hostil e opressor. Tal situação, responsável pela criação de estratégias de sobrevivência em meio a situações de precariedade, a aproxima de outras mulheres que, ao longo da história, foram submetidas a exílios, alijadas da (sua) história¹⁸⁸.

Tamar é nora de Judá, o quarto filho de Jacob com Lia. Segundo o relato do *Gênesis* Judá a escolheu para casa-se com Her, seu filho primogênito. No entanto, Tamar ficou viúva de Her, sendo que o texto apenas informa que Her desagradou a Deus, que o matou (*Gn* 38:7). Dessa forma, quem deveria assumir a viúva por tradição, era o seu cunhado Onan¹⁸⁹. Todavia, este, não se interessou em cumprir o seu compromisso e, quando coabitava com ela, interrompia a relação antes de ejacular (*Gn* 38:9). A morte de Onan é mencionada da mesma maneira que a de Her (*Gn* 38:10). O terceiro filho de Judá é Selá, este é prometido por ele a Tamar, porém, Judá não sustenta a sua promessa despedindo sua nora à casa do pai e não lhe concedendo seu filho mais novo¹⁹⁰. É diante desta situação que Tamar estabelece um plano para conseguir um filho de Judá, seu sogro, e, desse modo, garantir a descendência do seu primeiro marido. Tamar se veste de prostituta e espera seu sogro no caminho, fica grávida dele e tem com ela o selo, o cordão e o cajado de Judá, provas seguras de que o filho era dele (*Gn* 38:25). Ela faz isso não impelida pela impudicícia, mas pelo desejo de ter um filho do sangue do seu falecido marido. Sua ação é reconhecida como justa por Judá quando diz: “ela é mais justa do que eu, porquanto não lhe dei meu filho Sela” (*Gn* 38:26), e pelos seus descendentes (*Rt* 4:12). Quando Judá soube que a sua nora estava grávida a condenou a ser queimada viva (*Gn* 38:24), porque suspeitou que ela havia se entregado a um homem sendo viúva de seu filho Her, estando prometida, pela lei do levirato, a outro filho seu, Selá¹⁹¹.

Tamar agiu com estratégia, e com seus ardis. Ela não se permitiu perder o seu direito de herança quando passou a ser uma viúva sem filhos. Nesse caso um irmão do falecido

¹⁸⁸ Andrade 2011: 1.

¹⁸⁹ Trata-se, no direito israelita antigo, da chamada lei do levirato (do hebraico *levir*, que significa cunhado). Em caso de morte do marido, sem que este deixasse descendência masculina, o irmão era obrigado a se casar com a cunhada e os filhos que nascessem dessa nova união, traziam o nome do falecido. Além do texto em estudo, a menção a essa lei aparece em outros lugares na *Bíblia*, com variações em sua aplicação. Por exemplo, nas indicações de *Dt* 25:5-10; no casamento de Rute com Boaz (*Rt* 4); possíveis alusões em *Lv* 18:6 e 20:21. No Novo Testamento, os fariseus fazem perguntas a Jesus sobre esse tema: *Mt* 22:23-33; *Mc* 12:18-27; *Lc* 20:27-40. Cf. Andrade 2011: 2.

¹⁹⁰ Nesse período o pai tem sobre os filhos, inclusive os casados, se viverem com eles, e sobre suas mulheres, uma autoridade total, que antigamente chegava até o direito de vida ou morte. Cf. De Vaux 2003: 42.

¹⁹¹ De Vaux 2003: 59.

deveria gerar descendentes para ele com a viúva sem filhos, para garantir “a ordem hereditária patrilinial, à estrutura familiar patrilocal e a sua importância no nome”. Todas as referências ao levirato no Antigo Testamento giram em torno do problema da recusa dos homens em questão ou das dificuldades que as mulheres enfrentam por causa disso¹⁹².

Até o meio do episódio, Tamar é conduzida ou caminha para o luto, para a viuvez. Do meio para frente, sai dessa penumbra para a posteridade. De mulher rejeitada (início do capítulo) ela passa a matriarca de reis de Israel (fim do capítulo), porque o rei Davi será um de seus descendentes¹⁹³.

1.15.5 Rute e Noemi: uma história de duas mulheres

O Livro de Rute era originalmente uma parte do Livro dos Juízes, mas agora forma um dos vinte e quatro livros autonomizados da *Bíblia Hebraica*. A história que contém refere-se a um período talvez de cerca de 126 anos antes do nascimento de Davi. O autor deste livro, de acordo com a tradição dos Judeus, foi provavelmente Samuel¹⁹⁴. É um livro de grande valor literário que “deve ser mais apropriadamente classificado como romance”¹⁹⁵. Ombreia-se com o melhor da literatura bíblica. É um conto rápido, mas escrito com consumada habilidade, pois se observa uma boa técnica de obra literária, desde a introdução, passando por um cativante enredo, com sua crise quase insolúvel, até a solução mais feliz, que satisfaz a todos os envolvidos¹⁹⁶.

O Livro de Rute constitui uma “história exemplar”, onde entra em cena o relacionamento entre israelitas e estrangeiros, colocando-se em pauta a abertura da salvação para estes últimos. A narração opõe-se ao nacionalismo exacerbado do período pós-exílico, bem como a todo tipo de discriminação e preconceito para com povos de outras nações. O relato está ambientado no tempo dos *Juízes*, isto é, no contexto pré-monárquico do ano 1.100 a.C. Porém, foi escrito por volta do ano 400 a.C., quando os Judeus retornavam do exílio babilônico¹⁹⁷. Também Champlin assevera que a ambientação do livro de *Rute* se dá no período dos juízes, “[...]”¹⁹⁸ quando não havia rei em Israel [...] (*Jz* 21:25). O livro traz a história de duas mulheres.

¹⁹² Crusemann 2002: 354.

¹⁹³ Andrade 2011: 3.

¹⁹⁴ Easton 1897: 1014.

¹⁹⁵ Zenger 2003: 187.

¹⁹⁶ Champlin 2001b: 1094.

¹⁹⁷ Gonçalves 2008: 205.

¹⁹⁸ Champlin 2001b: 1093.

Naquele tempo, mulher não contava, não tinha vez e nem voz. Contava menos ainda se ela fosse pobre, viúva, sem filhos e estrangeira! Ora, no livro de *Rute* toda a renovação e reconstrução do povo parte de duas mulheres! Mulheres pobres, viúvas, migrantes, sem filhos e uma delas estrangeira. Nesta história é perceptível que Javé é a presença libertadora no meio do seu povo. Deus estava do lado de Noemi e Rute. Foi parceiro delas na luta pelo pão, pela família e pela terra¹⁹⁹.

O livro de Rute aborda expressamente o tema da realidade social de mulheres numa sociedade patriarcal. “Trata-se da luta de sobrevivência de duas mulheres num mundo patriarcal e ameaçador da vida, sobretudo de mulheres pobres. Trata-se do empenho do corpo nessa luta pela sobrevivência. Trata-se de mulheres como vítimas, como objeto de negociação, que agem com coragem e astúcia. Trata-se de solidariedade e rivalidade entre mulheres”²⁰⁰. O fato de Rute ser uma jovem mulher estrangeira que se torna a salvadora da vida da velha judia Noemi e até a bisavó do rei David, tão importante para a existência judaica, transforma esse livro num livro de militância feminina. Ele também discute a visão unilateral androcêntrica da história das origens de Israel, que destaca apenas os “patriarcas” como significativos para a existência histórica de Israel. Por causa desta forte “perspectiva da mulher”, não é injustificada a suposição de que o livro resultou de um círculo de autores, em que atuaram conjuntamente mulheres e homens²⁰¹.

Priddy²⁰² ressalta que Noemi foi uma personagem muito importante para a literatura bíblica. Sua história, juntamente com a de sua nora moabita, Rute, está registrada no livro de *Rute*. O fato de Rute, uma estrangeira, ser a protagonista do livro revela que a salvação não tem fronteiras, o projeto de Deus ultrapassa os limites estreitos do nacionalismo e da exclusão social. Por outro lado, sendo mulheres, o protagonismo de Rute e Noemi desvenda uma vigorosa presença feminina num universo fortemente comandado pelo poder político e religioso dos homens. Apesar disso, em momento algum se vê esboçada uma crítica mais contundente à sociedade patriarcal de então²⁰³.

Este livro do Antigo Testamento nos dá muita informação a respeito da cultura e do estilo de vida das pessoas daquele tempo. Noemi vivia com seu marido na pequena cidade de Belém de Judá, em Israel. Nessa época, Israel era governado por juízes. Ocorreu uma grande

¹⁹⁹ Mesters 1985: 90-91.

²⁰⁰ Zenger 2003: 185.

²⁰¹ Zenger 2003: 185.

²⁰² Priddy 2001: 115.

²⁰³ Gonçalves 2008: 206.

escassez de alimentos em Judá e, por essa razão, o marido de Noemi “Elimelec se instalou na terra de Moab” (*Rt* 1:1), uma comunidade vizinha.

A vida de Noemi foi muito difícil em Moab. Ela teve que viver em um local estrangeiro, deixando para trás a sua terra natal. Noemi era uma mulher que amava seu povo e respeitava as leis e tradições de Israel. Porém, ela estava longe de tudo isso, viúva e desamparada²⁰⁴:

Morreu Elimelec, marido de Noemi, e esta ficou só com seus dois filhos. Eles tomaram como esposas mulheres moabitas, uma chamada Opra, e a outra, Rute. Permaneceram lá uns dez anos. Depois morreram também os dois, Maalom e Queliom, e Noemi ficou sozinha, sem filhos nem marido (*Rt* 1:3-5).

A amargura fazia parte da vida de Noemi. Ela agora encontrava-se viúva, sem os seus dois filhos e ainda tinha que prover o sustento para ela e para as suas duas noras que também ficaram viúvas:

Após a morte de seus filhos, Noemi soube que a escassez de comida em Judá tinha acabado. Sendo assim, não existia mais motivos para ela permanecer em Moab. Por isso decidiu voltar para Belém. Suas duas noras a acompanharam. No caminho, Noemi parou e implorou para que retornassem aos seus lares (*Rt* 1:6-11).

Segundo a lei do levirato ou a “lei do cunhado”²⁰⁵ que vigorava nesse período em Israel, um homem poderia casar-se com a viúva de seu irmão se essa não tivesse filhos. Desse modo, a viúva poderia prover um herdeiro para a família. Noemi sabia que estava em idade avançada para gerar mais filhos, para prover esposos para suas noras. Esta sogra não tinha meios de providenciar maridos ou famílias para elas. Se elas ficassem em Moab talvez pudessem casar-se e ter filhos. Mesmo amando-as, ela instou para que retornassem aos seus lares porque lhe era impossível prover suas necessidades²⁰⁶:

Noemi disse a suas duas noras: “Ide, voltai cada qual para a casa de sua mãe. Que Javé vos trate com a mesma bondade com que tratastes os que morreram e a mim mesma! [...]. Elas choraram novamente em alta voz; depois Opra abraçou sua sogra e voltou para junto de seu povo, mas Rute ficou em sua companhia. [...] Respondeu Rute: “ Não insista comigo para

²⁰⁴ Cf. *Rt* 1:3-5.

²⁰⁵ Essa instituição é chamada levirato, do latim *levir*, que traduz o hebraico *yabam*, “cunhado”. No Antigo Testamento ela é ilustrada por dois exemplos, que são difíceis de interpretar e que só imperfeitamente correspondem à lei do *Deuteronômio* (*Dt* 25:5-10): a história de Tamar e a de Rute. Cf. De Vaux 2003: 60.

²⁰⁶ Priddy 2001: 116-117.

que te deixe, pois para onde fores, irei também, onde for tua moradia, será também a minha; teu povo será o meu povo e teu Deus será o meu Deus. Onde morreres, quero morrer e ser sepultada. Que Javé me mande este castigo e acrescente mais este se outra coisa, a não ser a morte, me separar de ti! [...] Noemi vendo, pois, que Rute estava firmemente decidida a acompanhá-la, não insistiu mais com ela (*Rt* 1: 8, 14,16-18). [...] Partiram pois as duas e chegaram a Belém. À sua chegada, Belém inteira se alvoroçou e as mulheres diziam: “Esta é Noemi?” Mas ela respondeu-lhes: “Não me chameis de Noemi; chamai-me de Mara, pois Shaddai me encheu de amargura. Parti com as mãos cheias, e Javé me reconduz de mãos vazias! Por que haveríeis de me chamar de Noemi quando Javé se pronunciou contra mim e Shaddai me afligiu?” (*Rt* 1:19-21). “Rute porém, apegou-se a Noemi [...]. Ela compreendia que mudar-se para Belém significaria renunciar totalmente a sua herança cultural e passar o resto da vida como estrangeira. Seu voto a Noemi é uma das declarações mais belas de compromisso da história” (*Rt* 1:16-17).

Quando Rute e Noemi retornaram a Belém, estavam viúvas e sem meios próprios para sobreviverem. Todavia, voltaram no tempo da sega²⁰⁷. Na lei do Antigo Testamento, Javé proveu meios para que as pessoas sem recursos para sobreviver adquirissem alimentos. Esse fato se encontra em *Deuteronômio* 24:19: “Quando estiveres ceifando a colheita em teu campo e esqueceres um feixe, não voltes para pegá-lo: ele é do estrangeiro, do órfão e da viúva, para que Javé teu Deus te abençoe em todo trabalho das tuas mãos” (*Dt* 24:19).

Catar restolho ou colher a sobra que ficava no campo depois da colheita era um direito dos pobres e dos estrangeiros (*Lv* 19:9-10)²⁰⁸. Noemi conhecia as leis de Javé e por isso instruiu a sua nora. Rute pediu a Noemi que permitisse que ela fosse apanhar as espigas que caíam atrás dos ceifeiros (*Rt* 2:2). Noemi permitiu que ela fosse e então Rute foi trabalhar na propriedade de Booz, membro da família de seu sogro (*Rt* 2:3; 5-6; 8;10):

Booz perguntou depois ao seu servo, o feitor dos segadores: “De quem é esta jovem?” E o servo, feitor dos segadores, respondeu: “ Esta jovem é a moabita, que voltou com Noemi dos campos de Moab. [...] Booz disse a Rute: “Estás ouvindo, minha filha? Não vás respigar noutro campo, não te afastes daqui, mas fica na companhia de minhas criadas [...]. Então Rute, caindo com o rosto em terra, prostrou-se e disse-lhe: “Por que encontrei favor a teus olhos, de modo que te tenhas interessado por mim, que não passo de uma estrangeira?” [...]. Que Javé te retribua o que fizeste e que recebas uma farta recompensa da parte de Javé, Deus de Israel, sob cujas asas vieste buscar refúgio!” (*Rt* 2:5-6,8,10-12).

²⁰⁷ Champlin 2001b: 1094.

²⁰⁸ Quando da colheita, os colhedores deixavam propositadamente alguns grãos; e algumas frutas eram deixadas nas árvores frutíferas, com o propósito específico de permitir que os pobres viessem, terminada a colheita, a fim de respigarem o que fosse deixado. Cf. Champlin 2001b: 1102.

Booz acolheu Rute e insistiu com ela para não ir embora (*Rt* 2:8). Ofereceu proteção, restolho e água (*Rt* 2:9). Rute estranhou a oferta e perguntou pelo motivo de tanto favor (*Rt* 2:10). A resposta de Booz fala ao coração de Rute (*Rt* 2:11-12):

Em resposta, Booz lhe disse: “Foi-me contado tudo que fizeste por tua sogra após a morte do teu marido, e como deixaste pai e mãe e tua terra natal para vires morar no meio de um povo que antes não conhecia. Que Javé te retribua o que fizeste e que recebas uma farta recompensa da parte de Javé, Deus de Israel, sob cujas asas vieste buscar refúgio!” (*Rt* 2:11-12).

Booz disse a Rute para colher somente em sua lavoura, e também, para ela comer e beber com suas servas (*Rt* 2:8). Ele deixou-lhe comida suficiente e também para que pudesse levar para Noemi (*Rt* 2:17-18). Ele disse também às suas servas para que deixassem cair grãos para que Rute pudesse colhê-los (*Rt* 2:16). Rute ao chegar à sua casa contou a Noemi tudo que havia acontecido. Ela perguntou o nome do homem que fora tão generoso, ela informou a sua sogra que o nome dele era Booz (*Rt* 2:19). Noemi disse a sua nora: “[...] “Esse homem é nosso parente próximo, é um dos que tem sobre nós direito de resgate” (*Rt* 2:20). A provisão manifesta-se na vida de Rute. Ela sente uma forte motivação pela vida, pois tudo começa a mudar: vem a fartura do pão (*Rt* 2:14-17), Noemi lhe informa que Booz tem direito de resgate sobre elas (*Rt* 2:20), em Noemi renasce a esperança (*Rt* 2:20). Todo esse plano aconteceu por sabedoria das duas viúvas.

Rute mantinha sempre a sua sogra avisada sobre toda a bondade de Booz para com ela. Noemi sentia-se animada ao ver a benevolência de Javé outra vez sobre a sua vida, pois, ela compreendia que estava “morta” no meio da vida, a dimensão de “Belém” (significado programático de *Bet-Léhem* como nome significante casa do pão = casa da vida), isto é, possibilitar a ela e à sua família ameaçada pela morte do desaparecimento que possam continuar vivendo. É o que evidencia o arco narrativo entre 1:1-5 enquanto exposição (desequilíbrio: fome, ausência de filhos como formas de morte)²⁰⁹. Rute era uma mulher obediente e seguiu fielmente os conselhos de sua sogra. Aqui a palavra de ordem é resgatar. Só na conversa entre Rute e Booz (*Rt* 3:9-13), a palavra resgatar ocorre sete vezes. No capítulo 4:1-12, essa palavra também ocorre quatorze vezes. Sinal de que o fio da meada da história de Rute passa pelo resgate. Vejamos em que consistia o resgate²¹⁰.

²⁰⁹ Zenger 2003: 185.

²¹⁰ Mesters 2003: 47.

1.15.5.1 A lei do resgate

A lei do resgate estabelecia, sobretudo, duas coisas: primeiramente, quando alguém, por motivo de pobreza, era obrigado a vender sua terra, então seu parente mais próximo tinha obrigação de resgatar essa terra, isto é, devia comprá-la de volta, não para si, mas para o parente pobre que corria o perigo de perdê-la (*Lv* 25:23-25). Em segundo lugar, quando alguém, por motivo de pobreza, era obrigado a vender-se a si mesmo como escravo, então seu parente mais próximo tinha obrigação de resgatar essa pessoa, isto é, devia pagar para que o irmão pobre pudesse reaver a sua liberdade (*Lv* 25:47-49). Este parente próximo, em ambos os casos, era chamado *go'el*²¹¹. *Go'el* é uma palavra procedente de uma raiz que significa “resgatar, reivindicar”, e, mais fundamentalmente, “proteger”. O *go'el* é um redentor, um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e do grupo²¹². O objetivo da lei do resgate era defender e fortalecer a família como base da organização social²¹³. É a partir do momento em que essa lei é colocada em prática juntamente com a lei do cunhado – a qual veremos a seguir – “que a viúva Noemi que restou sozinha, alcança novamente a plenitude de vida”²¹⁴.

1.15.5.2 A lei do *levirato*

Para poder entender a maneira particular como o *livro de Rute* fala da lei do resgate é necessário lembrar outra lei, a chamada lei do levirato ou lei do cunhado. O objetivo da lei do cunhado era garantir a continuidade da família e impedir que, por falta de um herdeiro, a família se acabasse, seu nome desaparecesse e o seu patrimônio ficasse para outros. No caso concreto da família de Noemi, a situação era gravíssima. Maalon, o marido de Rute, morreu sem deixar filhos. Conforme a lei do cunhado, o irmão de Maalon deveria casar-se com Rute e originar um filho para o falecido. Mas não havia irmão. Noemi não tinha outros filhos, nem podia tê-los: “Estou velha demais!” (*Rt* 1:12). A família de Noemi estava no fim, ameaçada de extinção. A lei do cunhado não se aplicava, pois não havia cunhado! Nem a lei do resgate podia ser invocada para resolver o caso, pois a lei do resgate não foi feita para garantir um herdeiro a uma viúva sem filhos. Não havia lei que pudesse impedir a desgraça da família de

²¹¹ Mesters 2003 :47.

²¹² De Vaux 2003: 43.

²¹³ Mesters 2003: 47.

²¹⁴ Zenger 2003: 185.

Noemi! Os pequenos não tinham o amparo da lei²¹⁵. No contexto do *Livro de Rute*, a lei do resgate tem estreita ligação com a lei do levirato, que diz respeito diretamente a Naomi e Rute²¹⁶.

A colheita tinha chegado ao fim. Não havia mais restolho no campo. Todavia, Rute tinha um lugar onde ficar, continuou a viver com Noemi, possuía alimentação abundante, e um relacionamento que começara a desenvolver-se com Booz. E esse último desenvolvimento haveria de resolver definitivamente todos os problemas delas, revertendo a tragédia que tão profundamente havia marcado as suas vidas²¹⁷.

Noemi diz: “Booz é nosso parente” (*Rt* 3:2). Ora, se ele é parente, terá de cumprir o que a lei de Deus exige dele. A ideia de Noemi é levar Booz a cumprir a lei. Por isso, ela quer que Rute vá convencer Booz a cumprir o seu dever de *go’el* (*Rt* 3:9), isto é, cumprir a lei do resgate. É Noemi quem instrui Rute a ir à noite para os campos, não só para atrair, mas também para provocar Booz a que exerça o papel de parente e a despose²¹⁸ (*Rt* 3:3-4). Rute aceita a proposta: “Vou fazer tudo o que você está me dizendo!” (*Rt* 3:5). Rute e Noemi conspiraram para manipular Booz, pois Noemi sabia que a única alternativa que lhe restava para a sua sobrevivência e para a continuidade da sua descendência era casar Rute com Booz, por isso é que Rute se “enfeita como noiva, deita-se depois da colheita, à noite sobre a eira junto de Booz e pede para casar com ele (*Rt* 3). Booz casa com Rute depois que um parente mais próximo abriu mão: ele estava disposto a fazer uso da preferência de comprar a terra de Noemi, porém não queria exercer o levirato (matrimônio de cunhado, de *levir* “cunhado”) com Rute, que estava vinculada a essa preferência. O primeiro filho desse matrimônio de levirato, Obed, é considerado, pois, filho de Noemi e torna-se, posteriormente, avô de David, como se destaca numa solene genealogia no final do capítulo 4²¹⁹. No capítulo 4:13-17, está o resultado da ação, ou seja, a anulação do desequilíbrio: nascimento do filho, que como “resgatador” ao mesmo tempo sustentará Noemi²²⁰.

1.15.6 Débora e Jael

Essas duas mulheres aparecem juntas no relato de *Juízes* 4-5. Débora é a figura central, apresentada no início como profetisa e juíza (*Jz* 4:4; 5:12), e Jael, não pouco

²¹⁵ Mesters 2003: 49.

²¹⁶ Ferreira 2013: 504.

²¹⁷ Champlin 2001b: 1106.

²¹⁸ Gottwald 1988: 517.

²¹⁹ Zenger 2003: 185.

²²⁰ Zenger 2003: 186.

importante, surge no fim, dando desfecho ao relato quando alcança a vitória para o povo de Israel (*Jz* 4:17-22; 5:24-22). Esses dois capítulos do Livro de *Juízes* são duas versões de um mesmo evento, o que muda é apenas a forma literária. O capítulo 4, mais recente, é uma saga que narra uma vívida vitória militar e o capítulo 5 é um hino ou cântico de vitória em forma de epopéia lírica²²¹. Embora existam particularidades nessas versões, ambas narram o conflito de Israel com Sísara, que em *Juízes* 4:2 é apresentado como chefe do exército de Jabin, rei de Canaã. Débora, exercendo sua função de juíza convoca Barac, filho de Abinoem, para a batalha (*Jz* 4:6), e exercendo sua função de profetisa, anuncia que “é nas mãos de uma mulher que Javé entregará Sísara” (*Jz* 4:9).

Débora é a única mulher que aparece na lista dos doze juízes de Israel e, além de juíza, é a primeira de poucas mulheres conhecidas na *Bíblia* como profetisas²²². Ela faz parte do grupo dos juízes maiores, dos quais o texto que narra os seus feitos é mais extenso²²³. A sua liderança se destaca pelo fato de ter administrado a justiça em nome de Javé e, principalmente, pela sua postura decidida diante da batalha contra Sísara. Débora chamou Barac, filho de Abinoem de Cedes e ordenou, em nome de Javé, que ele tomasse consigo dez mil homens das tribos de Neftali e Zabulon²²⁴ para batalhar contra o representante do exército de Jabin (*Jz* 4:6-7). Diante disso, parece que Débora é uma figura feminina frágil, incapaz de combater na guerra. No entanto, o diálogo dela com Barac diante dessa convocação mostra o contrário. Enquanto Barac constantemente titubeia em decidir por batalhar e ainda coloca como condição que Débora vá com ele (*Jz* 4:8). Ela, muito decidida, aponta com imperativo seguro: “Irei, pois, contigo, porém, no caminho que seguires a honra não será tua, porque é nas mãos de uma mulher que Javé entregará Sísara” (*Jz* 4:9). Também, durante a batalha, é Débora que sinliza a Barac: “Prepara-te, porque este é o dia que Javé entregou Sísara nas tuas mãos” (*Jz* 4:14). Não diferente da prosa narrativa, o texto hínico do capítulo 5, coloca Débora em poeminência frente a Barac, tanto na introdução, quando se diz que “Naquele dia, Débora e Barac, filho de Abinoem, entoaram um cântico” (*Jz* 5:1), quanto no desenvolvimento do hino, quando ela é chamada de “mãe em Isarel” e seu nome é cantado como sinal de salvação diante da infidelidade do povo: “[...] até que te levantaste, ó Débora, até que te levantaste, mãe em Israel” (*Jz* 5:7). Ainda na convocação dos heróis, ela aparece antes de Barac:

²²¹ Gottwald 1988: 229.

²²² O'Connor 2007: 305.

²²³ Sellin 2007: 285

²²⁴ Na versão hínica (*Jz* 5), além de Zabulon e Neftali, outras tribos são listadas (cf. *Jz* 5:14-18), mesmo assim, o destaque é dado essas duas tribos que são citadas duas vezes (*Jz* 5:14;18).

Desperta, Débora, desperta!
Desperta, desperta, entoa um cântico!
Coragem Barac! Levanta-te
E reconduze teus prisioneiros, filho de Abinoem (Jz 5:12).

Diante desses feitos e considerando a profecia de que Sísara será vencido pelas mãos de uma mulher, Débora parece ser aquela que derrotará o chefe do exército inimigo que fugiu da batalha a pé e foi perseguido por Barac. No entanto, é pelas mãos de Jael que Sísara é derrotado. Essa mudança de expectativa se deve ao fato de a história de Débora e Jael serem produções independentes que se juntaram posteriormente na composição do livro.

Jael é uma mulher das tendas. O acréscimo dessa figura é fruto de uma tradição que, em sua origem, é autônoma com relação à narrativa sobre Débora²²⁵. Ela faz parte de uma tribo nômade, conforme indica o texto que ela ofereceu a Sísara o *leben*, a coalhada dos nômades. A segunda hipótese talvez seja mais verossímil, tendo em vista que ela é descrita no episódio como mulher de Héber, o quenita, e dona da tenda no lugar de seu marido, pois o local para onde Sísara fugiu é descrito como “a tenda de Jael” (Jz 4:17). O encontro entre Jael e Sísara é descrito com ressonâncias ambíguas, apresentando-se com um tom de sedução. É a mulher que toma a iniciativa, sai ao encontro de Sísara, convida-o sedutoramente a entrar e ficar com ela e cobre-o com o tapete (Jz 4:18). Além disso, ele pede-lhe: “Dá-me um pouco d’água, peço-te: tenho sede” (Jz 4:19) e este pedido “dá-me de beber”, que em hebraico se diz *hashqini* (השקיני), é praticamente homofônico da expressão *yshaqeni* (ישקיני) “dá-me um beijo”. Estando Sísara abrigado dentro da sua tenda, Jael, não diferente de Débora, age de forma decidida. Primeiro desobedece a ordem do general que mandou que ela se colocasse na entrada da tenda para vigiar se alguém se aproximava e despistar (Jz 4:20). No entanto, a mão de uma mulher age: “Jael, mulher de Héber, pegou uma estaca da tenda, apanhou o martelo e aproximando-se dele mansamente, cravou-lhe na têmpora a estaca até que penetrou na terra” (Jz 4:21). A ação de Jael é rápida e segura. Ela sabia o que estava fazendo. Na versão hínica ela é louvada por ter derrotado o inimigo do povo de Israel:

Bendita entre as mulheres Jael seja
(a mulher de Héber, o quenita),
entre as mulheres que habitam em tendas, bendita seja ela!

Ele pediu-lhe água: leite lhe trouxe,
na taça dos nombres serviu-lhe creme.
Estendeu a mão para apanhar a estaca,
a direita para alcançar o martelo dos trabalhadores.

²²⁵ Sellin 2007: 288.

Então matou Sísara, rachou-lhe a cabeça,
com um golpe perfurou-lhe a têmpora
Entre seus pés ele desabou, tombou, deitado.
A seus pés ele desabou, tombou
Onde ele desabou, aí tombou, aniquilado (*Jz* 24:27).

Ao observar essas duas figuras femininas, percebe-se que a estrutura subjacente dessa saga diz respeito ao poder culturalmente inesperado da mulher. Débora e Jael aparecem em destaque frente ao poder culturalmente presumido dos homens da narrativa, Barac e Sísara²²⁶. Elas são, portanto, as mulheres fortes e decididas que levam Israel a alcançar a vitória quando lutam em favor da vida do povo de Israel. Débora é a liderança feminina e materna, determinada e valente, pois além de decidir-se por partir para a batalha em favor do seu povo (*Jz* 4:9), ela é louvada com título honorífico de “mãe em Israel” (*Jz* 5:7). Jael, mulher das tendas, não teme o enfrentamento, mesmo sendo contra um homem, mas usa de perspicácia e determinação para chegar ao seu objetivo.

1.15.7 Judite, a mulher sábia

O livro de Judite foi escrito em hebraico ou em aramaico, no entanto, subsiste apenas a sua tradução grega²²⁷. Sua redação final acontece provavelmente no século II a.C.²²⁸. No texto grego da *Septuaginta* ele faz parte do bloco dos Livros Históricos, no entanto, o gênero literário dessa obra é a narrativa didática romanceada. Ela corresponde ao romance antigo²²⁹, que utiliza uma técnica descritiva para expor a interpretação e a experiência históricas a partir de uma multiplicidade de episódios individuais²³⁰. É uma composição narrativa que utiliza a história e geografia com muita liberdade. Situa o relato no tempo de que Nabucodonosor reinou sobre os assírios em Nínive (*Jt* 1:1), no entanto, Nabucodonosor (605-562 a.C.)²³¹, conhecido da tradição bíblica, nunca reinou sobre os assírios, ele foi rei da Babilônia e a cidade de Nínive foi destruída sete anos antes por seu pai Nabopolassar²³². Além disso, o relato faz alusões ao retorno do Exílio, no tempo de Ciro, como um fato já acontecido (*Jt* 4:3;

²²⁶ Gottwald 1988: 244.

²²⁷ Robert & Feuillet 1967: 280.

²²⁸ Robert & Feuillet 1967: 281-282.

²²⁹ Zenger *apud* Engel 2003: 251.

²³⁰ Engel 2003: 251.

²³¹ Engel 2003: 250.

²³² Hale 1983: 8.

5:19). Holofernes e Bagoas são nomes persas, no entanto, há alusões claras a costumes gregos (*Jt* 3:7-8; 15:13). O itinerário bélico feito por Holofernes em *Jt* 2:21-28 foge à geografia. Há inúmeros nomes de cidades que são desconhecidos do mundo antigo, até mesmo Betúlia, a cidade que é centro das operações e onde os israelitas estão sitiados, que é apresentada com aparentes precisões topográficas, não se consegue localizar em mapas²³³.

Com relação a Judite, a protagonista do livro, é muito provável que seja não uma verdadeira figura histórica, mas apenas uma criação poética do autor²³⁴. Na obra, Judite é apresentada como filha de Merari, viúva de Manasés, de sua mesma tribo e parentela, morava sozinha em sua casa desde que se tornara viúva havia três anos e quatro meses. Ela era uma judia fiel, cumpria fervorosamente a Lei, viveu o luto e os jejuns da viuvez, guardava os sábados, as luas novas e os dias de festa para a casa de Israel. Era muito bela, de aspecto encantador, administrava toda a riqueza que o marido lhe deixou (*Jt* 8:1-8). Era uma mulher sábia, inteligente e muito piedosa (*Jt* 8:29-31). Estando o povo de Isarel sitiado na cidade de Betúlia e tendo os inimigos trancado as fontes que abasteciam a cidade, Judite, sabendo da situação, manda chamar os anciãos da cidade, Cabris e Carmis (*Jt* 8:10), e lhes aconselha para que alcancem a vitória. Por fim, decididamente, ela mesma se propõe:

Farei algo cuja lembrança se transmitirá aos filhos de nossa ração, de geração em geração. Esta noite ficareis à porta da cidade. Eu sairei, com minha serva, e, antes da data na qual dissestes que entregaríeis a cidade aos inimigos, o Senhor, por minha mão, visitará Isarel, Quanto a vós, não procureis saber o que vou fazer. Não vô-lo direi antes de tê-lo feito (*Jt* 8:32-33).

Após ter orado ao Senhor suplicando que fosse concedida à sua mão de viúva a valentia almejada (*Jt* 9:9), Judite se prepara para ir ao acampamento inimigo:

Tirou o pano de saco que vestira, deitou-se do manto de sua viuvez, lavou-se, ungiu-se com ótimo perfume, penteou os cabelos, colocou na cabeça um turbante e vestiu a roupa de festa que usava enquanto vivia seu marido Manassés. Calçou sandálias nos pés, colocou colares, braceletes, anéis, brincos, todas as suas joias, embelezando-se a fim de seduzir os homens que a vissem (*Jt* 10:3-4).

Uma das armas utilizadas por Judite e destacadas pelo relato é a sua beleza sedutora. Ela vai pronta para seduzir os homens com sua beleza. Na porta, quando ela encontra Ozias e os anciãos da cidade em sua partida, eles “ficaram admirados com sua extraordinária beleza”

²³³ Balancin et al in *A Bíblia de Jerusalém* 2010: 662.

²³⁴ *Bíblia Sagrada Ave Maria* 1959: 31-35. Tradução por Frei João José Pedreira de Castro.

(*Jt 10:7*); as sentinelas dos assírios quando vem ao seu encontro quando ela se aproximava do acampamento observavam seu rosto enquanto ela falava e “estavam admirados de sua grande beleza” (*Jt 10:14*); quando ela chega no acampamento, há uma grande agitação e todos “a rodearam enquanto estava fora da tenda de Holofernes aguardando ser anunciada. Admiravam-se de sua beleza e por ela admiravam os israelistas” (*Jt 10:19*), ainda diziam entre si: “Quem desprezaria um povo que tem mulheres como esta? Não é bom ficar um só homem deles. Os que ficassem poderiam seduzir toda a terra” (*Jt 10:19*); quando Judite chega diante de Holofernes e de seus ajudantes de campo, “todos se admiram com a beleza de seu rosto” (*Jt 10:23*).

Embora seja relevante a beleza e a sedução de Judite, sua arma principal utilizada contra os inimigos é a inteligência, pois até mesmo a sua beleza é utilizada com sabedoria e prudência para que ela alcance seu objetivo. Os próprios inimigos reconheceram isso ao afirmarem: “De um extremo a outro da terra não existe mulher semelhante em beleza e em inteligência no falar!” (*Jt 11:21*). A primeira conversa de Judite com Holofernes é perspicaz. Ela começa sugerindo “Se seguires os conselhos de tua serva, Deus levará a bom termo tua empresa e o meu senhor não fracassará em seus planos” (*Jt 11:6*), os planos e o Senhor pensados por Holofernes é diferente daqueles que Judite quer sugerir e, assim, ela utiliza de equívocos durante o discurso, como quando afirma que “Deus enviou-me para realizar contigo coisas com as quais toda terra se assombrará, quando as ouvir” (*Jt 11:16*). A forma como Judite engana Holofernes deve ser compreendida a partir do contexto moral da época patriarcal (*Gn 27:1-25; 34:13-29; 37:32-34*) e das guerras de Javé (*Js 2:1-7; Jz 4:17-22*). Ela convence Holofernes de que o povo se revoltou contra Javé por conta da falta de água e alimentos, comendo que não lhes é permitido. Por isso, a mão do Senhor se rebelaria contra Israel e ele seria entregue aos inimigos. Judite, em sua inteligência, apresenta-se como a judia fiel que não se corrompe junto do seu povo, mas foge para o território inimigo a fim de que a justiça de Javé se cumpra. Ela iria orar todas as noites e quando Javé lhe dissesse que os israelitas consumaram o pecado, ela conduziria Holofernes para dentro da cidade.

Holofernes está convencido pelo discurso de Judite. No terceiro dia que ela estava no acampamento, ele deu um banquete só para os oficiais, também mandou e ordenou a um dos serviçais que a convencesse a ir. Ele tinha planos de ter relações com ela mas, temia ser ridicularizado caso ela fosse embora do acampamento depois de ter sido seduzida por ele. Nesse banquete, Judite executa seu verdadeiro plano. Ao fim do banquete, estando apenas ela e Holofernes na tenda e ele caído em seu leito, afogado no vinho, ela se aproximou, orou em seu coração suplicando força ao Senhor e com dois golpes de alfange separou a cabeça dele

do pescoço, colocou-a no alforge de comida e, saindo para orar à meia noite como nos dias anteriores, atravessou o acampamento e retornou à cidade. Ali a cabeça do inimigo foi apresentada e Judite orientou ao povo que, ao amanhecer, a cabeça de Holofernes fosse suspensa na muralha e os homens perseguissem os inimigos que estariam aterrorizados quando descobrissem que seu general jazia morto. Assim a vitória foi alcançada para Israel.

O livro de Judite é uma afirmação da identidade do povo judeu, por isso, o tema da raça é posta em destaque (*Jt* 8:20-32;10:11; 11:12; 14:18; 15:9). Segundo Robert²³⁵, ela apresenta o ideal humanista judaico com sua habilidade e coragem, sua produção ao aconselhar e sua calma, todas essas qualidades que são realçadas por sua beleza e seus discursos. Judite é o exemplo de mulher judia, fiel a Lei, temente a Javé, cumpridora dos preceitos legais. Ela vem substituir Jael, a mulher das tendas, não-judia. Jael viola as leis de hospitalidades ao matar aquele que ela acolheu na sua tenda²³⁶; Judite não fere a lei, ela invade o acampamento inimigo e mata o general lá. Se Jael cravou uma estaca na têmpora do inimigo, Judite arrancou-lhe a cabeça; diferente de Jael que saiu ao encontro de Sísara, é Holofernes que saiu à entrada da tenda para encontrar Judite; além disso, como Jael foi cantada após a vitória, também Judite é cantada não apenas como “bendita entre as mulheres”, mas também “glória de Jerusalém”, “orgulho de Israel” e “honra da raça judia”:

‘Bendita és tu em todas as tendas de Judá
e entre todos os povos;
os que ouvirem teu nome
ficarão tomados de pavor’ (*Jt* 14:7).

‘Tu és a glória de Jerusalém!
Tu és o supremo orgulho de Israel!
Tu és a honra de nossa raça!
Realizando tudo isso com tua mão,
fizeste benefícios a Israel,
e Deus se comprazeu com isso.
Abençoada sejas pelo Senhor Todo-poderoso
Na sucessão dos tempos!’
E todo o povo disse: ‘Amém!’ (*Jt* 15:9-10).

Diferente de Jael, não é por acaso que o inimigo aparece em seu espaço. Judite é ameaçada junto com o seu povo e ela arquiteta um plano e empreende a vitória conseguida em nome de Javé. Judite é a figura da mulher destemida, decidida, determinada que luta em favor de seu povo. Sua fama se espalha em toda a terra (*Jt* 16:21), o sumo sacerdote Joaquim e o

²³⁵ Robert & Feuillet 1967: 286.

²³⁶ Sellin 2007: 288.

Conselho dos anciãos de Israel que habitavam em Jerusalém vêm saudá-la (*Jt* 15:8). Judite reúne características de grandes figuras femininas do Antigo Testamento, como Miriam, que canta com as mulheres após a travessia do mar, Débora, que dirigiu a luta contra os cananeus por meio de Barac e entoou um canto de vitória, Jael, que venceu o general numa tenda²³⁷. Judite também entoa um canto de vitória e, como liderança do povo, vai à frente conduzindo a dança e, não é apenas as mulheres que a seguem, mas também todos os homens de Israel acompanhavam-na cantando hinos (*Jt* 15:12-14). Por fim, Judite ainda invoca a figura de Ester, rainha da Pérsia, que também foi valente e corajosa e decidiu em um banquete a sorte de seu povo.

1.15.8 Ester, rainha da Pérsia e a salvação do povo de Israel

O livro canônico de Ester propõe-se a fornecer-nos as circunstâncias históricas do estabelecimento da festa judaica de *Purim*. Ele conta-nos a história de Ester, jovem judia que substituiu Vasti, como rainha do rei da Pérsia, *Assuero*²³⁸ (*Xerxes*). O nome hebraico dela era Hadassa, que significa “murta”, o nome de uma planta. Ester era o nome (provavelmente Persa) que lhe foi dado, quando ela se tornou parte do harém real. Ela pertencia à tribo de Benjamim. Seu nome tem sido imortalizado no livro que foi escrito para decantar seus atos heróicos. Ela tinha um primo, Mordecai, que a adotou após a morte de seus pais (*Est* 2:5-7), tendo-a criado na Pérsia²³⁹:

Na cidade de Susa havia um judeu chamado Mardoqueu, filho de Jair, filho de Semei, filho de Cis, da tribo de Benjamim, e que fora exilado de Jerusalém entre os que foram deportados com Jeconias, rei de Judá, por Nabucodonosor, rei de Babilônia. Ele criou Hadassa, que é Ester, filha do seu tio, pois ela não tinha pai nem mãe. A jovem tinha um corpo bonito e aspecto agradável; à morte de seu pai e de sua mãe, Mardoqueu a adotara como filha (*Est* 2:5-7).

Na Pérsia, Ester também foi o instrumento de salvação para os judeus, quando as autoridades do império persa queriam destruí-los. Isso foi possível somente porque Ester tornou-se a rainha do rei persa, em lugar de Vasti. Desse modo, Ester pôde interceder em

²³⁷ Engel 2003:251.

²³⁸ Este nome é tipicamente hebraico e significa “homem poderoso” ou “olho poderoso”. O nome grego é *Xerxes*. Cf. Champlin 2001c: 1827.

²³⁹ Champlin 2001c: 1825.

favor de seus compatriotas judeus²⁴⁰. A narrativa aborda a vida judaica num período de dominação estrangeira, em especial quando os judeus viveram fora de Judá (no exterior). O palco do protagonismo de Ester acontece no ambiente persa, precisamente na cidade de Susa, uma das capitais do Império Persa (*Est* 1:2).

O livro é anônimo, mas a tradição judaica tem procurado fazer algumas identificações. Alguns supõem que o próprio Mordecai tenha sido o seu autor ou, pelo menos, uma das principais fontes informativas. Quanto a datação, a mais antiga referência pós-bíblica à festa de *Purim* fica em *II Macabeus* 15:36, com data de depois de 161 a.C. Refere-se ao *dia de Mordecai*, o que quer dizer que o livro deve ter sido escrito antes desse tempo. É comumente datado no século II a.C. Se foi uma história genuína, e se foi escrito perto, quanto ao tempo, dos acontecimentos ali descritos, então foi escrito em cerca de 500 a.C. Muitos estudiosos supõem que o livro reflita os *conflitos dos Macabeus* e que foi escrito como uma espécie de novela romântica, a fim de encorajar os leitores à fidelidade de Deus, mediante a confiança em sua providência. Isso o colocaria dentro do século II a.C. Se foi escrito durante o governo de Artaxerxes Longânimo, então deve ter sido escrito por volta de 450 a.C.²⁴¹.

Houve uma grande mudança na vida de Ester, quando Vasti, a rainha do reino da Pérsia, em luta por seus direitos, recusou-se a comparecer na presença do seu marido o rei Assuero (Xerxes), para expor a sua beleza durante um banquete oferecido pelo rei aos seus convidados e amigos. Devido a essa atitude o rei Assuero rompeu o seu casamento com Vasti, e ordenou aos seus súbditos que encontrasse uma moça que fosse virgem e encantadora. Depois de um ano de cuidados especiais com a sua beleza e diante de outras virgens, todas reunidas (*Est* 2:19), Ester conseguiu ganhar o coração do rei e tornar-se rainha no lugar de Vasti (*Est* 2:12-17). Todavia, não havia declarado o seu povo nem a sua linhagem (*Est* 2:10). Sendo assim, nota-se que essa trama foi de grande importância, para a libertação do povo judeu.

Somente em *Ester* 8:1 a relação existente entre Mordecai e Ester torna-se conhecida pelo rei, e isso revelou uma circunstância favorável²⁴². Ester soube aproveitar muito bem a oportunidade de ser a nova rainha daquele lugar, ela frutificou naquela posição. Até então ela não havia divulgado a que povo fazia parte nem a sua fé no Deus de Israel. Ester não sabia, mas havia sido levantado por Haman um dos príncipes do rei, o qual o rei havia exaltado, acima dos outros príncipes, um decreto de morte para o seu povo:

²⁴⁰ Champlin 2001c: 1825.

²⁴¹ Champlin 2001c: 1826.

²⁴² Champlin 2001c: 1833.

Haman disse ao rei Assuero: “No meio dos povos, em todas as províncias do teu reino, está espalhado um povo à parte. Suas leis não se parecem com as de nenhum outro. E as leis reais são para eles letra morta. [...] Que se decrete, pois, sua morte, se bem parecer ao rei, [...]. O rei tirou então o seu anel da mão e o deu a Haman, filho de Amadates, do país de Agag, perseguidor dos judeus, e lhe disse: “[...] Quanto a este povo, é teu: faz dele o que quiseres!” (*Est* 3:8-11).

“[...] por isso procurou Haman destruir todos os judeus, povo de Mordecai, que havia em todo o reino de Assuero” (*Est* 3:6). A única esperança agora era Ester, para evitar que esse *complot* organizado por Haman fosse realizado, pois como já dito, Haman havia persuadido o rei Assuero a assinar um decreto de morte em massa, para o povo judeu. Mordecai manda Hatá levar a notícia até Ester, a qual lhe responde:

Para qualquer homem ou mulher entrar na presença do rei sem ser chamado, não há senão uma sentença de morte, salvo, se o rei estender para essa pessoa o seu cetro de ouro, para que viva; e eu nestes trinta dias não fui chamada para entrar ao rei [...] se perecer, pereci (*Est* 4:11;16).

Esta parte do texto nos mostra a decisão tomada por Ester que envolve sabedoria, amor, determinação, concentração e coragem. Ester arrisca a sua própria vida para salvar a vida dos seus compatriotas. Sem ter no que se apoiar, Ester entra na presença do rei contando apenas com a sorte, pois o texto deixa bem claro, que Ester já não mais é tão interessante e desejada pelo rei como outrora, mesmo assim por amor e em nome da vida, Ester leva em frente à decisão de lutar em favor da mesma.

Embora Ester, em contraste com Vasti, realmente comece a sua vida no reino persa como uma figura dócil (*Est* 2:20), sua personalidade cresce no curso da história bíblica, à medida que ela deixa de obedecer e começa a mandar assumindo o controle²⁴³.

Então ela inicia esta tarefa demonstrando uma coragem exacerbada quando arrisca a sua própria vida, passando por cima das normas do palácio e deslocando-se para falar com o rei sem que fosse convidada por ele. Ester manda convocar todos os judeus para um período de três dias de jejum pela sua vida, os quais, se vêem na grande e única oportunidade de exercerem a sua fé (*Est* 4:16).

Até então, para Ester, sempre foi possível conciliar Mardoqueu com Assuero, a lei de Deus com a lei do rei. Agora não, ela vai ter que escolher: estar com Assuero e se tornar cúmplice da morte de seu povo, ou estar com o povo e arriscar a própria vida. Por lei,

²⁴³ Brenner 2003: 253.

conhecida por todas as pessoas, ninguém pode tomar a iniciativa de ir ao rei, mas deve esperar pelo seu chamado (*Est 4:11*). A lei existe para defender a vida do rei de possíveis atentados, mas também para dar-lhe certo prestígio, fazendo-o viver no mistério, longe das vistas do povo. E é lei obrigatória para todas as pessoas. A pena para a pessoa transgressora é a morte (*Est 4:11*)²⁴⁴.

Esse período da história mostra a rainha Ester, destemida e desprovida do temor que subordinava todas as mulheres da época à vontade do homem. Note-se que, este tom, a algumas decisões sem prévia comunicação ao seu marido, e sem o consentimento dele. Ester, portanto, não representa a figura de mulher que se reprime pelo estigma social da época, ao ponto de colocar a própria vida em risco para salvaguardar a vida de seu povo; e isso, além de apresentá-la forte, intrépida e valente, demonstra claramente ter um coração amoroso.

Os Judeus uniram a sua fé. Ester arriscou a sua vida entrando na presença do rei, para buscar socorro para ela e para o seu povo, mesmo sabendo que o rei já não a desejava mais como outrora, pois, já havia trinta dias que o rei não a convocava para estar com ele. O rei Assuero estendeu o seu cetro para Ester, e a fez expor o seu desejo (*Est 5:2*). Nessa época, os judeus comemoravam a semana dos pães ázimos, uma lei que as pessoas judias não podiam desobedecer, pois era uma das leis judaicas mais sagradas. Todavia, Ester convidou o rei para um banquete e o pediu que solicitasse Hamam:

“Que se avise imediatamente a Hamam para satisfazer o desejo de Ester”, disse o rei. O rei e Hamam vieram ao banquete preparado por Ester, e, durante o banquete, o rei repetiu a Ester: “Pede-me o que quiseres e te será concedido! Ainda que me peças a metade do reino, tê-la-ás!” “O que peço o que desejo?”, respondeu Ester. “Se realmente encontrei graça aos olhos do rei, se lhe agrada ouvir o meu pedido e satisfazer meu desejo, que ainda amanhã venha o rei, com Hamam, ao banquete que lhe darei, e então executarei a ordem do rei” (*Est 5: 5-8*).

É incrível o que estava acontecendo; Ester *a priori* temeu entrar na presença do rei, para pedir-lhe ajuda, pois conhecia a lei. O rei acata mais uma vez a petição da determinada Ester.

Esse aspecto obstinado de Ester opera-se como fator decisivo para chegar aos resultados empreitados pela mesma, de modo que, doutra forma culminaria na morte de milhares de judeus. A mulher frágil e dócil dá lugar a uma mulher destemida.

O plano deu certo, e no final dessa história de coragem e determinação, toda a verdade veio à tona, e o inimigo do povo judeu foi enforcado por ordem do rei. Embora a

²⁴⁴ Gallazzi 1987: 69.

palavra do rei não pudesse voltar atrás, pois o mesmo já havia assinado um decreto, o rei concedeu uma oportunidade ao povo, para defender-se da morte em massa preparada para eles (*Est 3-9*).

Vítima inconsciente de uma situação difícil, Ester se ergueu e decidiu mudar as coisas. Abandonando o protocolo e ignorando todos os seus temores. Agindo desse modo, ela frustrou os planos de um homem perverso. Essa mulher salvou sozinha o seu povo do extermínio²⁴⁵.

Quem vai salvar o povo não é o sacerdote, não será o profeta, não será a lei, mas a mulher. Por ser mulher, Ester encara a verdadeira realeza e o banquete, que ela oferece ao rei, é uma festa realmente libertadora. Deste evento vai sair a vida do povo, antes destinado ao extermínio. Nesta celebração são assim revividos os grandes acontecimentos da salvação, que os ázimos querem lembrar (*Ex 13: 8ss*). A salvação do povo oprimido depende da ação providencial e gratuita de Deus, assim como da ação da “mulher”. Deus e a mulher, juntos na defesa do único interesse digno de Deus, do único objetivo digno de uma mulher: a vida do povo. Deus e a mulher tem em comum sua própria razão de ser: defender a vida²⁴⁶.

Muito embora, Ester esteja submetida a lei, e seja observadora da mesma, ela agiu colocando em prática o amor, pois contra este não há lei. A partir dessa ação Ester trouxe libertação para si e para todas as pessoas judias. Os Judeus das cento e vinte e sete províncias do reino de Assuero foram avisados por meio de carta (*Est 9:30*), sobre o que ocorrera, houve festejos e alegria entre eles. Este evento foi celebrado coma Festa de *Purim*. Logo após a morte de Haman, a rainha Ester e Mordecai desfrutaram de um maior respeito e autoridade do que antes aos olhos do rei.

A literatura rabínica apoiou o papel de liderança da personagem Ester. Talvez seja a única vez que uma mulher recebe especificamente o título de “resgatadora” na literatura rabínica²⁴⁷.

1.16 As antinomias: de Eva a Jezabel

Algumas histórias sobre mulheres no Antigo Testamento são delineadas em moldes recorrentes. A forma como os retratos de heroínas são frequentemente desenhados dá a

²⁴⁵ Swindoll 2013: 2.

²⁴⁶ Gallazzi 1987: 89.

²⁴⁷ Brenner 2003: 254.

impressão de que estas extraordinárias mulheres não estão definidas como indivíduos, mas, de maneira abrangente, como uma representatividade generalizada de mulher ideal. Sendo assim, aqui serão pontuadas algumas histórias de mulheres e suas particularidades.

1.16.1 Eva Autônoma e Independente

O texto de *Gênesis* 2:18ss relata um episódio enigmático, de tipo mítico. Desconhece-se a origem exata desta tradição²⁴⁸. Destacam-se aqui as características da primeira mulher como mito paradigmático, ela posteriormente é chamada de Eva (*Gn* 3:20). Eva, do hebraico, *Hawwah* חַוָּה, com frequência definido como “doador da vida”²⁴⁹ “vivente” ou “a que dá vida” e mãe dos viventes. Na *Bíblia*, ela é a primeira mulher, esposa de Adão. Todavia, há memórias que Iahweh havia criado uma mulher antecedente a Eva, e esta se chamava Lilite. A qual, aparece uma única vez citada no Antigo Testamento (*Is* 34:14). O mito de Lilite narra que por causa da discordância das posições nas suas relações maritais, ela recusou-se a ficar com a posição mais baixa, enquanto Adão insistiu em ficar na posição superior. Ele apoiava sua reivindicação sobre o ensino bíblico de que “o teu desejo será para o teu marido e ele te governará” (*Gn* 3:16). Contra isso, Lilite apoiava também sua própria reivindicação no versículo da *Bíblia* que dizia, eles eram ambos feitos da terra e, ao mesmo tempo. Consequentemente, ela, considerando-se possuidora dos mesmos direitos que seu marido, estava apta para agir autonomamente e ser independente dele. O forte conflito entre Adão e Lilite é um reflexo da velha luta entre os sexos, entre a atitude de dominação patriarcal por parte do marido e as exigências de independência e igualdade por parte da mulher. É nesse contexto que surge Eva²⁵⁰.

Na tradição judaica, Eva “foi feita – literalmente formada – por Deus a partir de uma das costelas de Adão”²⁵¹. A sua criação está ligada à criação do homem. Quando Eva foi apresentada ao homem, este cantou o primeiro hino encontrado nas Escrituras, a fim de exaltá-la e chamá-la de mulher (*Gn* 2:23). Adão viu nela um espelho idêntico, embora oposto²⁵². Foi alegria à primeira vista. Quando Adão acorda e vê aquela mulher do seu lado, Adão entende que esta seria sua companheira, e vice-versa, e que o criador a fez em pé de igualdade para seu benefício, tirando-o da solidão. Ambos desenvolveram uma afeição

²⁴⁸ García López 2004: 73.

²⁴⁹ Champlin 2001f: 4284.

²⁵⁰ Hurwitz 2013: 158-159.

²⁵¹ Pfeiffer, Vos, & Rea 2007: 711.

²⁵² Gardner 2005: 203.

recíproca, que mais tarde os levaria a comer do fruto da árvore proibida, pois conforme informação que nos é concedida pelas Escrituras, Adão consentiu com Eva sem questionar. “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe o fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu” (Gn 3:6). A Teologia judaica-cristã sempre compreendeu que o ato de Eva foi mais culposo do que o ato de Adão. Ela se permitiu ser enganada. Adão mostrou-se mais resistente²⁵³.

No livro do *Gênesis* capítulo 3, percebe-se uma visão distorcida da mulher, pelo fato da serpente tê-la tentado, e esta, gozando da sua independência, decidiu comer do fruto desconhecido e proibido. No entanto, não se pode negar que predomine uma má interpretação acerca da mulher baseada na decisão de Eva, quando se diz que a natureza da mulher é inclinada para o engano. Nesse mito tanto Eva como Adão possuíam livre arbítrio e por isso eles eram donos das suas próprias decisões.

Livre-arbítrio é a capacidade de tomarmos decisões por conta própria²⁵⁴. Sem o livre-arbítrio não haveria problemas; não haveria mérito nem desmérito, glória nem vitupério, responsabilidade nem irresponsabilidade, virtude nem vício²⁵⁵. Santo Agostinho, constituiu-se o defensor de nossa liberdade²⁵⁶, e o que cada indivíduo fizer com o seu potencial é questão exclusivamente sua, por ser algo sujeito ao seu livre-arbítrio. O homem é dotado de livre-agência, isto é, pode alterar o curso de sua maneira de pensar e de viver, sendo responsável por fazer tal²⁵⁷. Platinga afirma que: “Se a pessoa for livre com respeito a uma dada ação, então tem a liberdade de realiza-la ou não; nenhuma condição anterior e/ou leis causuais determinam que ela realizará ou não a ação. Ela tem poder, no momento em questão, para realizar a ação, e tem poder para não realiza-la”²⁵⁸. Sendo assim, cabe aqui afirmar que a liberdade humana é uma realidade e que no sentido estrito, o homem é a causa de suas próprias escolhas²⁵⁹.

²⁵³ Champlin 2001a: 33.

²⁵⁴ A doutrina do livre-arbítrio, aceitação livre da graça, foi defendida especialmente por Tiago Armínio (1560-1609). Foi partidário da doutrina o eminente jurista da época Hugo Grocio. Os arminianos foram perseguidos pelos calvinistas ortodoxos, então no poder político, e só conseguiram ser tolerados a partir de 1795. Foi também vítima dos puritanos ortodoxos o filósofo Baruch de Espinosa. Cf. Mendonça 2007: 168.

²⁵⁵ cf. BAC III, Introdução: 246 *apud* Santo Agostinho, *O Livre Arbítrio* 1995: 18.

²⁵⁶ Santo Agostinho, *O Livre Arbítrio* 1995: 18

²⁵⁷ Champlin 2006: 865.

²⁵⁸ Platinga 2012: 46-49.

²⁵⁹ Daniel 2017: 410, 416.

A convicção de liberdade é tão profunda e universalmente arraigada à inteligência humana que esforço algum poderá arrancá-la. Todas as pessoas possuem o poder para determinar ou para serem os autores das próprias ações²⁶⁰.

Neste relato supracitado, as personagens ultrapassam os limites impostos por Deus na criação e vão contra a ordem estabelecida; rompe-se ou se procura romper a barreira que separa os planos divino e humano. Aos olhos de Deus, este proceder denota uma grave perversão e merece uma consequência exemplar²⁶¹.

No lugar da doce gaiola do Éden que a aprisionava na ingenuidade, a mulher expulsa do Paraíso, estava livre para pecar ou não pecar, como pontuou Lutero²⁶². Ao ceder à tentação, Eva usa a sua autonomia e recebe plenamente o apoio de Adão, o qual também estava com ela no momento em que ela pegou o fruto e comeu: “A mulher viu que a Árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu” (*Gn 3:6*). Eva de maneira natural oferece a ele do fruto, porém, mesmo tendo pleno conhecimento de que esse era proibido, Adão aceita-o e come sem questionamentos, pois o mesmo era tão autônomo quanto ela. “Dessa forma, este relato mítico da História das Origens revela a queda do primeiro casal humano”²⁶³. O mito também narra a história do pecado original. É, portanto, semelhante às narrativas que mostram que o homem perdeu a imortalidade em função de sua própria culpa. Uma escolha mal feita um ato de desobediência ou uma ofensa a um ser sobrenatural. O pecado original transforma os seres puros, criados por Deus, em seres impuros²⁶⁴.

Eva agora é o modelo da mulher, que busca a sua libertação, por meio da maternidade. Com dores gerou seus filhos, mas não os deixou de gerar, diferente das matriarcas que lhe sequenciaram. Eva teve sempre a intervenção divina em favor de ser mãe. Ela em momento algum experimentou a esterilidade, pelo contrário, o uso da sua autonomia e independência não lhes tirou a alegria de ser mãe de todos os seres viventes.

²⁶⁰ Joiner 2004: 312.

²⁶¹ García López 2004: 73.

²⁶² Mendonça 2007: 164.

²⁶³ García López 2004: 73.

²⁶⁴ Laraia 1997.

1.16.2 As filhas de Lot

Aqui temos um recorte muito interessante do tipo mítico na narrativa patriarcal hebraica: é o incesto premeditado pelas filhas de Lot. Este mito é contado logo após a história da destruição de Sodoma e Gomorra. Estas cidades se situam no extremo sul do Mar Morto, ambiente marcado por uma paisagem lunar até os tempos atuais, o que encoraja prontamente a crença popular a afirmar que esta parte foi destruída por ação de Deus²⁶⁵. Conforme a *Bíblia* estas cidades foram apagadas do planeta por causa dos pecados do povo. Segundo as Escrituras, as pessoas foram destruídas e a esposa de Lot foi modificada em uma estátua de sal. Essa é a explicação popular dada à existência de uma rocha caprichosa ou de um bloco salino nas proximidades do Mar Morto que possui traços femininos²⁶⁶.

O mito das filhas de Lot (*Gn 19*) relata uma das muitas narrativas de mulheres capazes de atitudes, que obrigaram o editor bíblico a reconhecer a nobreza de sua atuação em relação aos homens, seus interlocutores. E não somente isso, mas os obrigou ainda a destacar a superioridade de certas mulheres em comparação a seus homens, mesmo parecendo seu comportamento pouco ortodoxo para os padrões morais da própria *Bíblia Hebraica* e do judaísmo posterior, considerado altamente misógino²⁶⁷.

Nesse mito, as filhas de Lot representam de maneira clara e precisa que a mulher é proativa e capaz. Diante de uma sociedade patriarcal, que espezinava a mulher face ao homem, parece que elas não admitiam essa convicção social, tanto que na primeira necessidade que elas tiveram, não atentaram para o que uma sociedade misógina ditava que era pecado, mas elas olharam para a necessidade da descendência e da vida.

O mito nos assevera que Lot e suas filhas passam por Zoar e refugiam-se numa caverna seguindo o conselho dos anjos (*Gn 19: 22*). O tumulto da destruição daquela cidade nas suas mentes havia acabado. A preocupação agora destas mulheres é a mesma de toda mulher dos tempos bíblicos: gerar descendência. Aquelas mulheres pensaram que a catástrofe seria mundial e que elas duas e o seu pai seriam agora os únicos moradores da terra. “Sendo assim as filhas de Lot sentiram que não poderiam conseguir marido”²⁶⁸. Então a filha mais velha de Lot elaborou uma situação para as duas manterem relações sexuais com seu pai e gerarem descendência para ele, “pelo que tiveram de usar seu próprio pai para perpetuar a

²⁶⁵ Clifford & Murphy 2007: 88.

²⁶⁶ Balancin et al in *A Bíblia de Jerusalém* 2010: 58.

²⁶⁷ Braga 2007: 1.

²⁶⁸ Champlin 2001a: 143.

raça”²⁶⁹. Então, ela dá ao pai muito vinho a ponto de ele ficar embriagado e completamente sem a noção do que estava fazendo, em seguida ela o excita e conclui o seu plano ficando grávida. No outro dia o plano é repetido, ficando também a filha mais nova de Lot grávida do seu próprio pai.

Athalia Brenner²⁷⁰ ressalta que, neste mito, as filhas de Lot cooperaram uma com a outra, pois acreditaram que os três seriam as últimas pessoas sobre a terra e a raça humana corria perigo de extinção (*Gn* 19). A mais velha, mais dominadora, inicia a ação e convence sua irmã, que é socialmente inferior, a seguir seu exemplo. Elas estão preparadas para transgredir duas leis: a do respeito pelos pais e aquela contra o incesto, tudo isso para assegurar o nascimento dos importantíssimos herdeiros homens. Parece que, a menos que estivessem convencidas da gravidade do perigo imaginário, elas não teriam cooperado para a consecução de sua importante meta. “Embora soe como incesto, a decisão é, na verdade, heróica. O pai é o único homem sobre a face da terra. Deitar-se com ele, ainda que pareça errado, é o sacrifício necessário em favor da descendência, portanto, em favor da vida²⁷¹.”

A pergunta que fica é pela função do vinho. Sem dúvida, não parece tratar-se de afrodisíaco. Seria uma tentativa de aliviar o pai de um sentimento negativo em relação ao incesto? Mesmo sendo esta narrativa produzida por um povo de cultura patriarcal, não parece condenar a atitude das filhas de Lot como imoral. Ela apenas nos informa de que o pai não se apercebe de haver se relacionado sexualmente com as filhas. Sua embriaguez parece apontar mais para a intenção de enganar o pai e de não deixá-lo perceber a situação²⁷².

Também pode-se pensar que a intenção do autor foi demonstrar a possibilidade social que não havia em Lot, mas em suas filhas, demonstrando nessa narrativa um grande exemplo do descuido masculino, em que as mulheres são quem representam o papel que decide o desfecho dessa história. Conclui-se o mito das filhas de Ló, certificando que ambas conceberam do próprio pai. Elas, por suas ações, dão à luz a descendentes legítimos a seu pai: os Amonitas e os Moabitas, os quais foram povos literalmente inimigos de Israel (*Gn* 19:30-38). Lot perdeu a esposa e o lar; suas filhas se corromperam mediante um truque por elas planejado²⁷³. Um plano bem sucedido que deu certo.

Alguns estudiosos interpretam de maneira particular neste mito a atitude de Lot ao oferecer suas filhas aos sodomitas como uma evidência de preconceito social contra a mulher

²⁶⁹ Champlin 2001a: 143.

²⁷⁰ Brenner 2001: 137.

²⁷¹ Dreher 2012: 231.

²⁷² Dreher 2012: 231.

²⁷³ Hoff 1983: 60.

daquele tempo, outros entendem que isso significa apenas que as normas da hospitalidade rezavam que tratar bem aos visitantes era mais importante que preservar a vida, pelo menos, das mulheres da casa²⁷⁴. Isto implica o pouco ou talvez nenhum valor, que a mulher possuía naquela época entre os povos cananeus: “tenho duas filhas, virgens, eu vo-las trarei; tratai-as como vos parecer, porém, nada façais a esses homens, porquanto se acham sob a proteção do meu tecto” (*Gn* 1:8). O texto relatado no livro de *Juízes* (19) também nos traz um passo que descreve um fato semelhante a este:

[...]. Veio um velho que ao cair da tarde, retornava do trabalho no campo. Era um homem da montanha de Efraim, que residia em Gabaá, enquanto os do lugar eram benjaminitas. Levantando os olhos viu o viajante na praça da cidade: “Para onde vais?, “ perguntou-lhe o velho, “e de onde vens?” O outro lhe respondeu: “Fazemos o caminho de Belém de Judá para o vale da montanha de Efraim. É de lá que eu sou. Fui a Belém de Judá e volto para casa, mas ninguém me ofereceu hospitalidade em sua casa [...]”. “Sê bem vindo” disse o velho, “deixa-me ajudar-te no que necessitares, mas não passes a noite na praça.” Então ele o fez entrar na sua casa e deu forragem aos jumentos. Os viajantes lavaram os pés e depois comeram e beberam. Enquanto assim se reanimavam, eis que surgem alguns vagabundos, da cidade, fazendo tumulto ao redor da casa e, batendo na porta com golpes seguidos, diziam ao velho, dono da casa: “Faze sair o homem que está contigo, para que o conheçamos.” Então o dono da casa saiu e lhes disse: “Não, irmãos meus, rogo-vos, não pratiqueis um crime. Uma vez que este homem entrou em minha casa, não pratiqueis tal infâmia. Aqui está minha filha, que é virgem. Eu a entrego a vós. Abusai dela e fazei o que vos aprouver, mas não pratiqueis para com este homem uma tal infâmia. Não quiseram ouvi-lo. Então o homem tomou a sua concubina e a levou para fora. Eles a conheceram e abusaram dela toda a noite até de manhã, e, ao raiar a aurora, deixaram-na (*Jz.* 19:16-25).

O oferecimento do homem idoso deve ser comparado ao oferecimento das duas filhas de Lot, pelo seu próprio pai, quando este foi confrontado pelos homens de Sodoma²⁷⁵. [...] A hospitalidade mediterrânea rezava que um hóspede deveria ser defendido a todo custo, por isso, o idoso homem tentou fazer um negócio com eles: em lugar de ficarem com o levita, ele lhes ofereceu tanto a sua filha virgem quanto a concubina do levita (24). E lhes deu toda a permissão de fazerem o que quisessem. Por isso o levita lançou sua concubina nos braços deles.²⁷⁶ O texto enfatiza com muita força a desvalorização da mulher neste período da história, quando ressalta:

²⁷⁴ Braga 2007: 7.

²⁷⁵ Cf. *Gênesis* 19:18.

²⁷⁶ Champlin 2001b: 1076.

Pela manhã, a mulher estuprada veio cair à porta da casa do homem com quem estava o seu marido, e ali ficou até vir o dia. De manhã, seu marido se levantou e, abrindo a porta da casa, saiu para continuar o seu caminho, quando viu que a mulher, sua concubina, jazia à entrada da casa, com as mãos na soleira da porta. “Levanta-te”, disse-lhe, “e partamos!” Não houve resposta [...] (Jz 19: 26-28).

A noite do terror havia terminado. A pobre mulher ainda conseguiu atingir a entrada da casa. Mas ao chegar ali morreu. Seu cadáver ficou ali por algum tempo, antes que o levita abrisse a porta e o encontrasse. Suas mãos estavam estendidas sobre o limiar, mas, inútil gesto em que rogava ajuda. No entanto, o levita quando abriu a porta e viu aquele quadro dramático, com a sua insensibilidade, não se deu conta que a mulher depois de ser violentada por vários homens, estava morta²⁷⁷.

1.16.3 Tamar reverte a situação

Tamar foi uma jovem mulher que se casou com dois irmãos, cumprindo a lei de Israel. Todavia, como aconteceu com o primeiro marido, o segundo também morreu e ela usou de um engenhoso artifício para com o seu sogro, a fim de expor o tratamento inadequado que este lhe dava (Gn 38)²⁷⁸.

A história se deu numa época em que a lei do levirato vigorava em Israel e, havia de ser cumprida. Como toda jovem viúva ela se submetera a essa lei. No entanto, as coisas não andaram como era o esperado. Ela não gerou descendência para o seu primeiro marido, nem para o irmão do seu primeiro marido.

O antigo testamento reconhece dois tipos de prostituição: a secular e a cultural²⁷⁹, que costumam corresponder aos termos hebraicos *zonah* (זונה) e *qu^edeshah* (קדשה). No entanto, a distinção entre esses dois termos não é, de modo algum, absoluta. Ambos os termos são aplicados a Tamar (Gn 38:15-21ss) e parecem sinônimos em Os 4:14 e Dt 23:18²⁸⁰. Sendo assim, as duas instituições são concebidas como semelhantes, uma vez que ambas envolvem transação comercial de um objeto sexual. Todavia, o Antigo Testamento reconhece que existem certas diferenças entre elas. A primeira está relacionada somente a mulheres; a segunda às pessoas de ambos os sexos. A primeira é uma ocupação moralmente inferior, mas

²⁷⁷ Champlin 2001b: 1076.

²⁷⁸ Baldock 2009: 50.

²⁷⁹ Brenner 2001: 113.

²⁸⁰ Clements 1995: 370-371

aceitá-la não é uma transgressão criminal e é tolerada pela estrutura da sociedade, desde que a mulher envolvida não seja casada; caso seja, não só é uma prostituta, como também uma adúltera, devendo ser executada (*Gn* 38:24). A segunda, entretanto, é repudiada no campo moral e religioso, e totalmente proibida pela lei (*Dt* 23:18), nos profetas (*Os* 1-3; *Jr* 2 e em outros trechos; *Ez* 23). Membros da comunidade religiosa sentiram que essa ameaça estrangeira tinha de ser erradicada²⁸¹.

A “prostituição cultual ou sagrada” ou sexo ritualístico seria uma prática ligada à religião, na qual mulheres comuns e sacerdotisas (as “prostitutas sagradas”) teriam relações sexuais com quem as procurasse com objetivo de ser abençoado com fertilidade, seja para si, esposa, terras ou animais²⁸². Também era prometido sucesso nos negócios, segurança e boa saúde para os seus familiares. Assim qualquer pessoa que acreditasse nessas coisas ansiava por ajudar na prostituição religiosa dos santuários²⁸³. Por essas relações sexuais, elas receberiam um pagamento, porém o pagamento seria oferecido à divindade ou ao templo²⁸⁴. Essa era uma característica proeminente da adoração cananaica, na qual a prostituição tanto feminina como masculina estava ligada aos santuários e ao templo – no entanto, a questão da prostituição sagrada é polêmica, e nem todos os autores consideram a sua existência – a classe de prostitutas femininas é conhecida no Antigo Testamento como *qedeshâ*, enquanto que a classe masculina é chamada de *qãdhesh*. Os ganhos desta última classe são chamados de preço de sodomita (*Dt* 23:18)²⁸⁵.

As prostitutas, homens e mulheres, estavam disponíveis nos lugares altos para ritos de fertilidade. Estes eram religiosos sexuais (cerimônias que as pessoas acreditavam persuadir os deuses a aumentarem a família, rebanhos e colheitas); (*I Reis* 14: 23-24; *Jeremias* 13:27; *Oséias* 4: 10,14; 9: 1-3, 11-14; *Amós* 2: 7-8)²⁸⁶.

Então, Tamar faz-se passar por uma prostituta para colocar em prática um plano que ela elaborou para demonstrar sua inocência, diante do seu sogro, e também diante de uma sociedade equivocada em relação à mulher. Prostituta secular ou uma prostituta sagrada, não se sabe ao certo, todavia, diz *Gênesis* 38:14 que Tamar cobriu-se com um véu. Champlin sugere que:

²⁸¹ Clements 1995: 113-114.

²⁸² Douglas 1995: 1333.

²⁸³ Champlin 2001a: 243.

²⁸⁴ Batista 2011: 190.

²⁸⁵ Douglas 1995: 1333.

²⁸⁶ Fleming 2004: 41.

As prostitutas cultuais que honravam Istar usavam véus característicos. É provável que, originalmente o uso do véu indicasse dedicação e humildade diante de alguma divindade, mas com o tempo, ao desenvolver-se a profissão das prostitutas cultuais, o véu tornou-se um símbolo da profissão. Istar era conhecida como a deusa velada, e suas devotas a imitavam²⁸⁷.

O que se sabe é que Tamar age desta maneira a fim de engravidar do seu próprio sogro que a considerou maldita, pelo fato de os seus dois filhos terem morrido e ela não ter lhes dado filhos, para continuar a descendência do seu filho mais velho. Então, Judá lhe nega o seu filho mais novo temendo, que Tamar realmente seja uma mulher maldita, e que o seu filho mais novo, também possa morrer sem que ela gere filhos. Tamar coloca seu plano em prática; o plano dá certo.

Tamar exigiu que seu sogro lhe desse um cabrito como pagamento; como garantia da dívida, ele deixou com ela seu selo com o cordão e seu cajado. Judá enviou o cabrito, mas os mensageiros não a localizaram; o assunto foi esquecido por um tempo²⁸⁸, três meses depois a notícia da gravidez de Tamar chocou a todas as pessoas, e quando Judá soube da novidade deu ordens para que ela fosse trazida para fora da cidade e queimada até a morte pelo crime que havia cometido contra seus filhos e sua família²⁸⁹. Queimar uma mulher pelo possível “erro” que ela cometera de engravidar de outro homem é desvalorizar totalmente a vida, em nome de uma lei que favorecia tão somente aos homens²⁹⁰. No entanto, verifica-se que o adultério por parte da mulher constituía-se em um dos crimes mais graves o qual ameaçava de forma contundente a garantia da legitimidade dos descendentes e a proteção da estrutura patriarcal²⁹¹. Quando, porém, Tamar lhe mostrou seu selo e seu cajado, Judá poupou sua vida, confessou seu próprio engano e reconheceu que ela era mais justa do que ele. Tamar deu à luz a gêmeos, os quais chamou de Perez e Zerá (*Gn* 38: 6, 11, 13, 24; *Rt* 4:12; *Mt* 1:3)²⁹².

A história de Tamar inicia apresentando-a como uma mulher submissa ao homem, obediente aos padrões da cultura. Como bem observa Alter: “Tamar fora um objeto passivo, possuído por Judá e seus filhos [...]”²⁹³. O fato de ser mulher lhe infere a má sorte de ser passada de mão em mão. Todavia, em meio a uma cultura patriarcal Tamar soube reverter a

²⁸⁷ Champlin 2001a: 242.

²⁸⁸ Gardner 2005: 627.

²⁸⁹ Cardoso 2012: 94.

²⁹⁰ “A morte na fogueira era a pena imposta, no Código de Hamurabi (157), quanto a casos de incesto com a própria mãe. Este versículo (*Gn* 38:24), sugere que no Antigo Israel o adultério era punido desse modo. Segundo a lei mosaica, a execução por apedrejamento era a maneira usual (*Dt* 22:23-24; cf. *Jo* 8:5), ainda que, em casos especiais, fosse usada a execução na fogueira (*Lv* 21:9)”. (Champlin 2001: 243).

²⁹¹ Crusemann 2002: 356.

²⁹² Gardner 2005: 627.

²⁹³ Alter 2007: 22.

situação saindo de um quadro de mulher possuída para ser uma mulher possuidora. Como ressalta Beauvoir “o homem cai sobre a presa como uma águia ou um falcão; ela aguarda à espreita como uma planta carnívora”²⁹⁴. Ela também sai de um estágio de mulher estéril e maldita para a qualidade de mãe de filhos “ambos ancestrais distantes de Jesus, o Cristo”²⁹⁵. Ela agiu com muita coragem e determinação colocando em risco a sua vida em troca de seus direitos, ou seja, com uma estratégia bem elaborada ela adquiriu uma descendência, talvez fosse esta a única maneira honrosa atribuída à mulher naqueles tempos. A história de Tamar expõe o sucesso de uma resistência ao patriarcalismo que vigorava no momento. Um enfrentamento quase sem palavras, porém com muita ação.

1.16.4 Joquebed, as parteiras, Miriam e a filha do faraó

Sabe-se que o livro do *Êxodo* aparece em uma ordem anterior à redação do Gênesis. No entanto, o relato que abordaremos neste passo, faz menção a mulheres que agiram em conjunto, e por isso cabe aqui ressaltá-las.

Essa é a história do nascimento do menino, que futuramente viria como o libertador do povo de Javé, de toda escravidão egípcia. Nessa história são envolvidas várias mulheres que ao contrário das outras mulheres da sua época, agiram de forma diferenciada à cultura e às ordens do faraó. Essa é uma história que nos mostra de maneira espetacular a ação libertadora por meio de mulheres, que não hesitaram em dá a sua grande parcela de contribuição em favor da vida.

O texto de *Exodo* 1:1-7 nos fala da prosperidade de Israel no Egito. O texto começa com a lembrança da descida dos filhos de Israel ao Egito (vv. 1-5). É um acontecimento que pertence à história dos patriarcas e sobre a qual o final do livro do *Gênesis* fala (*Gn* 46:8-27). “Depois, morreu José, assim como seus irmãos e toda essa geração” (v. 6). A menção da morte de José também é uma lembrança da história patriarcal (*Gn* 50:26), mas a menção da morte de toda essa geração indica claramente o fim de um período e o início de outro. O tempo dos patriarcas terminou; começa o tempo do povo de Israel.

Em consonância com *Gn* 47:27, tudo estava indo de vento em popa, para o povo hebreu no Egito: seus filhos alcançaram estabilidade, procriaram e se tornaram muito numerosos, ao ponto de povoarem de maneira alarmante as terras do Egito. Esse povo já não pensa mais em mudar seu estilo de vida, tudo está ocorrendo bem para eles. Os Hebreus estão

²⁹⁴ Beauvoir 1980: 125.

²⁹⁵ Ver *Mt* 1:3.

em terras estrangeiras, mas se sentindo como se estivesse em sua própria casa. Não percebiam que a história agora teria uma reviravolta, que viria agora um período de pura opressão e este período os impulsionaria a querer libertar-se da terra do Egito.

1.16.4.1 Início da escravidão de Israel no Egito

O livro do *Êxodo* 1:8-14 relata que, de repente, a história começa a mudar: “Subiu ao trono do Egito um novo rei que não tinha conhecido José” (v. 8). Israel crescia assustadoramente no Egito. Então, o novo rei, toma algumas medidas, na sua concepção, medidas importantes e coerentes, para o momento. “No entanto, quanto mais o oprimiam, tanto mais se multiplicavam e cresciam” (v. 12). O rei se desespera, teme o crescimento dos Hebreus e aumenta a opressão, impondo penas de uma forte escravidão ao povo (vv. 13-14).

1.16.4.2 As parteiras de Israel

Êxodo 1:15-22 apresenta um novo método de opressão adotado pelo rei do Egito, em meio ao seu grande desespero:

O rei do Egito disse às parteiras dos Hebreus, das quais uma se chama Sefra e a outra Fua: “Quando ajudardes as hebreias a darem à luz, observai as duas pedras. Se for menino, matai-o. Se for menina, deixai-a viver.” As parteiras, porém, temeram a Deus e não fizeram o que o rei do Egito lhes havia ordenado, deixaram os meninos viverem. Assim, pois, o rei do Egito chamou as parteiras e lhes disse: “Por que agiste deste modo, e deixastes os meninos viverem?” elas responderam a Faraó: “As mulheres dos hebreus não são como as egípcias. São cheias de vida e, antes que as parteiras cheguem, já deram à luz.” Por isso Deus favoreceu essas parteiras; e o povo tornou-se muito numeroso e muito poderoso. E porque as parteiras temeram a Deus, ele lhes deu uma posteridade. Então faraó ordenou a todo o seu povo: “Jogai no Rio todo menino que nascer. Mas, deixai viver as meninas”.

No texto supracitado é perceptível um forte antagonismo entre o faraó e as parteiras. Ambos têm poder sobre a vida, porém, o faraó prefere matar, mas, as mulheres parteiras resistem e lutam pela defesa da vida. Em vista disso, ele institui leis de morte (*Ex* 1:16; 1:22), e elas não obedecem, enfrentando o poder do faraó com perspicácia e determinação²⁹⁶.

²⁹⁶ Rocha 1991: 33.

O rei toma sérias medidas (v. 10), no entanto as parteiras agem com mais sabedoria do que ele no intuito de preservar a vida. O rei e os egípcios tratam o povo hebreu com opressão (v. 12), todavia, as parteiras não temem o rei, e nem o que ele poderia fazer contra elas. Elas resistem com uma desobediência que favorece a vida. O rei juntamente com os egípcios tem em suas mãos a autoridade de obrigar o povo hebreu à escravidão (vv. 13-14), entretanto, a comunidade hebréia cada vez mais se torna um povo mais poderoso (vv. 7- 20). “Conquanto, até as mulheres hebréias são mais cheias de vida e vigor do que as mulheres egípcias” (v. 19). Nesse contexto as mulheres assumem a função principal no início da resistência contra a escravidão. E o que nos chama a atenção é que uma cultura predominantemente patriarcal a tradição conservou os seus nomes. O texto não esclarece se estas parteiras são hebréias ou egípcias. O texto diz que Javé aprovou a resistência das parteiras, pois a partir dessa ação “o povo se multiplicou, tornando-se muito poderoso” (v. 20). Mais uma vez Javé e a mulher lutando em parceria, em favor da vida.

Esse cenário permite a essas mulheres perpetuarem seus nomes na História, não apenas como simples parte da mesma, mas como elemento imprescindível de uma história onde maior parte do tempo a mulher é vista como escória da sociedade.

1.16.4.3 O nascimento de Moisés

Levando em consideração que todos os bebês recém-nascidos estão ameaçados de morte, prestemos uma maior atenção no texto de *Êxodo* 2:1-10 em que a mulher continua na luta pela vida, e como Moisés, o futuro libertador do povo de Javé no Egito, foi poupado dessa ação, para futuramente ajudar o seu povo a sair do julgo opressor, proporcionado pelo faraó. Sttembrini destaca que “la sequenza degli avvenimenti è semplicissima. Le protagoniste sono donne - una madre, una sorella, la figlia del faraone, um’ancella - impegnate nei gesti più ordinari [...]. C’è vita grazie a una “figlia” (bat) e a una “cesta” (*Ex* vv. 3-5)”²⁹⁷ O texto começa a relatar que: “Certo homem da casa de Levi foi tomar por esposa uma descendente de Levi” (*Ex*. 2:1). O Livro de *Êxodo* faz uma menção mais tarde do nome do pai de Moisés, que se chamava Amram e casou com sua tia Joquebed (*Ex*. 6:20). Neste texto é sublinhado que Moisés pertence à casa de Levi, a tribo dos sacerdotes de Israel, tanto por parte de pai como por parte de mãe.

²⁹⁷ Settembrini 2012: 94-95.

1.16.4.4 Joquebed esconde Moisés dentro de um cesto

Depois da ordem do faraó para que todos os meninos morressem, Joquebed dá à luz e sente-se na obrigação de esconder a criança, pois é um menino, que, segundo determinação egípcia, não podia continuar vivo (*Ex. 2:2b*). Todavia, os dias e meses se passaram e Joquebed não podendo mais esconder o menino, resolve lança-lo nas águas, e para que o menino não pereça e permaneça com vida, ela pega um cesto e o veda com betume, Joquebed coloca seu filho no cesto e o deposita sobre as águas do Nilo (*Ex 2: 3*). Moisés não é o único personagem de textos literários antigos que é escondido dentro de um cesto e colocado nas águas. Segundo López, o episódio do nascimento de Moisés tem caráter lendário:

Su comienzo se asemeja mucho a la leyenda de Sargón el Grande. [...] Essa leyenda probablemente se compuso en la época de Sargón II, que gobernó entre el 721 y el 705 a.C. Los círculos literarios que rodearon a Sargón II adoptaron y elaboraron la leyenda de Sargón el Grande (s. XXIV a.C) con intención política e ideológica. Las semejanzas con *Ex 2:1-10* han dado pie a algunos para llamar a Srgón ‘el Moisés académico’²⁹⁸.

Percebe-se uma correlação de estrutura literária nestas duas narrativas de nascimento de Moisés e Sargon. Conforme abaixo:

Sargon, celebre fondatore dela dinastia assira di Accad, vissuto nella seconda metà del III millennio a.C. (2340-2284). Nel racconto dela sua nascita, perventuoci in copie neoassire e neobabilonesi (forse anche del VII secolo a.C.), si narra infatti di um bambino partorito in segreto da uma sacerdotessa (cfr. la madre di Mosè, levita), affidato in um cesto di vimini al corso di um filme, raccolto da um uomo che atinge l’acqua e quindi avviato all’arte del giardinaggio, attività che prelude ala cura dela terra esercitata dal futuro re²⁹⁹.

A lenda de Sargão é narrada em primeira pessoa³⁰⁰ o que explicita seu caráter fictício. Além dessa lenda, “um mito egípcio narra que a deusa Ísis escondeu o inafante Hórus

²⁹⁸ García López 2014: 162-163.

²⁹⁹ Settembrini 2012: 96.

³⁰⁰ Trecho da lenda de Sargão em poesia:

“Yo soy Sargón, el rey todo-poderoso, el rey de Acad. [...]

Mi madre, la sacerdotisa, me concibió, me dio a luz em secreto.

Me puso em uma cesta de juncos, cerró la tapa com brea.

Me echó al río, que no se levanto a Akki,

Que sacaba agua del río.

Akki, el aguadeiro, me sacó cuando metió su jarro.

Akki, el aguadeiro, me tomó por su hijo e mi educó.

Akki, el aguadeiro, me nombró su jardineiro.

em um papiro do delta, para salvá-lo da morte às mãos de Set”³⁰¹. Ainda outras lendas parecidas são a de Ciro, Perseu, Rômulo e Remo, entre outras, mas o que elas se assemelham no fato de que “la importância de salvar el niño no tanto por motivos humanitários cuanto por la misión que se le va a confiar. Sargón será um granrey, el fundados del império asirio, y Moisés será el libertador y fundador del pueblo de Israel”³⁰².

Na narrativa do *Êxodo*, a salvação de Moisés acontece também por intervenção de mulheres. Não nos esqueçamos que a mulher que o depositou nas águas, não é apenas uma mulher, mas a mãe da própria criança. Joquebed utilizou de todos os meios que lhe são necessários para preservar a vida do seu filho, o que é próprio do instinto materno. Quando não mais encontra possibilidades, ela coloca seu filho nas águas.

1.16.4.5 A irmã de Moisés

Êxodo 2:4 apresenta-nos a irmã mais velha da criança que foi depositada nas águas. O seu nome não aparece nessa narrativa inicial, mas em outras passagens ela é chamada Míriam (*Ex* 15:20; *Nm.* 26:59). A menina acompanha o trajeto de longe, para ver o que acontece com a criança. É notável a celebração da mulher frente à vida que, a princípio, cumpre uma função narrativa: ela vigia, serve de enlace para o relato, posiciona-se de modo a descobrir o que acontecerá ao menino³⁰³. É muito perceptível nesse texto, que mesmo ainda criança a mulher já possui o dom e a consciência de lutar em favor da vida. Isso é ainda mais evidente quando a menina Míriam age solucionando para a filha do faraó a questão da amamentação do menino, ela apresenta-se e se oferece para encontrar entre as mulheres hebréias uma ama de leite (*Ex* 2:7) e devolve o menino às mãos de sua mãe Joquebed (*Ex* 2:9). Míriam, ainda criança, é figura da mulher decidida e forte que luta para defender a vida. É esta mesma mulher que é chamada de profetisa ao entoar cantos a Javé após a passagem do Mar dos Juncos (*Ex* 15:20). Ela tomou a frente para salvar a vida do irmão mais novo no início do livro do *Êxodo* e agora ela lidera as mulheres na dança e no toque dos tamborins celebrando a salvação da vida de todo o povo hebreu. Míriam desenvolveu um papel importante de liderança junto com seus irmãos Moisés e Aarão (*Mq* 6:4; *Nm* 12:1ss), é

Quando yo era jardineiro, Istar me concedió su amor
Y por cuatro [...] años yo ejercí como rey.
Yo goberné...” Sievert-Hommes 1998 *apud* García López 2014: 162.

³⁰¹ Clifford 2007: 132.

³⁰² García López 2014: 162-163.

³⁰³ Clifford 2007: 132.

possível que sua posição nas antigas formas pré-literárias da tradição seja mais importante que no texto escrito atual³⁰⁴.

1.16.4.6 O menino é encontrado nas águas pela filha do faraó

Em *Êxodo* 2:5-6, outra mulher é apresentada, desta vez, a filha do faraó³⁰⁵, acompanhada de muitas mulheres, estas são suas criadas. É Vogels³⁰⁶ quem traz as perguntas: será que a mãe de Moisés havia acompanhado o comportamento dessa princesa e assim sabia que ela vinha regularmente tomar banho nesse lugar? Ou será que ela estava simplesmente esperando uma intervenção divina? O comportamento da princesa, como antes o da mãe (vv. 2-3), é expresso através de uma série de verbos: ela “desceu” para tomar banho, ela “viu”, ela “mandou” apanhar, ela “abriu” e ela “viu” a criança, como a mãe havia visto (v. 2) [...], “era um menino que chorava”. [...]. A princesa se “compadeceu”. Esta compaixão da filha do faraó contrasta com a brutalidade e a opressão dos restantes egípcios. Por ser esse texto parcialmente transmitido pelos judeus nota-se que a atitude da filha do faraó assemelha-se mais com o temor a Deus que as parteiras tinham. E a princesa diz: “É uma criança dos Hebreus”. De um lado, o texto fala que ela teve compaixão, mas, por outro lado, sabe que a criança é um menino hebreu que deveria ser morto segundo a ordem do seu próprio pai. Nesse caso, sua atitude é contraditória, pois sua compaixão e acolhimento do menino hebreu é uma oposição indireta à ordem dos maiores do seu povo.

A filha do faraó não consegue olhar para aquela criança e deixar as águas decidirem o seu destino. “Ela se comove: não entende a razão de Estado que os homens invocam, não se dobra à política desapiadada de seu pai, não despreza a raça estrangeira: está em favor da vida”³⁰⁷. Certamente naquela mulher é despertado o instinto materno, pois que “adagiato tra i giunchi, posto in un cestello sulle acque, il piccolo Mosè si trova come in un novo utero, in attesa di essere abbracciato a um’altura mamma che lo educhi a una nuova vita”³⁰⁸. E não apenas o instinto materno foi despertado, mas seu senso de humanidade rompe as barreiras étnicas e faz dela uma companheira dos hebreus levando-a a pôr-se no lugar daqueles que

³⁰⁴ Mackenzie 1984: 586-587.

³⁰⁵ O texto bíblico não a nomeia, mas a tradição judaica, transmitida pelas Antiguidades Bíblicas de Pseudo-Fílon, chama-lhe Bítia, que é um nome mais hebraico (“casas”) do que egípcio.

³⁰⁶ Vogels 2003: 72-73.

³⁰⁷ *Bíblia do Peregrino* 2011: 108. Tradução L. A. Schökel.

³⁰⁸ Setembrini 2012:95.

sofrem a opressão como se ela mesma também sofresse isso, ela padece com eles³⁰⁹. Sua preocupação não é apenas com aquele menino em particular, mas com os Hebreus que, diante da norma vigente, não tem possibilidade de criar o menino. Tudo isso fala mais alto do que uma simples lei ou a vontade soberana do seu próprio pai, ela não se dobra à lei política ratificada no império, mas ao seu imperativo interior que a manda salvar aquela criança e assumir uma postura em favor dos oprimidos.

1.16.4.7 “Queres que eu vá buscar uma mãe...?” (*Ex* 2:7)

Em *Êxodo* 2:7-8, a irmã do menino interfere dirigindo-se à filha do faraó dizendo: “Queres que eu vá e te chame uma mulher dos hebreus que possa criar esta criança?” A proposta da irmã menciona ajuda. Esta menina consegue colocar a criança novamente nos braços de sua mãe, oferecendo a filha de faraó uma ama de leite para a criança. A filha do faraó aceita a proposta e até lhe ordena: “Pode ir”. E Míriam vai procurar sua mãe (*Ex* 2:9:10^a). As ordens da filha do faraó continuam, desta vez à mãe do menino: “Leve esta criança e cria-a e eu te darei a tua paga”. A princesa decidiu optar por vida para o menino, passando por cima das ordens do seu pai. Joquebed obedece às ordens da princesa: “Quando o menino cresceu, ela o entregou a filha do faraó [...], que lhe colocou o nome de Moisés, o qual significa; “eu o tirei das águas”” (*Ex* 2: 10b).

Este texto está repleto de ironia. O faraó havia dado a ordem para jogar os meninos recém-nascidos no rio Nilo, e a mãe do menino obedeceu de certa forma, a essa ordem. O rei queria afogar esse menino, mas sua própria filha salva o menino da morte. Ela até paga a mãe da criança para amamentar o futuro libertador de Israel, que causará muitas calamidades aos Egípcios³¹⁰.

Essa é uma história em que várias mulheres contracenam em favor da vida, sem que, todas elas se conheçam, e se sentem juntas, para elaborarem o plano de salvação, que deu certo. A história é desenrolada como algo natural e comum, porém o desfecho se resume em vida. Neste círculo o menino Moisés foi rodeado de mulheres sensíveis, que de muito bom grado lhe ofereceram proteção. Todas as mulheres são heroínas da sua própria história, por

³⁰⁹ Em sua etimologia latina, o verbo “compatior” significa “padeecer com”. É formado pelo verbo *patior* mais a preposição *cum*.

³¹⁰ Vogels 2003: 75.

isto, elas devem se abraçar, e se apoiar para juntas encontrarem a raiz do problema e destruí-lo³¹¹.

1.16.5 Séfora: circuncisão de Moisés e do seu filho (*Ex* 4:25-26)

Filha do sacerdote de Midian chamado Jetro (*Ex* 3:1), que no capítulo 2:18 é apresentado com o nome de Reuel. Em *Êxodo* 2: 21- 22 essa mulher era uma das sete filhas destinadas a casar com Moisés e ter dois filhos de importância com ele, ou seja, Gérson e Eliézer (*Ex*:2:22; 18:3,4). A outra informação que temos sobre ela é a que diz respeito à circuncisão de Gerson, forçada por Moisés (*Ex*: 4:24-26).

Mein³¹² ressalta que faltou visão em Moisés ao casar-se com Séfora, esquecendo-se do seu povo e religião, pois ele escolheu para ser sua mulher, uma jovem estrangeira, de outra religião e de outro povo. Não se interessava pela história ou pelas tradições do povo hebreu.

Talvez Moisés tenha se comportado dessa maneira pelo fato dele também ter sido criado e educado dentro de um palácio de pessoas que não eram o seu próprio povo. Para Moisés era muito fácil se adaptar a outra cultura, que não fosse a sua. Em nenhum momento da história de Moisés no palácio do faraó, vemos ele dando uma maior atenção à religião e ritos da cultura do seu povo. Moisés sentiu a necessidade de se casar, gostou de uma moça estrangeira e casou-se. Todavia, ele seria o homem que libertaria o seu povo da opressão do faraó, e por isso, desde então, ele deveria dar uma maior atenção às leis dos Hebreus, principalmente à lei da circuncisão.

A circuncisão era o sinal do Pacto Abraâmico (*Gn.* 17:10ss). Moisés, em seu exílio, passava a maior parte do seu tempo cuidando das ovelhas de seu sogro.

O livro do *Êxodo* 4: 24-26 afirma que:

Aconteceu que no caminho, numa hospedaria, Javé veio ao seu encontro, e procurava fazê-lo morrer. Séfora tomou uma pedra aguda, cortou o prepúcio do seu filho, feriu os pés, e disse-lhe: “Tu és para mim um esposo de sangue”. Então Ele o deixou. Pois ela havia dito “esposo de sangue”, por causa da circuncisão.

Encontrou o Senhor a Moisés e o quis matar (*Ex* 4: 24). Provavelmente por algum meio como: doença, acidente. Moisés foi subitamente apanhado por algum poder, interior ou exterior físico ou espiritual, que foi considerado uma ameaça à vida dele. Moisés mostrou-se

³¹¹ Ribeiro 2016: 85.

³¹² Mein 1941: 33.

negligente quanto ao sinal do Pacto Abraâmico. Séfora, foi a medida saneadora. Subitamente, Moisés viu-se debaixo de ataque. Dotado de mente alerta, Séfora evitou a tragédia. Uma pedra aguda (*Ex* 4:25) provavelmente uma lasca de obsidiana, que ela usou como faca, realizando o rito da circuncisão³¹³.

No verso 25, o sufixo pronominal/pronome possessivo feminino na expressão “seu filho” (בְּנֵהּ) se refere a Séfora. O filho é dela. Falta identificar o sufixo/pronome possessivo masculino na expressão “seus pés” (לְרַגְלָיו) e o pronome pessoal “tu” (אַתָּה) na fala de Séfora. Após circuncidar seu filho, Séfora toca, sem dúvida com o prepúcio cortado, os pés (talvez eufemismo para órgão sexual) de um ser masculino, para o qual também diz: “TU (אַתָּה) és esposo de sangue para mim”. Gesto e fala devem dirigir-se à mesma pessoa. Das três opções existentes — Moisés, Javé e o filho de Séfora — as duas últimas são as menos prováveis. É difícil imaginar que Séfora dissesse a seu próprio filho: “esposo de sangue” 1. E qual seria o sentido de tocar com o prepúcio os “pés” do menino? Da mesma forma, seria incomum Séfora chamar Javé de “esposo de sangue” 2. Além disso, não seria um tanto impróprio falar do sexo de Javé? O mais provável é que os pronomes masculinos do v. 25 se refiram todos a Moisés. Neste caso todos os pronomes masculinos do trecho *Ex* 4.24-26 se refeririam à mesma pessoa, Moisés 3. O texto diz, portanto, que Moisés é atacado por Javé durante a noite, quando estava a caminho no deserto. Séfora circuncida o seu filho, toca com o prepúcio os pés ou provavelmente o órgão sexual de Moisés, para o qual diz: “esposo de sangue”. Em consequência disto Javé desiste de matar Moisés. Séfora circuncida, conforme o texto, seu filho. Não há nenhum vestígio de que (também) Moisés tenha sido circuncidado³¹⁴. É a única vez que, no Antigo Testamento, uma mulher realiza o rito da circuncisão.

A sociedade antiga de Israel é altamente marcada por uma cultura patriarcal, onde era demarcado, para a mulher, o seu papel de submissão e serviço ao homem. Na convicção dos homens Hebreus, a submissão da mulher frente a eles, manifestava não somente como o seu próprio desejo, mas acima de tudo, exclusivamente como o desejo de Javé. A circuncisão na cultura de Israel era um rito voltado para o masculino, e também executado por eles. A cultura Israelita era monoteísta, e o seu Deus agia como o Deus bom, clemente, misericordioso, bondoso e benigno. Todavia, esse mesmo Deus também agia como o Deus que não tolerava a desobediência e por vezes até matava quando uma pessoa fazia o que era mal aos seus olhos, como fez com Er, Nadab e Abiú (*Gn* 38:7; *Lv* 10:1-2). Como compreender essa cultura que impunha seus limites para a mulher em nome do Criador, e se

³¹³ Champlin 2001a: 320.

³¹⁴ Kilpp 1992: 156.

esta não vivesse dentro das normas estabelecidas corria o sério risco de perder a vida, e esta ceifada pelo próprio Deus. No entanto, não é isso que se percebe nesta história, onde tudo se dá ao contrário do que a cultura ditava.

Avaliando com afinco a cultura de Israel, Javé deveria matar Séfora, por ter praticado uma função sagrada, destinada somente às pessoas apropriadas, dentro da religião dos Hebreus, a saber: aos homens. Entretanto, não é isto que acontece. Mais uma vez a mulher se destaca como a geradora de vida, e em vez de provocar a ira do Deus (Javé) com este ato, tudo acontece de forma diferenciada. A ira do grande Deus é aplacada e a vida de Moisés é poupada. Pela negligência ocorrida por Moisés nesta história, a execução aqui não seria da mulher, mas do homem, e o livramento não veio por causa do homem, mas por causa da mulher. É a mulher mais uma vez compreendendo a verdadeira vontade de Deus, dizendo não a uma cultura patriarcal, e arriscando a sua vida em favor da vida de outras pessoas.

Athalia Brenner acrescenta que é importante também notar que Séfora, de acordo com a história, comporta-se como um feiticeiro (homem) reconhecido ou um homem santificado³¹⁵. Moisés está em perigo mortal e ela realiza o ato de expiação oferecendo a Deus uma parte da masculinidade de Moisés. Dessa forma, ela consegue lutar contra o feroz agressor, aplacá-lo e salvar seu marido da morte iminente. Oferecendo uma parte em vez do todo, ela consegue magicamente evitar o perigo. Portanto, sua ação coloca-se na categoria daquela que exorciza os perigos das comunidades ou dos indivíduos, utilizando meios práticos. A história é muito pertinente, entretanto, é muito curta e isolada para permitir quaisquer conclusões mais abrangentes em relação ao papel das mulheres, ou das mulheres magas e feiticeiras reconhecidas, que praticavam a circuncisão no Antigo Israel. É bom lembrar também que Séfora é uma estrangeira; e o Antigo Testamento reconhece o valor de mágicos estrangeiros sem, necessariamente, condená-los ou explicar a autoridade que têm suas ações³¹⁶.

1.16.6 Jezabel e a monarquia em Israel

Jezabel foi uma mulher devota de um deus chamado Baal, era casada com Acab rei de Israel. As Escrituras não nos revelam como Acab e Jezabel se conheceram, nem em que

³¹⁵ Brenner 2001: 102.

³¹⁶ Brenner 2001: 102.

condição se casaram. No entanto, Acab transgrediu os mandamentos de Javé casando-se com uma mulher estrangeira e que reverenciava a outros deuses (*Dt 7:1-4*):

Acab, filho de Amri, fez o mal aos olhos de Javé, mais do que todos os seus antecessores. Como se não lhe bastasse imitar os pecados de Jeroboão, filho de Nabat, desposou ainda Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e passou a servir Baal e a adorá-lo; erigiu-lhe um altar no templo de Baal, que construiu em Samaria. Acab erigiu também um poste sagrado e cometeu ainda outros pecados, irritando Javé, Deus de Israel, mais que todos os reis de Israel que o precederam (*1 Rs 16: 30-33*).

A *Bíblia* relata uma série de acontecimentos que mostram Jezabel como uma mulher voluntariosa e autoritária. Ela utilizou seus poderes para destruir um rei, e corromper parte de uma sociedade³¹⁷. Jezabel era devota ao culto do deus Baal, “e construiu um templo dedicado a ele em Samaria” (*1 Rs 16:32*). A história conta que o culto ao deus Baal era acompanhado de muitas cerimônias cruéis. Jezabel foi uma mulher que chegou a Israel, ocupando uma posição que certamente várias mulheres israelitas gostariam de ocupar em seu lugar. Ela foi a mulher do rei Acab e desta maneira, tinha pleno conhecimento, que a cultura de Israel era uma cultura em que a mulher deveria obedecer. Jezabel possuía o conhecimento de que, em Israel, as pessoas estavam a começar a tentar ser uma comunidade monoteísta.

Foi com muita autonomia e ousadia que Jezabel chegou em Israel, erguendo altares para outros deuses. Nesse período da História emergia um movimento muito forte naquela sociedade, era o profetismo em Israel³¹⁸, o qual condenou por diversas vezes a ação dessa mulher. Sendo assim, Jezabel enfrentou muitas tensões religiosas com o profeta Elias. Elias era um profeta que viveu nos reinados de Acab e Ocozias de Israel. Elias aparece como profeta que insiste no caráter único de Javé e no repúdio a qualquer culto a outros deuses. Ele afirma o domínio de Javé sobre a natureza, que era área específica dos deuses e deusas cananeus, segundo o ciclo ritual da fecundidade³¹⁹. Todavia, esta era corajosa e não abria mão de implantar a sua própria cultura naquele lugar.

Jezabel, mulher e estrangeira, é símbolo de subversão religiosa e política em Israel, porque, após casar-se com Acab e vir para Israel, uma das primeiras atitudes tomada por essa mulher de personalidade dominadora e decidida, foi massacrar os profetas de Javé e acolher em sua mesa quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e quatrocentos de Aserá (*1 Rs 18:13;19*), ou seja, ela subverte o javismo e o substitui pelos deuses estrangeiros. Essa atitude

³¹⁷ Priddy 2001: 179.

³¹⁸ Uma tentativa de afirmação de Israel entre os seus vizinhos, o que se manifestou na religiosidade.

³¹⁹ Oliveira 2008: 87.

desencadeará seu conflito com Elias. No âmbito político, “Jezabel representa uma concepção despótica do poder real calcada em cima daquela que prevalece nos reinos cananeus e que se acha em contradição com as exigências da Aliança”³²⁰, ou seja, ela subverte os mandamentos da Lei que regem a sociedade e se impõe nas decisões governamentais frente ao seu marido, o rei Acab. Na verdade, os âmbitos político e religioso são duas faces de uma mesma moeda na sociedade israelita, por isso, a perseguição de Jezabel ao profeta Elias não é apenas em defesa dos profetas de Baal que Elias mandou degolar (*1 Rs* 18:40), mas uma disputa de poder político onde Jezabel quer afirmar seu domínio:

Acab contou a Jezabel tudo o que fizera Elias e como passara a fio de espada todos os profetas. Então Jezabel mandou a Elias um mensageiro para lhe dizer: “Que os deuses me façam este mal e acrescentem este outro, se amanhã à esta hora eu não tiver feito de tua vida o que fizeste da vida deles!” (*1 Rs*. 19:1-2).

Muito embora, seu marido fosse o rei, o domínio realmente era de Jezabel. Ela era temida por todas as pessoas, inclusive por Elias, o profeta, então ela atemorizou Elias com este discurso: “Que os deuses me façam este mal e acrescentem este outro, se amanhã esta hora eu não tiver feito de tua vida o que fizeste da vida deles!” (*1 Rs*. 19:1-2).

A *Bíblia* nos conta como se findou a vida de Jezabel. O rei Acab queria para si uma vinha que pertencia a um homem chamado Nabot. Acab tentou comprá-la, mas ela não estava à venda, porque era uma herança do pai de Nabot. Acab ficou deprimido a ponto de não querer comer porque Nabot se recusou a vendê-la. Quando Jezabel soube o que estava acontecendo, ela prometeu a Acab que conseguiria a vinha para ele. E para isso, ela planejou e consumou o assassinio de Nabot. Mais uma vez, surge o profeta Elias para desafiar Acab. Elias profetizou o juízo de Deus sobre Acab e sua família por sua perversidade. O juízo era a morte. Tudo aconteceu exatamente como Elias profetizara. Acab foi morto em seu carro de guerra durante uma batalha, entre israelita, e sírios. Jezabel morreu ao ser jogada de uma janela, e ter seu corpo pisoteado pelos cascos de um cavalo. Da maneira que Elias profetizou os cachorros comeram seu corpo antes que pudesse ser sepultada³²¹.

De Jezabel, resta apenas o crânio, os ossos das mãos e pés. Jezabel não pode ser enterrada com dignidade. Está irreconhecível. O texto legitima a violência como palavra de Javé (v. 36), sendo que o texto e as palavras anteriores de Elias são direcionados para que se construa um monoteísmo androcêntrico. Jeú toma o poder, mas seria de fato a violência e a

³²⁰ Monloubou & Du Buit 1996: 417.

³²¹ Priddy 2001: 182.

arrogância vontade de Javé? Jeú saboreia a morte de Jezabel. Agora ele é detentor do poder real. E ainda é amparado por uma tradição que diz que sua autoridade é dada por Javé³²².

“O poder da retórica patriarcal permite as injustiças cometidas contra as mulheres e, especialmente, contra as estrangeiras que exercem papel de liderança, representando assim um perigo de desestabilização do patriarcado e do monoteísmo israelita”³²³.

Jezabel, uma consorte real destaca-se, porém, não apenas como poder por detrás do trono, mas também como mulher de autoridade pública e de considerável riqueza pessoal (*I Rs* 18:19). Ela foi a única a alcançar posição tão poderosa em Israel e, é descrita como “rainha verdadeira, assistente e sócia de governo do seu marido Acab”. Foi ela, e não Acab, que perseguiu os profetas de Javé (*I Rs* 18:4), e cuja ameaça levou Elias a fugir durante o tempo de sua vida (*I Rs* 19:2s). No episódio de Nabot, ela é apresentada escrevendo cartas em nome de Acab e selando-as com o selo dele (*I Rs* 21:8).

Esta mulher autônoma, ousada, teimosa, obstinada pela sua religião e que se comportava de acordo a sua cultura, conseguiu fazer em Israel, o que nenhuma outra mulher conseguiu realizar. Ela agiu totalmente de forma diferenciada à cultura do momento. Sua autoridade e respeito adquiridos eram perceptíveis, ao ponto de as pessoas, sentirem até um grande temor em relação a ela. Jezabel foi uma rainha que respondia pelo rei, não importa se usando o seu próprio nome ou símbolo, ou o nome ou símbolo do seu marido, a questão discutida aqui é que a autoridade estava sobre ela, e isso não estava oculto aos olhos da sociedade israelita.

Essa mulher estrangeira é a personificação do mal. Ela representa uma dupla ameaça: à religiosidade monoteísta de Javé e ao poder político masculino. Jezabel faz pensar que a intolerância religiosa é incoerente com a vontade de Deus. Ao que parece, o Antigo Testamento e suas interpretações precisam garantir um monoteísmo que apague experiências plurais. A prova de todo mal patriarcal é concreta e visível no corpo de Jezabel. Reduzida à prostituta, seu sangue respinga nas paredes, seu corpo é pisoteado por cavalos e comido pelos cães. O pensamento patriarcal converte a dialética da existência humana homem-mulher; corpo-consciência; em dualismos de bem e mal. O feminino como cabra expiatória é tachado de mau. A mulher dá continuidade ao pecado, que agora não é simplesmente individual, mas refere-se a toda a humanidade caída³²⁴.

³²² Oliveira 2008: 93.

³²³ Mena López 2002: 66.

³²⁴ Gebara 1994 *apud* Oliveira 2008: 94.

É preciso valorizar a singularidade no uso da experiência da mulher como fonte básica de conteúdo e como critério interpretativo, ao invés de procurar a verdade em uma tradição histórica, que se baseia na experiência masculina.

É bom lembrar que desde o início assevera-se a compreensão construtiva de que a mulher não é só simples parte da história da humanidade, e sim, imprescindível a continuidade da mesma, e garantidamente, não é absurdo dizer que em outras épocas vindouras ainda será perceptível o poder de sua existência, mesmo que, a observação do que aqui se afirma seja feita após milênios.

2 A MULHER IDEAL NA GRÉCIA ANTIGA

2.1 Grécia

Compreende-se por período clássico grego aquele que vai de cerca de 900 a.C. a cerca de 330 a.C. enquanto predominou o grego clássico. Esse período é reconhecido a partir das obras literárias *Ilíada* e *Odisseia*, atribuídas a Homero, seguidas mais tarde pelas obras de Hesíodo, Heródoto e Platão³²⁵. Muito embora, a Grécia compreenda um estilo cultural por vezes diferente do estilo cultural dos Hebreus, muitas de suas concepções sobre a mulher apresentam diversos pontos que se assemelham entre essas duas culturas; de maneira que, mesmo havendo uma concepção religiosa diversa, no tratamento com a mulher, os Gregos usando a mesma lente que os homens hebreus, através da qual a mulher é vista como figura minúscula na sociedade e na família, que tem como esforço maior, proteger e elitizar os homens em detrimento do bom trato às mulheres. A presença diária nos espaços públicos e a participação política do homem ateniense sobrevalorizam talvez a sua importância real, criando uma distorção de perspectiva. Não existia igualdade entre os sexos na Grécia dos Oradores³²⁶.

Em tempo, é bom lembrar que assim como na cultura Hebraica todo o processo de compreensão da cultura grega começa a partir do reconhecimento da instrumentalização do uso da oralidade e da escrita, que transporta todo o conhecimento fornecido por essa cultura; tal qual ocorre, igualmente, em todos os momentos da história e para todas as culturas.

O uso da oralidade e da escrita para nossa sociedade é de suma importância histórica, é através da escrita que nos consagramos, nos tornamos eternos e nos divinizamos, perpetuando, assim, a nossa História. Desta forma, os Gregos já sabiam que escrever é fixar, dar continuidade a sua história: é permanecer de certo modo “vivo”, foi com essa finalidade que os poemas, tragédias e comédias acabaram sendo escritos³²⁷. Na antiguidade grega não era comum se ter escritos históricos objetivos, então, para se levantar hipóteses do que aconteceu em épocas antepassadas e como era que os povos que habitavam na região se

³²⁵ Rega & Bergmann 2014: 10.

³²⁶ Curado 2004: 18.

³²⁷ Vernant 1994: 177.

comportavam, os historiadores tiveram como documentos os artefatos, os mitos e a filosofia³²⁸.

A epopéia homérica é o documento que utilizamos no debate sobre a mulher grega. Os escritos homéricos foram, antes de tudo, passados de forma oral³²⁹. É possível que os poemas (*Ilíada* e *Odisseia*) terem sido passados a escrito por volta do século VII a.C., na transição do período Arcaico ao Clássico, sem dúvida alguma, a epopéia sofreu sucessivas modificações e adições ao longo do tempo, as transformações ocorreram tanto na forma escrita quanto na própria narrativa, apenas no século VI a.C., no governo de Pisístrato³³⁰, os poemas ganharam sua forma oficial. Desta forma, pode-se afirmar que as epopéias “podem refletir, segundo os casos, recordações antigas ou experiências recentes”³³¹.

Foi no século V a.C. que Atenas, após ser saqueada pela Pérsia³³², tornou-se a principal cidade grega, sendo elevada à capital desta região³³³, a ela coube “a liderança no desenvolvimento econômico e na cultura”³³⁴. A Atenas deste século é sediada pela idéia de *pólis*, “a *pólis* era uma célula autosuficiente, quer no domínio político, quer no econômico: concedia direitos a todos os seus cidadãos e deles exigiu também deveres”³³⁵. Assim, o sistema políade é compreendido como uma unidade política que prioriza a cidadania, ou seja, o cuidado e a valorização da vida em comum.

2.2 A proeminente família grega

Anterior à fundação da ideia de *pólis*, a família na antiguidade grega tem seu fundamento, segundo Fustel de Coulanges, na religiosidade privada. Os antigos cultos gregos eram celebrados dentro de seus lares e se destinava ao fogo sagrado, o “fogo sagrado nunca era colocado fora da casa, nem mesmo perto da porta externa, onde um estranho poderia vê-

³²⁸ Thomas 2005: 10.

³²⁹ Thomas 2005: 9.

³³⁰ De certa forma, no governo de Pisístrato, podemos observar o início da democracia ateniense, que com o desenvolvimento da *pólis*, começou a democratização das idéias, tendo a escrita um papel na vida destas sociedades gregas.

³³¹ Romilly 2001: 13.

³³² O início do conflito com os Persas em 490 a.C. é convencionalmente datado como o fim do arcaísmo. Cf. Giordani 1992: 102.

³³³ A região Grega é comumente compreendida como a Grécia dos dias atuais, em adição a Chipre, Anatólia, Sul da Itália, da França e a costa do mar Egeu.

³³⁴ Rostovtzeff 1977: 173.

³³⁵ Ferreira 2011: 211.

lo”³³⁶, por causa disso, a cerimônia era fechada aos familiares, o fogo deveria ser protegido dos olhares profanos. A essa época, a cidade ainda não era uma unidade, como veremos posteriormente, pelo contrário, cada família funcionava de forma independente.

A ligação do homem com os deuses fez com que as leis gregas fossem regidas por estes (os deuses), assim, os costumes e orientações na Grécia Antiga foram, desde o seu princípio, fundamentados pelas divindades e como essas atuavam no mundo. Até mesmo a organização social era compreendida de modo análogo a atuação dos deuses. Dumézil destaca três grupos que compõem o corpo social: os sacerdotes, os guerreiros e os camponeses. Para ele,

ces groupes fonctionnels, hiérarchisés, sont en principe formés chacun sur lui-même par l'héritage, par l'endogamie et par un code rigoureux d'interdictions. Sous cette forme classique, il n'est pas douteux que le système ne soit une création proprement indienne [...], Mais une telle création ne s'est pas fait de rien; elle n'a été que le durcissement d'une doctrine et sans doute d'une pratique sociale préexistantes.³³⁷

Dumézil chegou a essa conclusão partindo da mitologia comparada. Ele apresentou a estrutura da sociedade e da ideologia dos indo-europeus a partir dessas três funções que se baseiam na tríplice função religiosa dos deuses: a soberania, a força e a fecundidade. Na sociedade, ela se expressa respectivamente pelos sacerdotes, os guerreiros e os camponeses. A tríplice função é acentuada entre os indo-iranianos, escandinavos e romanos, mas sem dúvida, ao menos no período clássico, essa estrutura pode ser observada entre os gregos³³⁸. A religião primitiva gerou também a organização patriarcal na antiguidade:

A organização patriarcal na antiguidade é fruto da religião primitiva, considerada como elemento decisivo para a elucidação da organização política e social antiga. Pela religião primitiva, a felicidade após a morte não podia ser garantida durante a vida, mas, apenas e unicamente depois do falecimento. Dependerá, então, da observância, pelos descendentes, de uma série de ritos sagrados, tais como manter aceso o fogo sagrado como forma simbólica de sua presença na casa, garantindo a paz e a tranquilidade do lar³³⁹.

Desta forma, a religião primitiva estava em torno de uma figura de liderança, que deveria perpetuar, integrar e ressignificar a idéia do culto privado. Acerca desta propagação

³³⁶ Coulanges 1961: 27.

³³⁷ Dumézil 2011: 81-82.

³³⁸ Brandão 2013: 50.

³³⁹ Lois 1999: 127.

do culto, Fustel de Coulanges alerta: “é necessário notar esta particularidade: a religião doméstica não se propagava senão de varão para varão. Isso, sem dúvida, prendia-se à ideia que os homens faziam da geração”³⁴⁰. Ao trazer esse passo do livro “A cidade Antiga”, pretende-se elucidar a ideia que fundamenta a segregação social existente na Antiguidade grega, pois a participação da mulher nestes cultos do lar, só era possível através de seu pai ou marido, ou seja, a participação da mulher na sociedade estava diretamente ligada ao masculino, tal qual se apresenta na Idade Antiga na concepção do Ideal atribuído à mulher hebréia, conforme se vê na construção do primeiro capítulo. Note-se abaixo, o comentário que Coulanges faz nessa direção:

Dessa antiga opinião resultou que o culto doméstico passou sempre de homem para homem; a mulher, dele não participava senão por intermédio do pai ou do marido; depois que estes morriam, a mulher não tomava a mesma parte que o homem no culto e cerimônias do banquete fúnebre³⁴¹.

Patterson também considera e destaca que a mulher estava ligada ao culto doméstico do marido, ao destacar que os historiadores contemporâneos comumente consideram a continuação masculina linear da família grega, e a herança estavam reservadas aos filhos legítimos, ou seja, aqueles que são nascidos da esposa que está ligada à religião doméstica do seu marido³⁴².

O casamento entre a aristocracia resultava em uma aliança estabelecida pelo pai da esposa e o marido. Sendo este último frequentemente mais velho que a esposa:

Os homens casavam-se já perto dos trinta anos e as meninas entre 15 e vinte anos de idade. (Entre os pobres, ao que tudo indica, o casamento era menos formal, a diferença de idade entre os cônjuges era menor, a mulher não era confinada e acredita-se que talvez não fosse o pai da noiva a decidir sobre a união)³⁴³.

A menina que se casava na puberdade com doze a treze anos, passava a ser reconhecida como dona de casa, seu marido, já experiente devia-lhe ensinar a coordenar e organizar o lar³⁴⁴. Segundo Aberastury, a puberdade é o momento em que a menina descobre-se mulher, acontece a sua primeira menstruação, o crescimento dos pelos pubianos, aspectos que lhe impõe “o testemunho da determinação sexual e do papel que terão que assumir, não só

³⁴⁰ Coulanges 1961: 28.

³⁴¹ Coulanges 1961: 28.

³⁴² Patterson 1998: 16.

³⁴³ Funari 2002: 45.

³⁴⁴ Funari 2002: 45-46.

na união com o parceiro, mas também na procriação”³⁴⁵. Além disso, o casamento, para a mulher, resultava na ruptura dos cultos da família do pai e no envolvimento dela com os deuses do marido, ou seja, a figura feminina deixava de ser de domínio do pai para tornar-se domínio do esposo. Da mesma forma, o laço da mulher e do seu filho se dava pelo lado paterno, centrada sempre nos antepassados da figura masculina do provedor da casa, fomentando, deste modo, o sistema patrilinear disposto na Antiguidade:

Através do casamento o pai deixa de ser “senhor e juiz” de sua filha e passa a ser o marido, aquele que vai exercer o pater famílias sobre sua mulher. Pelas regras nupciais, ela sempre é dada de um homem para outro homem, acompanhada de alguns bens materiais para compensar o prejuízo que traz. Pela religião primitiva, todos os atos que simbolizam o casamento legítimo, apontam para o fato de que esta troca de lugar por parte da mulher se realiza efetivamente sem o consentimento dela³⁴⁶.

Havia uma íntima ligação entre o casamento e as divindades, de modo que, quando uma mulher se casava, não só deixava a casa do pai, como também, passava a cultuar um “novo deus”, um deus que estava ligado à casa do marido, e tal ligação era estabelecida por três atos ritualísticos. Mas, anterior ao ritual, há um “acordo formal, *engyesis* entre o noivo e o pai da noiva, acordo a que está associada à entrega do dote³⁴⁷ por parte deste último. A jovem mulher parece não ter direito a dizer uma palavra de consentimento neste acordo celebrado entre sogro e genro”³⁴⁸. O casamento era entendido como a transferência de *oikos* e *kyrios*³⁴⁹. O ritual do casamento se dava assim: No primeiro ato ritualístico, em presença do noivo, o pai oferece um animal em sacrifício e declara que dá sua filha em casamento ao homem com quem deve se casar. A declaração é uma forma de legitimar a saída da mulher do lar paterno, a ruptura desta com os deuses “antigos”. No segundo ato a mulher é levada em procissão à casa do marido, durante o percurso canta-se o himeneu. O deus Hímen é quem dá nome à cerimônia. No terceiro e último ato, já introduzida no lar do marido, conforme se vê abaixo:

A esposa, na presença da divindade doméstica, é aspergida com a água lustral e toca o fogo sagrado. Dizem-se orações. Depois os dois esposos dividem entre si um bolo, um pão e alguns frutos. Esta espécie de ligeira refeição que começou e acaba por uma libação e uma oração, esta partilha de

³⁴⁵ Aberastury 1992: 14.

³⁴⁶ Lois 1999: 127-128.

³⁴⁷ O dote em Atenas é tido como o “sinal concreto” da ascendência materna e da dupla filiação. Ao dá a filha e uma parte de seu capital, o pai da noiva reconhece os filhos da sua filha, que herdarão esse capital como seus *filhos e filhas de filha*”. Cf. Leduc 1994: 325.

³⁴⁸ Lissarrague 1994: 206.

³⁴⁹ Traduzido como “casa” “senhor”.

alimento em frente do lar, coloca os dois esposos em comunhão com os deuses domésticos³⁵⁰.

Portanto, a regra era que, ao se casar, a mulher é quem deveria ser iniciada no culto familiar da sua nova casa, ou seja, por meio da adoção dos deuses da nova família. Em ambos os casos os novos casados ganham o *status* de filho legítimo, e tal legitimação era consolidada pela afeição e participação nos cultos da nova família.

Era possível que no caso de o pai da mulher não ter um filho homem, que ele tomasse seu genro por filho adotivo, neste caso, o filho adotivo não poderia renunciar ao culto dos deuses do sogro:

Porque, se não possui vínculos de sangue, tem algo melhor, que é a comunhão do culto; o legatário que se negar a adotar o culto dessa família não terá direito à sucessão; enfim, o parentesco e o direito à herança serão regulamentados, não pelo nascimento, mas pelos direitos de participação no culto, de acordo com o que a religião estabeleceu. Sem dúvida, não foi à religião que criou a família, mas foi certamente a religião que lhe deu regras, resultando daí que a família antiga recebeu uma constituição muito diferente da que teria tido se houvesse sido constituída baseando-se apenas nos sentimentos naturais³⁵¹.

No mundo ateniense, o casamento era a via pela qual a mulher era representada, pois nesta sociedade era inconcebível uma mulher forte, solteira, independente e que tivesse poder para se autogovernar. A mulher grega era sempre associada à figura do masculino, como afirma a citação abaixo:

Primeiro dependia do pai e depois do marido. Caso não casasse, dependeria de algum irmão; e caso enviuvasse, sendo já órfã de pai, dependeria dos seus filhos varões. Pelo que, o casamento constitui não só o fundamento da situação da mulher, como um escape para resistência social. Se, eventualmente, uma jovem ateniense fosse *epikleros*, isto é, a única herdeira da casa paterna, era obrigada a desposar o parente mais próximo do ramo paterno, para evitar o desmembramento do patrimônio³⁵².

Até o momento falamos da forma como funciona o casamento e quais os vínculos criados por ele, porém, vale destacar que o objetivo compreendido pelo matrimônio é a sucessão da linhagem, a reprodução, servindo, desta forma,

³⁵⁰ Giordani 1992: 247.

³⁵¹ Coulanges 1961: 31.

³⁵² Rodrigues 2001: 92.

A uma finalidade de ordem religiosa e a uma de ordem cívica, pois os filhos perpetuavam a raça e o culto dos antepassados (culto que era considerado indispensável à felicidade dos mortos no outro mundo) e perpetuavam a própria comunidade de cidadãos, pois a mulher, apesar de efetivamente não ser uma cidadã conforme vimos, transmitia a cidadania aos filhos (após Péricles, os atenienses são os filhos de pai e mãe ateniense³⁵³).

Para a aristocracia, o casamento era uma forma de “transmissão da herança e, por isso mesmo, esperava-se que da união resultassem filhos, os herdeiros: a ausência de herdeiros podia levar ao pedido de divórcio”³⁵⁴. Além disso, era por meio do contrato de casamento que a noiva se tornava “mulher da comunidade cívica”³⁵⁵.

Vale pontuar que, como a função da mulher na sociedade era a proliferação do *gênos*, o divórcio era legalmente reconhecido em Atenas. Sendo que, na maior parte dos casos, o marido devolvia a mulher a seu pai e entregava-lhe o dote, para que este pudesse arranjar um novo casamento para sua filha. Porém, houve casos de a esposa se divorciar do marido por sua vontade. A não gestação, ou melhor, proliferação da espécie era a justificativa mais recorrente para o divórcio, uma vez que, para o homem grego, assim como, na cultura hebréia, a procriação era de suma importância:

Com relação à reprodução da espécie, os gregos acreditavam que o sêmen encontrava na mulher apenas um terreno para que se desenvolvesse e uma criança fosse produzida. *Sperma*, em grego, quer dizer sêmen e semente e, por analogia com o que passa na sementeira, os gregos consideravam que a mulher fosse a terra, fertilizada pelas sementes do marido, introduzidas por seu "arado". Não é à toa que Gé (a Terra) era uma deusa e, como em português, "terra" em grego é uma palavra feminina. Se uma mulher não produzisse filhos, por esse raciocínio, isso se devia a uma falha dela e o marido podia divorciar-se justificadamente³⁵⁶.

É claro que, esse pensamento é produzido em uma sociedade patriarcal, onde a concepção de importância da figura da mulher, não perpassa os propósitos da reprodução, uma vez que, a própria história elenca o nome de diversas mulheres que se sobrepõem a esse conceito medíocre de sua existência, sendo cada um ao seu tempo, personagens imprescindíveis à compreensão da própria história da humanidade. Dessa forma, pensar que seja assim, como dizem os Gregos, é submeter-se a um processo que retrocede a inteligência cultural, e amordaça a boca de grandes vozes femininas que fizeram da História o que é para

³⁵³ Tôres 2001: 52-53.

³⁵⁴ Funari 2002: 46.

³⁵⁵ Leduc 1994: 324.

³⁵⁶ Funari 2002: 46.

nós hoje, afogando todas as conquistas que criaram possibilidades para a ascensão das mulheres em todos os tempos.

2.3 Um conceito problemático: *pólis*

Para entender melhor a sociedade grega é preciso compreender a idéia de *polis* que aqui está sendo inúmeras vezes utilizada. Maria Beatriz Florenzano atribui ao século X ou IX a.C. os primeiros sinais de constituição da *pólis*. No entanto, sua opinião sobre a datação desta ‘origem’ não é unívoca, uma vez que Maria do Céu Fialho se remete a estes sinais de iniciação de aspectos *políades* como resultado da colonização e expansão grega. “A consolidação de uma identidade, com raízes antigas e já perceptíveis em Homero, é concomitante com o fenômeno da colonização e da expansão gregas, iniciadas a partir do século VIII a.C.”³⁵⁷.

Segundo Florenzano, os Gregos entendiam a *pólis* como “um conjunto formado por um assentamento populacional mais uma comunidade política”³⁵⁸. O passo nos leva a uma reflexão sobre o tempo em que esta (*a pólis*) foi, aparentemente, fundada; o relato feito pela autora diz muito a respeito das demandas populacionais, no que se refere à delimitação espacial, ou seja, a necessidade organizacional e estrutural de haver uma *pólis*. Os primeiros sinais de formação de uma cidade-estado se dá a partir de uma política, do modo como a cidade se organiza por meio da construção de templos, estes que, em suma, visava consolidar a integração efetiva da sociedade. Desta forma, é a própria política integracionista, que constitui a idéia de *pólis*.

Em concordância com a idéia de *pólis*, estabelecida no âmbito da estrutura política, no século V, teremos as narrativas platônicas, com ênfase no discurso situado na *República*, a narrativa será responsável por estabelecer o ideal de educação e segregação social que deve haver para a manutenção da estrutura patriarcal. Na análise da *República* de Platão, Werner Jaeger fala a respeito do ideal de educação posto pelo filósofo. O cidadão grego, segundo Platão, não deveria ser individualizado, ou individual, ou seja, o sujeito que pertencesse a *pólis* deveria ter em si a idéia de unidade para com seus pares. Para que a *pólis* funcionasse de maneira correta, o indivíduo, seja ele cidadão ou não, deveria servir a *pólis*, se atentando para o que fosse melhor a ela. Conforme se vê abaixo:

³⁵⁷ Fialho 2010: 115-116.

³⁵⁸ Florenzano 2012: 40.

As ‘coisas humanas’, para as quais se orientava a atenção dos Gregos, culminavam sempre no bem do conjunto social, de que dependia a vida do indivíduo. Um Sócrates cuja educação não fosse ‘política’ não teria encontrado discípulos na Atenas do seu tempo. A grande novidade que Sócrates trazia era buscar na personalidade, no caráter moral, a medula da existência humana, em geral, e da vida coletiva, em particular³⁵⁹.

Pode dizer-se, a partir da citação e explanação desta, que a *pólis*, ou o ideal imposto por esta, exerce um papel bastante significativo na formação civil tanto no espaço público quanto no espaço privado, os homens que vivem na *pólis* não buscam apenas a integração com a comunidade como têm, também, sua ação condicionada ao benefício da cidade. É preciso sublinhar que o fato de o não-grego estar submetido ao sistema políade não faz com que ele seja pertencente a esta sociedade, que o vê como Outro; afinal, como bem pontua Marta Mega de Andrade, a cidade antiga, antes de qualquer coisa, se identificada como sendo a cidade da alteridade, aquela que abarca e identifica em seu seio o Outro, o não-grego, o bárbaro³⁶⁰.

Contudo, a *pólis* não era só o lugar de se reafirmar e fixar a identidade³⁶¹, era também parte sagrada do cosmos onde homem, deus e natureza se confrontavam³⁶². Assim, como espaço do sagrado o sistema políade deveria ser intensificado: “o culto a uma divindade comum integra a comunidade confere-lhe uma identidade e promove a consolidação dos laços e compromissos negociados”³⁶³. Por exemplo, a construção dos templos marca a transição de um culto individual para um culto coletivo, ou seja, um culto que pudesse integrar a comunidade e o espaço por ela habitado.

2.4 A questão do feminino na Antiguidade grega

Em meio a uma sociedade patriarcal, na qual o masculino era o alicerce do Estado, situado no topo da hierarquia social, surge o feminino, interpretado como a figura do frágil, do débil, e, que por isto, deveria permanecer no *oikos*³⁶⁴. Pedro Paulo Funari identifica de forma bem clara essas duas dimensões da vida grega: feminina e masculina:

³⁵⁹ Jaeger 1995: 540.

³⁶⁰ Andrade 2001: 22-32 e Fialho 2010: 117.

³⁶¹ Florenzano 2012: 39.

³⁶² Fialho 2010: 121.

³⁶³ Florenzano 2012: 44.

³⁶⁴ Entende-se por *oikos* o espaço doméstico. A participação masculina no *oikos* era de caráter administrativo, como chefe da família.

Em todas as fases da vida, havia muitas diferenças entre homens e mulheres da Grécia Antiga. As mulheres gregas viviam separadas dos homens em cômodos diferentes reservados a elas dentro da casa, chamados de *gineceus*, onde ficavam confinadas a maior parte do tempo. As mansões da elite eram divididas em duas partes, masculina e feminina. As meninas também pouco contato tinham com os meninos depois da primeira infância, como mandava a "boa educação". Elas tinham brinquedos que se referiam à vida que teriam como adultas, basicamente como mães e donas de casa, dedicadas à costura da lã, ao cuidado dos filhos e ao comando dos escravos domésticos. Os meninos brincavam de lutas, já antecipando sua entrada no exército. Quando chegavam à adolescência, as meninas participavam de cerimônias que as preparavam para o casamento; as garotas de famílias com mais recursos podiam aprender também a tocar e dançar. Já os rapazes, começavam o treinamento para o serviço militar. A caça, para eles, era um treino para a guerra, assim como as competições esportivas de que participavam. A educação dos rapazes consistia no conhecimento das letras, da poesia e da retórica, ainda que se pudesse seguir e continuar a instrução, com o estudo da Filosofia³⁶⁵.

Portanto, enquanto o homem fazia parte de ambos os espaços, público e privado, a mulher na sua grande maioria passava a maior parte da sua vida privada cuidando do *oïkos*. A mulher era educada para ser a dona da casa, a “cultura patriarcal bania as mulheres da rua para a casa: agora, a cozinha, o quarto, as crianças e o *gineceu*³⁶⁶, uma parte especial da casa reservada às mulheres e crianças, se haviam tornado seu ambiente”³⁶⁷. Nesta sociedade tão patriarcalista, a mulher era colocada como subalterna ao homem, “as jovens viviam em perpetua reclusão no ambiente familiar, afastada dos olhares dos homens, até mesmo dos membros masculinos de sua própria família”³⁶⁸, e quando se casavam eram ritualmente induzidas ao altar dos deuses do marido, como vimos acima³⁶⁹. Mesmo no período Clássico, com a formação das cidades e a interculturalidade, a mulher ateniense será excluída e diminuída pelo seu gênero, até mesmo em atos jurídicos, quando “a mulher deve ser representada por seu *kyrios*, responsável ou mais precisamente ‘senhor’, assim como os metecos e escravo necessitam de um intermediário cidadão para interpelar a cidade”³⁷⁰.

³⁶⁵ Funari 2002: 43-44.

³⁶⁶ O gineceu era normalmente constituído por uma sala comum, destinada ao trabalho diário, um quarto para o casal, um quarto para as filhas, quartos para as escravas e alguns arrumos. Por vezes, o gineceu podia ocupar todo um andar. Curado 2004: 139.

³⁶⁷ Rostovtzeff 1977: 179.

³⁶⁸ Giordani 1992: 245.

³⁶⁹ Giordani 1992: 246-247.

³⁷⁰ Andrade 2001: 29.

2.5 Os arquétipos de mulher grega

O que se nota, ao estudar a mulher na Grécia Antiga, é a dificuldade de encontrar obras que tratem do cotidiano feminino, pois, o homem como gênero visivelmente hegemônico, detentor único da palavra, evidenciou o seu espaço- público- e ações, deixando a mulher a margem. Para o estudo aprofundado que faremos aqui, utilizaremos o poema homérico, sinalizando a figura de Penélope; o poema hesiódico, trazendo a mulher na figura de Pandora, as obras de Eurípides, discutindo a mulher em *Hipólito* e *Medéia* e os pensamentos filosóficos de diversas correntes gregas. Essas e outras obras como veremos ao longo do escrito são importantes documentos para retratar a estrutura social da antiguidade grega, porém, vale salientar que estes, como todos os outros escritos gregos que chegaram até nós, foram de autoria masculina, o que restringe o nosso conhecimento acerca da visão feminina de si mesmo e do mundo que a rodeava, mas que, por outro lado, nos permite observar e compreender o papel e a visão que a sociedade tem sobre a mulher daquela época³⁷¹.

As esposas legítimas eram nomeadas como as bem-nascidas, identificando-se com a categoria de “melissa”. A palavra “melissa” é usada para designar a mulher-abelha, de acordo com o sistema representativo de Semônides, esta é o único tipo de mulher graciosa, bem-educada, avessa a todos os males que é atribuído à mulher. Assim, a mulher abelha é o oposto das demais representações femininas, elas pertencem a aristocracia. Portanto, é possível apontar uma distinção entre as mulheres pobres e as bem-nascidas, isto ocorre pelo fato das mulheres pobres terem mais liberdade para atuar nos espaços externos ao *oïkos*³⁷².

Via de regra a mulher ateniense dona de casa, a Melissa, vivia confinada no gineceu, parte da habitação reservada ao sexo feminino. As donas de casa que residiam em moradas exíguas, tinham mais liberdade de abandonar o recinto do lar que suas irmãs da aristocracia³⁷³.

Existe também a distinção dos desejos sexuais entre a mulher bem-nascida e a prostituta, esta é definida em fins do período arcaico, ou, pelo menos, é o que os documentos podem atestar. Em Homero, o desejo sexual é reservado às deusas, as ninfas ou aos heróis,

³⁷¹ Relativamente às fontes bíblicas, passamos por problemáticas semelhantes. Primeiramente, é difícil definir a autoria de muitas obras veterotestamentárias, tendo em vista que elas são composições produzidas por tradições que antes de serem escritas foram transmitidas oralmente. No entanto, considerando a hegemonia da figura masculina na estrutura patriarcal judaica, é imprescindível pensar uma produção feminina direta desses textos, o que nos leva a concluir que são produções do masculino sobre o feminino e não a visão que a mulher tem de si mesma.

³⁷² Lessa 2001: 60.

³⁷³ Giordani 1992: 248 e Rodrigues 2001: 92.

estes eram os únicos que podiam sair impunes a tal desejo. Desta forma, o ímpeto sexual toma duas formas:

A que permite a descendência, e essa está reservada à esposa legítima, a *gyné*; e a que permite o prazer, e essa reserva-se para as cortesãs ou para as prostitutas. Essa distinção ganha cariz institucional em Atenas, com Sólon, que oficializa a diferença entre «mulheres decentes» e prostitutas, e regulamenta o comportamento social das mulheres em geral. Esse controlo passou a dominar a comunidade feminina e nem a sua vida privada escapou: sabemos, por exemplo, que uma «boa cidadã» poderia estar sujeita a três contactos sexuais mensais com o seu marido. A procriação era o objectivo a alcançar³⁷⁴.

A terceira distinção deste grupo está alocada na questão da prostituição, de um lado teremos as cortesãs e as *hetáirai*, esta última era definida como uma acompanhante que não estava ligada necessariamente ao prazer sexual, a elas era permitido adentrar e participar dos *sympósia*, enquanto acompanhantes, “elas não fruem do *sympósion*, mas contribuem para o seu bom funcionamento. Diversos textos revelam que são alugadas para ocasião, e têm o estatuto de companheiras, *hetáirai*”³⁷⁵. Já a cortesã, esta sim era associada aos prazeres físicos, “estas mulheres acabavam por ser as únicas verdadeiramente livres, pois saíam livremente e participavam nos eventos sociais reservados aos homens, desde os banquetes privados às festas de Elêusis ou às grandes Panateneias”³⁷⁶.

Por último, devemos dar atenção às esposas bem-nascidas, estas se casavam cedo, eram responsáveis pelo *oîkos*, obedientes aos seus maridos, reclusas ao ambiente doméstico e dedicadas a tecelagem, mas, seu papel primordial na sociedade era a perpetuação da prole, pois, quando casa, “a noiva é dada pela sua casa à casa do seu marido, para permitir que esta assegure sua continuidade”³⁷⁷, sendo o preferencial que ela obtivesse filhos homens, era esperado da mulher submissão, silêncio, passividade, respeito, e, no espaço exterior à casa, ausência em todos os sentidos: “a boa esposa seguia a regra de que não devia revelar interesse pelo que se passava fora da casa”³⁷⁸. Assim, a mulher ideal tinha como base um grupo de características que deveriam ser seguidas e adotadas:

No qual, se inclui o exercício das atividades domésticas, a submissão ao homem, a abstinência aos prazeres do corpo considerados como masculino, o silêncio, a fragilidade e a debilidade, a reprodução de filhos legítimos

³⁷⁴ Rodrigues 2001: 90.

³⁷⁵ Lissarrague 1994: 257.

³⁷⁶ Rodrigues 2001: 91.

³⁷⁷ Leduc 1994: 303.

³⁷⁸ Giordani 1992: 248.

preferencialmente do sexo masculino, a vida sedentária e reclusa no interior o *oikos*, bem como sua exclusão da vida social, pública e econômica³⁷⁹.

Contudo, as mulheres foram consideradas perigosas, cheias de artimanhas, devendo evitar ser postas em locais em que pudessem interagir, argumentar e propagar suas idéias, assim, os homens “não deviam tomar as refeições na companhia de suas esposas e quando se recebia amigos, a esposa não devia comparecer na sala do festim”³⁸⁰. Isto ocorria, porque, diferente do que deveria ser a mulher ideal, a mulher real ocupava espaços públicos: “as mulheres não devem aparecer em público, mas, no entanto, estão insistentemente onde não deveriam, no teatro trágico, no teatro cômico, na iconografia, nos discursos dos oradores, nos cemitérios”³⁸¹.

Sendo assim, as mulheres gregas demonstraram a capacidade de experimentar e desempenhar na sociedade em que estavam inseridas. Assim, de maneira inteligente e simples, circulando entre os espaços privados, as mulheres formavam redes de correlações entre as casas, portanto, em seu domínio, a mulher conseguia meios de interagir e participar da vida pública. Além disso, no campo religioso a mulher terá voz e participação, precedendo e até dando contornos a algumas importantes celebrações da sociedade:

As esposas legítimas não eram completamente excluídas destes rituais religiosos. Aliás, as Tesmofórias, festas em honra de Deméter, eram-lhes dedicadas e reservadas, e os funerais eram por si assistidos. Estes eram momentos em que não se distinguiam níveis sociais. Todavia, estavam à margem do tipo de vivência social não religioso, pois uma mulher respeitável não assiste a um banquete, ainda que este se celebre na sua própria casa. Aliás, a mulher destes novos tempos não pode sequer ousar fazer uso da palavra em público, como chegaram a fazer as mulheres do tempo de Homero³⁸².

Assim, diante da cidade, enquanto cidadã, a mulher estaria excluída, pois, pelo seu gênero, não era encarada como cidadã em sentido político. Conforme se verifica abaixo:

A cidadania ateniense do século V a.C. exclui a mulher. Em atos jurídicos, por exemplo, a mulher deve ser representada por seu *kyrios*, responsável ou mais precisamente ‘senhor’, assim como meteco e escravo necessitam de um intermediário cidadão para interpelar a cidade³⁸³.

³⁷⁹ Lessa 2001: 17.

³⁸⁰ Tôres 2001: 53.

³⁸¹ Andrade 2014: 6.

³⁸² Rodrigues 2001: 91.

³⁸³ Andrade 2001: 28-29.

A construção ideológica propagada pelo discurso político, da mulher enquanto detentora do espaço doméstico, dar a essa a possibilidade de uma relação entre o feminino e a cidade. Desta forma, o feminino tinha seu lugar e participação, mesmo “a cidadania democrática tal qual se define durante o ‘século de Péricles’, excluindo do poder político as mulheres da cidade, não esgota, portanto, as possibilidades de relação íntima com a *pólis*”³⁸⁴.

2.6 A Influência Homérica

“Toda a tradição que recebemos dos Gregos se inicia nas escritas de Homero”³⁸⁵. É com essa afirmação que iniciamos a falar de Homero, poeta que tornou célebre suas narrativas: *Ilíada* e *Odisseia*, obras épicas intituladas a um mesmo poeta, Homero, elas eram passadas de forma oral, e teriam sido registradas por escrito por volta do final do século IX e início do século VII a.C. Contudo, essa afirmação não é aceita por todos os estudiosos, esses divergem quanto a ambos os poemas serem escritos por um único poeta e sua cronologia³⁸⁶.

A influência homérica sobre os Gregos era tamanha, que os textos eram aprendidos como forma de alfabetizar as crianças. Homero dá aos Gregos o modelo de homens e mulheres, de um lado, na *Ilíada*, apresenta Aquiles como a figura do herói possuidor de virtudes honrosas, do outro lado, na *Odisseia*, coloca-se Penélope como a mulher perfeita, casta, dona do lar. Em Aquiles os homens gregos viram um modelo perfeito para seguir, *in verbis*:

Os Gregos não se contentavam em admirar Aquiles, queriam viver como ele, tinham nele uma inspiração, um modelo a ser seguido. A pergunta a se fazer talvez seja “modelo de quê?”, ou melhor, “modelo de que tipo de vida?”. Aquiles escolhe viver a vida heróica, o que implica viver uma vida curta, porém gloriosa. Significa colocar-se sempre em perigo, desafiar-se, morrer jovem e belo para que seja lembrado sempre dessa forma, ter seu nome eternizado³⁸⁷.

É correto afirmar que apesar dos inúmeros questionamentos acerca da veracidade da *Ilíada* e da *Odisseia*, estas obras não podem ser encaradas como mera ficção poética, pois retratam sim um tempo histórico, “a sociedade retratada e o pensamento são históricos,”³⁸⁸.

³⁸⁴ Andrade 2001: 30.

³⁸⁵ Santos 2013: 32.

³⁸⁶ Finley 1963: 17.

³⁸⁷ Santos 2013: 24.

³⁸⁸ Finley 1963: 22.

2.6.1 Hécuba

Na *Ilíada*, atribuída a Homero, Hécuba é colocada como rainha de Tróia, esposa de Príamo, sendo posta ao lado de Andrómaca e Helena, ela é considerada “a mais importante mulher troiana citada na obra de Homero”³⁸⁹. Hécuba é descrita como uma mulher sofredora, mãe de dezenove filhos: Heitor, Antífon, Hipôno, Deífobo, Páris, Heleno, Troilo, Polites, Creúsa, Cassandra, Laódice e Políxena³⁹⁰, a personagem teve todos seus filhos homens mortos e suas filhas escravizadas.

Aclamada na *Ilíada* como mãe protetora, Hécuba apóia e protege Heitor em seus ímpetos de defender a cidade troiana e atacar os Aqueus, assim, sendo cautelosa e cuidadosa com seu filho que voltara do campo de batalha, Hécuba o aconselha a prestar libações aos deuses e a descansar de sua fadiga:

Filho, por que razão aqui vieste, deixando a guerra audaz?
Decerto te oprimem os malfadados filhos dos Aqueus,
combatendo em torno da cidadela; e impeliu-te teu espírito
a vires aqui, para do cimo da cidade levantares a Zeus as tuas mãos.
Mas fica até que eu te traga o vinho doce como mel,
para que ofereças libações a Zeus pai e aos outros imortais
em primeiro lugar; depois também tu tirarás proveito, se beberes.
Ao homem cansado o vinho aumenta grandemente a força:
como no teu caso, cansado como estás por defenderes os teus ³⁹¹.

A rainha troiana é descrita não só como mãe zelosa, “actúa como madre de Héctor que, discreta, está pendiente de los deseos y necesidades de su hijo”³⁹², mas como uma mulher religiosa. É Hécuba quem pede a Heitor que preste honra a Zeus, “Mas fica até que eu te traga o vinho doce como o mel, para que ofereças libações a Zeus pai e aos outros imortais”³⁹³, além disso, ela mesma vai, a pedido de seu filho, ao templo destinado a Atenas para sacrificar-lhe vacas em troca da vitória dos troianos.

Vai tu com oferendas, depois de ter reunido as anciãs.
A veste que te parecer a mais bela e mais ampla
Das que tens em casa e que a te própria for a mais grata,
Que deponhas essa veste nos joelhos de Atena de belos cabelos,
Jurando que lhe sacrificarás no templo doze vitelas com um ano³⁹⁴.

³⁸⁹ Kibuuka 2012: 79.

³⁹⁰ Kibuuka 2012: 80.

³⁹¹ Homero, *Ilíada* VI, vv. 254-262. Tradução Frederico Lourenço.

³⁹² Morán & Montiel 2006: 39.

³⁹³ Homero, *Ilíada* VI, vv. 258-259. Tradução Frederico Lourenço.

³⁹⁴ Homero, *Ilíada* VI, vv. 270-274. Tradução Frederico Lourenço.

Excelsa Atena, custódia da cidade, divina entre as deusas!
Quebra a lança de Diomedes e concede que ele tombe
de cabeça à frente das Portas Esqueias, para que
de imediato sacrifiquemos doze vitelas com um ano,
inexperientes do acicate, na esperança de que te compadeças
da cidade, das esposas dos troianos e seus filhos pequenos³⁹⁵.

É preciso dar uma certa importância a questão religiosa aqui presente, pois as mulheres atuavam de maneira ativa nesse ambiente cívico; Claude Mossé afirma que a religião é a única atividade cívica exercida pela mulher, e que através dela é que a mulher atuava no âmbito público³⁹⁶. O papel religioso só poderia ser desempenhado por mulheres da alta classe, aristocratas, este era o momento em que elas saíam do *oikos* para atuarem na esfera pública, diferente das mulheres de baixa classe, que podiam desfrutar dos espaços públicos normalmente.

Até o fim, Hécuba zelará pelo bem-estar do seu filho, se opondo à atitude esperada de uma mulher, apoiar, incentivar que o homem vá à batalha. Assim, quando vê Heitor indo para frente de batalha enfrentar o mais temido dos Aqueus, Aquiles Hécuba adverte seu filho, pede, sob lamúrias, para que este não vá, pois temia sua morte:³⁹⁷

Heitor, meu filho, respeita este peito e compadece-te de mim,
se alguma vez te apaziguei dando-te o peito para mames.
Lembra-te disto, querido filho, e repulsa aquele inimigo
do lado de cá da muralha: não te ponhas aí para o enfrentar.
Pois ele é duro e cruel; e se ele te matar, nunca eu te porei
num leito para te chorar, ó rebento amado!, que dei à luz,
nem tua mulher prendada. Mas lá, longe de nós, junto
das naus dos Aqueus, os rápidos cães te devorarão ³⁹⁸.

A partir da análise feita por Brian Kibuuka, a respeito da personagem de Hécuba na narrativa da *Ilíada*, conclui-se que a ação da rainha mediante os acontecimentos sucedidos em seu lar, mostra o que ela seria:

Uma mãe de dores, passional diante da tragédia que está prestes a acometer em sua casa. Também mostra ser a rainha troiana uma mãe decisivamente comprometida com a preservação dos seus filhos, ainda que em detrimento da cidade, o bem da cidade, que outrora foi a razão da inquietação dela a Heitor, por conta da retirada dos combates, agora não é levada em consideração³⁹⁹.

³⁹⁵ Homero, *Ilíada* VI, 305-310. Tradução Frederico Lourenço.

³⁹⁶ Mossé 1990: 55.

³⁹⁷ Blundell 1995: 50.

³⁹⁸ Homero, *Ilíada* XXII, 82-89. Tradução Frederico Lourenço.

³⁹⁹ Kibuuka 2012: 81.

Hécuba mostra que a sua responsabilidade para com a *pólis* estava acima ou equivale à dor de perder um filho. Há uma ambivalência no seu sentimento, a perda do filho e a perturbação instaurada na cidade, que perde seu grande comandante, Heitor, são alvos de seu sofrimento e de sua preocupação.

Após a morte de seu filho, que lutou de forma justa contra Aquiles. Hécuba e o povo entram em desespero, pois um havia perdido o filho, e outro, a cidade:

Deste modo toda a cabeça de Heitor estava suja de pó. A mãe arrancava os cabelos. Longe de si atirou o véu resplandecente, fazendo soar grandes gritos ululantes ao ver o seu filho. Gemeu conflagradoramente o pai amado e o povo à volta estava preso pela lamentação e pelo choro em toda a cidade. A aparência era sobretudo com isto: como se toda a cidade, toda a íngreme Ílion, ardesse com fogo de cima a baixo⁴⁰⁰.

Além disto, no impasse instaurado envolta do corpo de Heitor, se este seria revogado ou não por Príamo, Hécuba se mostra uma mulher coesa e participante das ações do marido. Príamo solicita a opinião da esposa a respeito do que deve fazer, se deve ou não ir encontrar Aquiles para lhe pedir o corpo de Heitor:

“Minha querida, de Zeus me chegou Olímpio mensageiro, dizendo-me para resgatar o filho amado, indo às naus dos Aqueus, para levar oferendas a Aquiles, que lhe aplacarão o coração. Mas diz-me agora tu: como te parece isto ao espírito? Pela minha parte assombrosamente a força e o ânimo me obrigam a ir até as naus e ao vasto exército dos Aqueus.” Assim disse; mas a mulher emitiu um grito ululante e respondeu: “Ai de mim! Aonde foi parar a sabedoria, que outrora te fez famoso entre homens estrangeiros e o povo a quem regias? Como queres tu ir sozinho até as naus dos Aqueus, para te pores diante dos olhos do homem que tantos e valorosos filhos te matou? O teu coração é de ferro. Pois se ele te apanhar e te contemplar com seus olhos, tão cruento e ruim é o homem que não se apiedará de ti, nem te respeitará. Lamentemo-nos à distância, sentados no palácio. Para ele assim o fado inflexível lhe fiou o destino à nascença, quando eu própria o dei à luz, para que ele fartasse os rápidos cães longe dos progenitores, junto de um homem tremendo, cujo fígado eu queria morder para o devorar: talvez assim houvesse retaliação pelo meu filho, a quem ele não matou praticando maldades, mas em defesa dos Troianos e das Troianas de avantajados peitos, sem pensar sequer na fuga ou num abrigo para se proteger”⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Homero, *Ilíada*, XXII, vv. 405-411. Tradução Frederico Lourenço.

⁴⁰¹ Homero, *Ilíada*, XXIV, vv. 194-216. Tradução Frederico Lourenço.

Mesmo pedindo a opinião da esposa, Príamo não segue seu conselho e vai resgatar o corpo de Heitor, mesmo que lhe custe a vida, pois confia na mensagem enviada pelos deuses. Após ler a epopéia chega-se ao entendimento de que Hécuba apresenta aspectos de uma mulher desenhada sob os padrões tradicionais, pois não era representada enquanto ameaça para cidade. Pelo contrário, mesmo ao ver seu filho morto, questiona e se angustia com o bem-estar de sua cidade, além disso, é apresentada como mãe amorosa e protetora, e esposa racional e companheira.

2.6.2 Andrómaca, a mulher de Heitor

A história de Andrómaca é contada na *Ilíada*. No poema, ela é casada com Heitor, com quem teve Astíanax. A jovem esposa de Heitor aparece a partir do canto VI, conhecido como “A despedida de Heitor e Andrómaca”, sendo entoada na condição única de esposa do príncipe. Andrómaca, ao casar-se com Heitor, passa por alguns rituais que precedem ao casamento:

À saída da casa paterna e às vezes também da pátria; a inserção na casa do marido e/ou numa realidade geográfica e cultural diversa; a transformação da virgem em mulher que tem vida sexual e que deverá garantir a continuidade das linhagens e administrar o espaço doméstico⁴⁰².

O ritual de casamento, espécie de contrato realizado entre duas casas, é o momento em que a mulher deixa tudo para trás, se “desfaz de uma cultura” e se insere em outra, pode mudar de deus, de pátria, enfim, é um momento ritualístico, de passagem. Enquanto propriedade, a mulher passa da mão do pai para a do marido.

Na antiguidade grega a mulher é compreendida como ‘menor’, é governada pela figura do tutor, *kyrios*, durante toda a sua vida: “primeiro su padre, después su esposo, y si éste muere antes que ella, su hijo, o su pariente más cercano en caso de ausencia de tu hijo”⁴⁰³. Nessa perspectiva, a ideia de uma mulher independente e que se autogoverna é inconcebível.

Andrómaca perdeu sua família logo cedo, quando seu pai e seus sete irmãos foram mortos por Aquiles ao atacar Tebas, enquanto a sua mãe foi trazida como escrava pelo Aqueu,

⁴⁰² Ragusa 2006: 42.

⁴⁰³ Mossé 1990: 55.

e, depois de liberta, morta pela deusa Ártemis. A trama familiar junto aos susceptíveis acontecimentos da epopéia, “a morte certa do herói, e o sombrio futuro da jovem viúva, a escravidão e mesmo do filho”⁴⁰⁴, vão ser cantados no momento em que Andrómaca aparece no poema homérico:

Mas só sofrimentos. Já não tenho pai nem excelsa mãe:
meu pai foi morto pelo divino Aquiles,
que arrasou a cidadela bem habitada dos Cilícios,
Tebas de altos portões. Assassinou Eécion, porém não
o despojou das armas, por respeito a seu espírito;
mas cremou-o vestido com a rica armadura,
e por cima fez um túmulo: ao redor plantaram ulmeiros
as ninfas da montanha, filhas de Zeus detentor da égide.
Quanto aos sete irmãos que eu tinha no palácio,
todos eles num só dia desceram à mansão de Hades:
matou-os a todos o divino Aquiles de pés velozes,
no meio do gado de passo cambaleante e das brancas ovelhas.
E minha mãe, que foi rainha debaixo da arborizada Placo,
para aqui ele a trouxe com o resto dos despojos,
mas depois libertou-a, tendo recebido incontável resgate;
no palácio de seu pai foi abatida por Ártemis, a archeira⁴⁰⁵.

Assim, Andrómaca, na hora em que faz o apelo clamando pelo pacifismo de Heitor, ou seja, para que este não entre em guerra com os Aqueus, que iriam matá-lo, revelará que Heitor é para ela como um pai, mãe, irmão e marido, e que, portanto, era a única família que lhe restava. “Heitor, tu para mim és pai e excelsa mãe; és irmão e és para mim o vigoroso companheiro do meu leito. Mas agora compadece-te e fica aqui na muralha, para não fazeres órfão o teu filho e viúva a tua mulher”⁴⁰⁶. Porém, mostrando-se possuidor da honra, Heitor não recua em seus passos, argumentando que não poderia dar desgosto aos Troianos, que deveriam vê-lo como um herói. “Heictor’s reply to his wife shows genuine concern about the treatment she will receive once Troy falls and she is enslaved. But in spite of this he is not prepared to stay out of the battle, although he knows that one day he is bound to be killed”⁴⁰⁷.

A cena entre Andrómaca e Heitor revela o companheirismo do casal “que está no sorriso que trocam diante da reação de Astiánax, que se acalma quando o pai retira da cabeça o elmo. Ele, então, com o filho nos braços, faz uma prece a Zeus carregada do ideal heróico”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ Mossé 1990: 50 e Blundell 1995: 50.

⁴⁰⁵ Homero, *Iliada* VI, vv. 413-428. Tradução Frederico Lourenço.

⁴⁰⁶ Homero, *Iliada* VI, vv. 429-432. Tradução Frederico Lourenço.

⁴⁰⁷ Blundell 1995: 50.

⁴⁰⁸ Ragusa 2006: 50.

Após decidir sua ação, Heitor pede a Andrômaca que volte ao palácio e retorne às suas obrigações domésticas. Desta forma, a jovem se mostra uma mulher de aspectos delicados e sutis que tem a função de acalmar e cuidar do lar, enquanto seu marido é demarcado como herói de guerra, cuidador das mulheres e da cidade, “Eras o protetor e morreste: só tu a defendias e guardavas as nobres esposas e crianças pequenas”⁴⁰⁹. Por fim, tem-se um traço muito importante de Andrômaca no momento em que ela discursa sobre a morte de Heitor, pois a esposa do herói ligará “o seu destino ao do marido: ambos infelizes, tendo em Aquiles o instrumento do infortúnio”⁴¹⁰. Assim, suas palavras fazem perceber o caminho da viúva e do seu filho para o ideal grego. Uma vez que não dispusesse de pai e perdido a guerra, Astíanax seria inferiorizado, demonstrando a necessidade que tem do pai, da presença masculina:

“Heitor, ai de mim! Para o mesmo destino nascemos
ambos, tu em Tróia no palácio de Príamo,
e eu em Tebas sob a frondosa Placo no palácio de Eécion,
que me criou desde criança, desafortunado pai
de filha desventurada. Prouvera que nunca me tivesse gerado!
Pois agora tu partiste para a mansão de Hades nas profundezas
da terra e deixas-me em sofrimento detestável como viúva
no palácio. Teu filho não passa ainda de pequena criança,
ele a quem tu e eu geramos, desafortunados! Para ele
não serás tu uma benesse, ó Heitor, porque morreste; nem ele para ti.
Pois mesmo que ele escape à guerra cheia de lágrimas dos Aqueus,
sempre para ele no futuro haverá sofrimento e preocupações,
já que outros serão senhores das terras que são dele.
O dia da orfandade separa a criança dos amigos da sua idade.
Anda sempre cabisbaixo, suas faces sempre sulcadas de lágrimas;
na sua necessidade o rapaz dirige-se aos amigos do pai,
puxando um pela capa e outro pela túnica.
Um dos que se apiedam dá-lhe a taça por instantes:
chega a umedecer os beiços, mas a boca fica seca.
E outro rapaz, cujos pais ainda vivem, escorraça-o do festim
à bofetada e com palavras humilhantes e insultuosas:
‘Sai daqui! Teu pai não partilha do nosso festim.
Choroso volta então o rapaz para a sua mãe enviuvada:
Astíanax, que anteriormente nos joelhos do pai
só comia o tutano e a rica gordura das ovelhas.
E quando sobrevinha o sono e parava de brincar,
dormitava no leito, nos braços da sua ama,
numa cama macia, seu coração saciado de coisas boas.
Mas agora, privado do pai amado, terá muito que sofrer:
Astíanax, a quem os Troianos puseram este nome;
pois só tu salvavas os portões e as altas muralhas.
Mas agora junto das naus recurvas, longe dos teus pais,

⁴⁰⁹ Homero, *Ilíada* XXIV, vv. 729-730. Tradução Frederico Lourenço.

⁴¹⁰ Marques Júnior 2013: 91.

os vermes rastejantes te comerão, após os cães terem se fartado do teu corpo nu. Porém no palácio há vestimentas, graciosas e belas, urdidas pelas mãos das mulheres. Mas todas essas vestes eu queimarei com o fogo ardente, visto que a ti já não farão proveito e não jazerás nelas, mas para os Troianos e Troianas representarão a glória”⁴¹¹.

O discurso proferido por Andrômaca atrela a vida da mulher e do filho à do pai, que partiu. Esse passo da *Ilíada* é de extrema importância no tocante a representação do masculino dentro da casa, é o homem quem provê a comida, a proteção da esposa, e as riquezas para seus filhos. Assim, além de Heitor ser colocado como o elo, o mentor, o governante da casa, da família e, por conseguinte, da cidade de Tróia, ele é aquele que traria prosperidade ao lar⁴¹². O discurso presente serve, também, para realçar a íntima relação entre o herói e a cidade, que agora encontra-se ameaçada⁴¹³. A cumplicidade e amizade que aparece entre Andrômaca e Heitor, atestam que o casamento não era só uma questão política na qual a mulher era apenas a procriadora de seus filhos, pelo contrário, Sue Blundell afirma que poderia haver relações que se desenvolvessem de forma amorosa, e que o sexo poderia ser feito por prazer⁴¹⁴.

2.6.3 Helena

A *Ilíada*, obra prima atribuída a Homero juntamente com a *Odisseia*, narra parte da história da Guerra de Tróia e dos heróis, deuses e homens que dela participaram. A Guerra tem como motivo o rapto de Helena, mulher de Menelau e rainha de Esparta. “Helena torna-se parte central de tal confronto de idéias porque ela mesma é um paradoxo: rainha deslumbrante e infiel, duplamente destruidora de lares e causadora de décadas de sofrimentos, ela mesma escapa ilesa de qualquer mal”⁴¹⁵.

A jovem Helena pouco fala na narrativa de Homero, tendo apenas três falas, e sendo sempre tratada com hostilidade. Mesmo que tenha sido uma mulher a motivação da Guerra, as mulheres pouco aparecem na *Ilíada*⁴¹⁶. Helena é retratada no poema como alguém que traz por meio de sua beleza a agonia por onde passa:

⁴¹¹ Homero, *Ilíada* XVII, v. 477- 514. Tradução Frederico Lourenço.

⁴¹² Mossé 1990: 89.

⁴¹³ Blundell 1995: 50.

⁴¹⁴ Blundell 1995: 141.

⁴¹⁵ Outeiro 2011: 32.

⁴¹⁶ Vidal-Naquet 2002: 78.

Não é ignomínia que Troianos e Aqueus de belas cnémides
sofram durante tanto tempo dores por causa de uma mulher destas!
Maravilhosamente se assemelha ela às deusas imortais.
Mas apesar de ela ser quem é, que regresse nas naus;
que aqui não fique como flagelo para nós e nossos filhos⁴¹⁷.

O mito anterior ao rapto de Helena é descrito por Eurípides⁴¹⁸, e mencionado por Homero quando Hera e Atena mostram seu rancor pelo jovem Paris⁴¹⁹. Conta o mito que a deusa Éris, não fora convidada para o casamento de Tétis e Peleu; como vingança, a deusa lançou uma maçã de ouro, ou o Pomo da Discórdia, que deveria ser destinada a uma das belas deusas presentes: Hera, Atena ou Afrodite. Os deuses não ousaram tomar tal decisão, mandaram que as deusas se dirigissem ao monte Ida, Ásia Menor, onde foram julgadas pelo pastor Páris⁴²⁰, este que deveria escolher a deusa mais bela e dar fim à discussão. Cada divindade, buscando persuadir o rapaz, promete-lhe um presente: Hera prometeu-lhe o império da Ásia, Atena prometeu-lhe sabedoria e Afrodite lhe prometeu a mulher mais bela do mundo. Essa era Helena, rainha de Esparta e esposa de Menelau. O mito é narrado pela personagem de Helena, na tragédia de Eurípides:

Helena é meu nome, e os males que sofri hei de vos contar.
Três deusas foram, pela causa da beleza,
a um vale do monte Ida, em busca de Alexandre,
Hera, Cípris e a virgem filha de Zeus,
querendo elas decidir um concurso de formosura.
E tendo oferecido a minha beleza – se é mesmo belo o infortunado –
para que Alexandre desposasse, Cípris
venceu. Então Páris do monte Ida deixou seu rebanho
e foi à Esparta para me tomar como esposa⁴²¹.

Assim, Páris decidiu que Afrodite era a mais bela das deusas. Partindo para Esparta na busca por Helena, Páris foi recebido pelo rei Menelau que lhe deu total hospitalidade e apresentou-lhe Helena, sua mulher. O rei, dias depois, foi chamado a Creta para acompanhar o funeral de seu padrasto. Neste espaço de tempo, Páris, com ajuda de Afrodite, conquista o

⁴¹⁷ Homero, *Ilíada* III, 156-160. Tradução Frederico Lourenço.

⁴¹⁸ Eurípides, *Helena de Eurípides* vv. 20-30. Tradução C. L. Crepaldi.

⁴¹⁹ Homero, *Ilíada* XXIV, vv. 25 – 30. Homero faz referência ao rancor que Hera e Atena ainda nutrem pelo jovem príncipe troiano.

⁴²⁰ Páris é o filho mais novo de Príamo. Antes de nascer o oráculo já havia alertado que o menino seria a ruína de Tróia, o pai manda que matem o filho, mas Hécuba, sua mãe, manda que o abandonem numa montanha, ali o menino será amamentado por uma urso, crescendo forte e belo (Guimarães, 1995: 245-246). Sobre o mito de Páris enquanto pastor. Cf. Eurípides, *Helena de Eurípides* vv. 30-35.

⁴²¹ Eurípides, *Helena de Eurípides* vv. 22-30. Tradução C. L. Crepaldi.

coração de Helena, que reuniu todos os tesouros que pôde e fugiu com a jovem, dando início à Guerra de Tróia.

Segundo Lowell Edmunds, o ato de Helena sair de Esparta ao lado de Paris não é uma escolha da jovem; a questão é ela ter abandonado o seu marido, “even if Helen leaves Sparta with Paris willingly, she is not, by this act, choosing him as a husband. She is deserting the husband she already has”⁴²².

A beleza de Helena não é comum. A rainha de Esparta é filha de Zeus, deus supremo do Olimpo, logo seu aspecto está ligado ao sobrenatural:

Helena, a antiga rainha de Esparta, que até os anciãos de Tróia admiram pela sua beleza divina, que têm como amplamente justificativa de tantos sofrimentos, mas que todos surdamente hostilizam, como causa dos seus males, e que perde em Príamo e em Heitor os seus únicos defensores⁴²³.

A beleza de Helena é uma característica perigosa. Afinal, é por meio dela que Tróia entra em colapso. “Helena é a própria beleza, mas se comporta vulgarmente [...]. Para muitas gerações, antigas e modernas, ela encarna, assim, nas suas contradições, ‘o eterno feminino’”⁴²⁴. Helena seria o arquétipo de mulher doméstica se não fosse o *pathos*, paixão doentia e descomedida, causada pela deusa do amor e que impulsionou a saída da rainha de sua casa na Grécia, para ir a Tróia junto ao seu amante, Páris. A beleza narrada na *Iliada*, bem como Helena, tem origem divina⁴²⁵.

Os Aqueus não parecem culpar apenas Helena pela guerra, mas acusam, também, os próprios Troianos, que transgrediram todas as normas de hospitalidade e, por isso, deveriam receber a hostilidade dos Aqueus, que juraram vingar a rainha estuprando as mulheres troianas: “que ninguém se apresse a regressar para casa, antes que ao lado da mulher de algum Troiano tenha dormido, vingando assim os estrebuchamentos e lamentações de Helena”⁴²⁶. Helena é vista como vítima e culpada da guerra. Príamo, por exemplo, quando a encontra na torre, atribui a autoria do que está acontecendo aos deuses: “pois no meu entender não tens culpa, mas têm-na os deuses, que lançaram contra mim a guerra cheia de lágrimas dos

⁴²² Edmunds 2007: 3.

⁴²³ Rocha Pereira 2009: 64.

⁴²⁴ Vidal-Naquet 2002: 181.

⁴²⁵ Antes de se tornar uma heroína grega, Helena era compreendida como uma divindade, a ela prestava-se culto, tanto perto de Esparta quanto em Rodes, sendo associada a deusa da fertilidade: “In these cults, Helen is associated with trees, and thus she comes to be interpreted as a fertility goddess who somehow turns into a figure in myth”. Cf. Edmunds 2007: 11-12.

⁴²⁶ Homero, *Iliada* II, 354-356. Tradução Frederico Lourenço.

Aqueus”⁴²⁷. A jovem faz parte da disputa por poder entre as divindades⁴²⁸. Mesmo que a ação seja de Helena, a divindade tem grande influência nessa ação. Portanto, a *Iliada* se refere a duas instâncias contrapostas, numa das quais os deuses são culpados do rapto de Helena e de suas consequências, enquanto na outra a jovem é a culpada:

Helen, is both blameless and blameworthy. Her treatment in Iliad provide us with an example of what some modern critics refer to as ‘double motivation’, a device whereby two contradictory explanations of the cause of events - divine control and human agency- are juxtaposed⁴²⁹.

Helena é descrita pelos Troianos, como uma figura enigmática, na qual se revelava “a mulher indigna, a oportunista, a mulher de olhos de cadela e a cadela traidora, a mais detestada das mulheres, uma força que trazia em si morte e desgraça”⁴³⁰. Os Troianos não desejavam a presença de Helena, a viam como um mal para a cidade que padecia pela sua beleza: “Maravilhosamente se assemelha ela às deusas imortais. Que aqui não fique como flagelo para nós e nossos filhos”⁴³¹. A beleza é o atributo mais marcante da mulher. Este elemento faz mover paixões e gerar guerras. Helena é o maior símbolo de beleza feminina cantada na Antiguidade grega. Vítima dessa mesma beleza, a sua fama condena-a a relações forçadas não conjugais. O adultério motiva a ruptura do casamento. A condenação legal reafirma essa ruptura, retirando à mulher adúltera o papel de esposa⁴³².

O troiano Páris assume um papel de inconsequente, fraco, impulsivo. Nele, é empregado o adjetivo *gynnis* (γυννις) «efeminado»⁴³³: “ao contrário de Heitor, ele (Páris) não se responsabiliza, ou não assume nenhum papel claro no curso dos acontecimentos em sua volta, nem reage diante da indignação pública. A própria Helena sugere consciência de sua culpa”⁴³⁴. Quando Páris e Menelau resolvem batalhar pela mão da bela jovem, ela se senta ao lado de Príamo e revela se sentir culpada pelo episódio que está diante de si:

Venerando és tu para mim, querido sogro, e terrível:
quem me dera ter tido o prazer da morte malévol,
antes de para cá vir com o teu filho, deixando o tálamo,
os parentes, a minha filha amada e a agradável companhia
das que tinham a minha idade: mas isso não pôde acontecer.
E é por isso que o choro me faz definhar.

⁴²⁷ Homero, *Iliada* III 164-165. Tradução Frederico Lourenço.

⁴²⁸ Blundell 1995: 49.

⁴²⁹ Blundell 1995: 49.

⁴³⁰ Outeiro 2011: 33.

⁴³¹ Homero, *Iliada*, III, vv.158, 160. Tradução Frederico Lourenço.

⁴³² Curado 2004: 27.

⁴³³ Rocha Pereira 2009: 64.

⁴³⁴ Poddis 2010: 21.

Mas responder-te-ei àquilo que me perguntas.
Este é o Atrida, Agamêmnon de vasto poder,
que é um rei excelente e um forte lanceiro.
Era cunhado da cadela que sou; se é que foi mesmo⁴³⁵.

Como dito, Páris não era prendado em termos de luta. E em seu confronto com Menelau quase foi morto, se não fosse pela intervenção de Afrodite. Houve um momento de trégua e logo em seguida um furor, por conta de uma flecha troiana disparada contra Menelau, dando continuação à guerra, a qual só terá fim após a morte de Heitor e destruição da cidade troiana⁴³⁶.

O que é representado na figura de Helena no poema homérico é a beleza, juventude e infiel; a rainha espartana se desenvolve no poema de forma dúbia:

[...] podemos concluir ter sido ela uma alma contraditória. Não era pessoa sibilina nem espírito vulgar. Não se pode chamá-la devassa, tampouco virtuosa. Não era sábia, mas nada tinha de obtusa. Embora passasse por muitos momentos de fragilidade e de culpa, imediatamente se recompunha para afirmar a sua independência. Submetida às leis dos homens, criava e afirmava seus direitos de mulher. Daí ser difícil, senão impossível, contê-la em uma definição suscita e coerente⁴³⁷.

Essa dualidade de Helena traça dois caracteres divergentes, mas que se encontram numa mesma personagem; o que Homero parece querer mostrar é o cuidado que se deve ter ao se envolver com uma mulher. Helena aparentemente dócil, do lar e bela, é retratada como perigosa, pois se envolve sob aparências que serão contestadas durante a *Ilíada*, por exemplo, Homero não deixa que esqueçamos que esta mulher, “dócil”, foi a causa da Guerra de Tróia.

2.6.4 Penélope: a mulher *melissa*

Segundo o mito homérico, Helena, mulher de beleza natural, invejada pelas deusas, possuía inúmeros pretendentes, entre eles Odisseu, que, diante da imensidão de concorrentes à mão da moça, desiste de casar-se com ela para se casar com Penélope, prima de Helena. Para que não houvesse um conflito após a escolha do pretendente, Odisseu “propôs um pacto de solidariedade entre todos os ex-pretendentes”: a escolha de Helena deveria ser respeitada e, se aquele casamento viesse a sofrer qualquer ameaça, todos os pretendentes deveriam se juntar

⁴³⁵ Homero, *Ilíada* III, vv. 172-180. Tradução Frederico Lourenço.

⁴³⁶ Brandão 2013: 115.

⁴³⁷ Souza 2001: 181.

em favor do escolhido⁴³⁸. Assim, chamado a entrar em conflito com o reino de Príamo⁴³⁹, Odisseu abandona seu lar, com alguma resistência, e parte em direção à cidade de Tróia. Após dez longos anos de combate com os Troianos, Odisseu, enfrentando a ira do deus dos mares, não retorna ao seu lar⁴⁴⁰. Assim, o mito da *Odisseia* conta exatamente o retorno do herói a sua casa em Ítaca, tratando da “ira de Posídon contra o herói, por lhe ter este cegado o filho, o ciclope Polifemo, e a do deus Hélio, por lhe terem os companheiros de Odisseu devorado às vacas”⁴⁴¹. Para regressar ao seu reino, Odisseu, como colocado no mito acima, de um lado, teve a ajuda dos deuses, do outro, teve seu caminho obscurecidos por eles. ⁴⁴²

O homem multiversátil, Musa, canta, as muitas
errâncias, destruída Troia, pólis sacra,
as muitas urbes que mirou e mentes de homens
que escrutinou, as muitas dores amargadas
no mar a fim de preservar o próprio alento
e a volta aos sócios. Mas seu sobre-empenho não
os preservou: pueris, a insensatez vitima-os,
pois Hélio Hiperiônio lhes recusa o dia

da volta, morto o gado seu que eles comeram.
Filha de Zeus, começa o canto de algum ponto!
Não há um só herói que não se encontre agora
Em seu solar, a salvo do mar cinza e guerra,
Tirando o nosso, que arde pela esposa e volta.
Calipso, ninfa augusta, deia entre as divinas,
Quis tê-lo como cônjuge na gruta côncova.
Mas quando, no circungirar dos dias, chega
A data em que os eternos mandam que retorne
A Ítaca, nem mesmo então a lida finda,
Com que sonhava o amigo. Os numes lamentavam,
Menos Posêidon, rancoroso de Odisseu
Divino, até que aporte em seu país de origem⁴⁴³.

Acreditando que Odisseu havia morrido, Telêmaco, filho do rei e de Penélope, avisa do ocorrido a sua mãe:

é necessário encorajar para escutá-lo,
pois não só Odisseu privou-se do retorno,
mas numerosos gregos mortos pelos troicos.

⁴³⁸ Chalita 2005: 18.

⁴³⁹ Príamo é o filho mais novo de Laomedonte. O seu nome significa: “o que foi vendido”, aludindo ao episódio no qual Hércules dá a Hesíone o menino como presente de núpcias, no trono troiano, desposou Arisbéia e a abandonou-a para casar-se com Hécuba. Cf. Guimarães 1995:263.

⁴⁴⁰ Chalita 2005: 19.

⁴⁴¹ Brandão 2010: 135.

⁴⁴² Brandão 2010: 135-137.

⁴⁴³ Homero, *Odisseia* I, vv. 1-21. Tradução Trajano Vieira.

Retoma os teus labores no recinto acima,
à roca e ao tear; ordena que as ancilas
façam o mesmo, pois ao homem toca, a mim
Sobremaneira, responsável pelo alcácer⁴⁴⁴.

Em seu discurso sobre as disposições hierárquicas, fica claro que a ele pertencia o comando da casa, como um todo: quem deveria falar, discursar pelas duas partes e quem deveria comandar apenas o interior da casa.

Enquanto Odisseu vive suas numerosas aventuras, Penélope, sua mulher e filha do rei Ícaro, se vê pressionada a escolher um pretendente para ocupar o lugar do seu marido “Se não vier o teu esposo, escolhe entre nós o novo rei- sugeriam eles”⁴⁴⁵.

Porém, a hábil Penélope, utilizando-se das artimanhas femininas, adia até o fim este novo casamento. A rainha espera vinte anos por seu marido. Como desculpa, ela utiliza o tear. Segundo o mito, a rainha de Ítaca tece uma mortalha para o sogro, protelando a chegada do seu marido: “Desmancho pela noite o que teço de dia; não sei mais o que fazer para desencorajar os pretendentes, pois não quero me casar”⁴⁴⁶. A referência do tear no poema homérico traduz a atividade feminina no *oîkos*, “a tecelagem parece definir a esposa perfeita, laboriosamente ocupada, na companhia das servas e das outras mulheres da casa, em volta do tear, das navetas e dos cestos da lã”⁴⁴⁷.

Com Penélope sem poder mais postergar sua escolha, os pretendentes se reúnem no grande salão do palácio, e lá se passa a grande revelação: Odisseu está vivo e retorna ao lar. Para ganhar a mão de Penélope, os pretendentes têm de se mostrar merecedores da jovem. Eles devem ser capazes de esticar a corda do arco de Odisseu e “conseguir passar uma flecha pelos buracos de doze machados sem cabo, todos alinhados um diante do outro”⁴⁴⁸. Os pretendentes tentam inúmeras vezes, sem êxito. Por fim, já cansado daquela situação, Odisseu, com a ajuda de Telêmaco e Eumeu, vestido como um mendigo, pode fazer sua tentativa, e, para a surpresa de todos, trespassa os doze alvos. Assim, a partir de um ato heróico, Odisseu, sobe, novamente, ao trono de Ítaca.

A atividade de tecelagem, realizada por Penélope para protelar o novo casamento, leva-a a ser compreendida como a “senhora do tempo dos homens: o dos Pretendentes que ela leva à morte, o de Odisseu, a quem ‘dá tempo’ para chegar”⁴⁴⁹. Durante todo o poema, Penélope é colocada como a mulher fiel, que esperará seu marido até o último instante,

⁴⁴⁴ Homero, *Odisseia* I, vv. 353-359. Tradução Trajano Vieira.

⁴⁴⁵ Chalita 2005: 22.

⁴⁴⁶ Chalita 2005: 27.

⁴⁴⁷ Zaidman 1994: 431.

⁴⁴⁸ Chalita 2005: 48-29.

⁴⁴⁹ Zaidman 1994: 434.

diferente de Clitemnestra, que é citada na narrativa, quando Odisseu encontra Agamémnon no Hades, e a quem veremos mais à frente.

Durante quase toda a narrativa, desde o início do poema, Penélope é diferenciada da mulher adúltera, aquela que tomou um amante na ausência do marido e que, quando do retorno deste último, faz com que seja assassinado: Clitemnestra, a esposa maldita de Agamemnon. Zeus evoca a sua história no início do poema para isentar os deuses de toda responsabilidade nesse crime, e o próprio Agamemnon, no Hades, faz o relato desse drama para Odisseu, que não conhecia o seu fim. Ele foi morto “como se mata um boi no matadouro”⁴⁵⁰.

Penélope é colocada como arquétipo de mulher ideal. É posta como mãe perfeita e esposa fiel. A rainha de Ítaca espelha a paciência, prudência e perspicácia do feminino. Ela não só espera paciente vinte anos até a volta do marido, mesmo não sabendo se este estava vivo ou morto, como, também, consegue protelar seu “novo casamento” e ordenar, reger, o interior da casa, ou seja, os afazeres domésticos próprio das mulheres.

Esta epopéia revela duas coisas: 1) Penélope é colocada como arquétipo de esposa e mãe perfeita; Penélope espera pacientemente o retorno de Odisseu, seu marido, durante vinte anos, sem saber ao certo se ele está, ou não, vivo. Quem assume o comando da casa, na ausência do pai, é seu filho Telêmaco, enquanto a rainha, continua a cuidar dos afazeres domésticos:

“[...] Retoma os teus labores no recinto acima,
à roca e ao teas; ordena que as ancilas
façam o mesmo, pois ao homem toca, a mim
sobremaneira, responsável pelo alcácer,
o apalavrar”⁴⁵¹.

Assim, fica claro que, para os Gregos, o homem é o portador da palavra de ordem, enquanto a mulher deve se curvar; 2) Penélope é colocada como arquétipo do feminino, mas também tem por característica a astúcia. Assim, num segundo plano é posta como portadora da *metis*⁴⁵², da astúcia. Ela é a figura da mulher decidida que, diante da coação familiar, age astutamente, utiliza sua inteligência e perspicácia para manter a postura de esposa e mãe, conseguindo permanecer em sua escolha sem causar conflitos ou transtornos, sendo, por fim

⁴⁵⁰ Vidal-Naquet 2002: 83.

⁴⁵¹ Homero, *Odisseia* I, vv. 356-360. Tradução Trajano Vieira.

⁴⁵² A *metis* é o agir do gênero feminino. É do gênero feminino mas não apenas o agir feminino independente, sem intervenção de outrem, “o ser feito de *metis* é um ser que *esconde*, e como *mechané* (armadilha que seduz)”. Cf. Andrade 2001: 45.

bem-sucedida em protelar a escolha de um pretendente, ainda que seus pais a pressionassem. Penélope, para Fantham é “the symbol of the virtuous and industrious wife”⁴⁵³.

Oposta à imagem de fragilidade, submissão e desamparo demonstrada por Penélope parte do tempo, temos uma segunda imagem, ativa e ardilosa. Sob o véu da virtuosa esposa encontramos uma mulher que, por meio do ardil, comanda seu próprio destino. De acordo com A. Meneses, Penélope, aquela que tece, tem em seu próprio nome revelada sua vocação; “pene” em grego significa fio de tecelagem e, por extensão trama, tecido, já o substantivo grego “penelopeia” significa dor. O nome de Penélope não deixa de ser uma metáfora da personagem em si, já que esta vive na nostalgia, dor do retorno causada pela ausência de Odisseu, e transforma a tecelagem em ardil⁴⁵⁴.

Desta forma, podemos dizer que mesmo a mulher não tendo voz direta na vida pública da sociedade grega, possui relações indiretas que podem passar, por vezes, despercebidas:

Há um entrelaçamento entre a *pólis* e o *oikos*, o espaço público não apenas se opõe ao privado, mas este é integrado ao domínio público, ou seja, a *pólis*. A discussão trazida por Lessa confirma a existência de atividades realizadas pelas esposas, dentro e fora do âmbito do *oikos*, que lhes propiciavam certa integração cívica à *pólis*. A tecelagem é uma dessas tarefas, já que, tanto esta, quanto a fiação, possuíam também dimensões economicamente produtivas⁴⁵⁵.

Além disto, a tecelagem, como dito, é uma atividade ligada às mulheres. Tecer é associado ao *érgon gynaikôn*, o trabalho feminino⁴⁵⁶. Provavelmente, Homero utiliza da imagem do tear para caracterizar Penélope enquanto mulher da casa. Mas é também no tecer de Penélope que se encontra todo o plano da subversão, da trama feminina, pois, transforma a atividade do tear em uma tarefa mágica, na qual garante sua castidade a Odisseu:

Ao invés de produzir um bem durável, transforma-a em uma atividade fecunda e mágica; a rainha de Ítaca tece enganos. O pano por ela tecido era a garantia de sua fidelidade a Odisseu, vedava o acesso a sua sexualidade e encobria sua indecisão; na tessitura da mortalha de Laertes encontram-se articuladas sedução e fidelidade. Sem poder abrir mão nem do saudoso esposo, nem dos pretendentes, manteve suspensa a situação, sustentando para si a promessa do retorno de Odisseu, quanto aos pretendentes, que neste ínterim dilapidavam-lhe os bens, conservou a promessa de com ela vir a compartilhar o leito⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Fantham, Foley, Kampen, Pomeroy, & Shapiro 1994: 104.

⁴⁵⁴ Efraim 2012: 139.

⁴⁵⁵ Efraim 2012: 138.

⁴⁵⁶ Zaidman 1994: 431-432.

⁴⁵⁷ Efraim 2012: 140.

Penélope se põe esperançosa porque tem em seus sonhos profecias de que irá reencontrar seu amado marido, como conta a Odisseu quando este ainda estava trajado de mendigo:

Em casa vinte gansos comem grãos, à margem
d'água, espetáculo que me enche de alegria:
uma águia imenso, bico adunco, sai do monte
e trunca-lhes o colo e os mata. Numa pilha
jazem no paço e a águia torna ao vast céu.
Pus-me a chorar no sonho, a lamentar-me e acaios
belicomados postam-se ao redor: às lágrimas,
eu deplorava a eliminação dos gansos.
Mas a águia volta e pousa sobre o teto imenso,
virando para mim, com voz humana: 'Força,
filha de Icário hiperínclito' Não é
um sonho, mas visão verás que há de cumprir-se.
Os gansos são os pretendentes e eu a águia
fui para ti e como esposo agora torno
e darei fim à trupe de cortejadores'⁴⁵⁸.

Para Raquel Efraim, o que chama atenção nesse passo da *Odisseia* é a subversão de Penélope. A rainha ter, de certa forma, induzido Odisseu a matar seus pretendentes e sobe ao seu lado no trono; assim, a mulher através da manipulação faz emergir sutilmente um poder que não lhe parece próprio⁴⁵⁹.

O caráter subversivo e manipulativo da rainha de Ítaca, a aproxima da origem feminina, trazida por Hesíodo na figura de Pandora. No primeiro momento, Pandora contraporia a figura de Penélope; porém, a primeira mulher é também a mulher bem-nascida, que ilude o homem, que pode ser mostrada no meio público como *mélissa*:

Idealização do comportamento feminino comumente chamado pela historiografia de modelo *melissa* devido ao sistema *políade* representa a mulher ideal (a esposa ideal) através da comparação com a abelha: vida pura e casta (atividade sexual discreta); hostilidade aos odores, à sedução; fidelidade conjugal'⁴⁶⁰.

Como bem posto, na afirmação acima, o modelo da *mélissa* é somente uma idealização, que ganha forma no discurso masculino da Antiguidade, mas, por vezes, não apresenta a mulher como ela realmente era, além das paredes domésticas, além de um discurso embalado por ideais.

⁴⁵⁸ Homero, *Odisseia* XIX, 536-550. Tradução Trajano Vieira

⁴⁵⁹ Efraim 2012: 144.

⁴⁶⁰ Silva 2011: 11.

2.7 Políxena e o sacrifício em nome de Aquiles

A história de Políxena foi tratada por grandes nomes gregos, como Homero, Eurípides, Sófocles. As histórias narram que após a queda de Tróia as mulheres da realeza deveriam ser escravizadas pelos vencedores. Assim, Hécuba, suas filhas (Políxena e Cassandra), Andrómaca, serão escravizadas e distribuídas aos heróis de guerra.

Proclo começa seu resumo com o episódio do Cavalo de madeira, que permite aos Aqueus entrar na cidade de Tróia e saqueá-la, seguido da Morte de Príamo por Neoptólemo, do Resgate de Helena por Menelau, da Violação de Cassandra por Ajax Oileu, da Morte de Astíanax por Odisseu, do Regate de Etra por Demofonte e Acamante e, por fim, do Sacrifício de Políxena⁴⁶¹.

Em Homero, Aquiles teria aparecido em sonho para o seu filho Neoptólemo e mandado que este sacrificasse a jovem Políxena:

Finalmente, el fantasma de Aquiles se marcha a los Campos Elisios y Neoptólemo se despierta recordando lo que ha ocurrido. Amanece y, cuando los griegos se disponen a embarcar, Neoptólemo los convoca en asamblea y les trasmite fielmente las exigencias de su padre; los griegos Obedcen, mientras el mar amenaza con embravecerse y hacer imposible la navegación. Políxena es conducida ante la tumba de Aquiles, al tiempo que Hécuba se lamenta entre sollozos del sueño premonitorio que tuvo la noche anterior. Finalmente, en, tiene lugar la ejecución de la muchacha: Neoptólemo, que se va a encargar de ello, sujeta a Políxena y saca su espada, a la vez que dirige a su padre una plegaria con la que le anuncia lo que van a hacer conforme a sus deseos y le pide que les sea propicio a los aqueos en su regreso⁴⁶².

O que se percebe nas narrações é que a morte de Políxena não só tem como justificação o dever militar dos chefes que buscam acalmar o espírito do jovem Aquiles, morto em combate, como também uma questão religiosa, na qual a morte sacrificial cessaria as tormentas do mar e permitiria que os Aqueus regressassem ao seu território de forma tranquila, “a morte da jovem teria como resultado a acalmia dos ventos e a possibilidade de regresso a casa. Tal como no início da guerra de Tróia, também o seu fim exige a morte de uma virgem”⁴⁶³. Além disto, o sacrifício de Políxena retoma a narrativa do sacrifício de Ifigênia que demarca o início da Guerra:

⁴⁶¹ Grillo 2011: 61.

⁴⁶² La suite d' Homero XIV 223-312 *apud* Vargas 2002: 30.

⁴⁶³ Santos 2015: 28.

O mito de Políxena e de Ifigénia são, de certa forma, semelhantes: ambas as jovens são sacrificadas com a finalidade de obter ventos favoráveis para a viagem que se iniciava, por exemplo. No caso de Ifigénia, o objectivo era remar para Tróia; no de Políxena, era o regresso a casa que se pretendia alcançar. O suposto casamento com Aquiles é outro factor que une o mito que envolve as jovens⁴⁶⁴.

Políxena morre como virgem heroína, e se recusa a ser escrava e molestada pelos Aqueus, anunciando sua honra:

A mais distinta de todas as jovens virgens, igual às deusas, somente não era imortal. Agora sou escrava. Este nome para o qual não fui feita, começa a fazer-me desejar a morte. [...] E tu, minha mãe, nada dizes, nada fazes para se opor a minha decisão? Aconselha-me a preferir a morte aos ultrajes indignos de mim! Aquele que não está habituado a sofrer o infortúnio, o suporta, mas sofre, curvando a cabeça sobre o jugo. Morrer é melhor que viver, porque viver no infortúnio é a pior desgraça⁴⁶⁵.

Princesa troiana mas irmã de infortúnio de Ifigénia e como esta sacrificada pelo exército grego, Polixena sabe deter o gesto do sacrificador que fazia aos escolhidos o sinal para agarrarem-na (*labein*); à semelhança de Ifigénia ela proclama sua liberdade, proíbe que a toquem com suas mãos e declara que estenderá corajosamente o pescoço⁴⁶⁶.

Desta forma, a conformação e, mais ainda, a aceitação de Políxena, dá lugar ao suicídio: “o sacrifício dá lugar ao suicídio quando Políxena aceita o destino que lhe está reservado”⁴⁶⁷. No momento de sua morte, na tragédia *Hécuba*, a virgem, aparece desnuda, se mostrando frágil, apesar do forte discurso que profere em direção aos Gregos, apesar disto, a decisão e posicionamento da jovem, dá a ela características de uma mulher guerreira e viril⁴⁶⁸:

a figura mais perfeita dessa recusa virginal de ser “agarrada e erguida” é ainda Polixena – que todavia o exército grego espera ver debater-se, pois a missão dos escolhidos aqueus era conter seus saltos desesperados. Princesa troiana mas irmã de infortúnio de Ifigénia e como esta sacrificada pelo exército grego, Polixena sabe deter o gesto do sacrificador que fazia aos escolhidos o sinal para agarrarem-na (*labein*); à semelhança de Ifigénia ela proclama sua liberdade, proíbe que a toquem com suas mãos e declara que estenderá corajosamente o pescoço. A partir desse instante a narração passa a ser mais precisa: Agamêmnon – ele, novamente! – dá ordens aos jovens para soltarem apárthenos. Então, pondo o joelho em terra, a virgem Polixena se arrima firmemente no solo para morrer⁴⁶⁹.

⁴⁶⁴ Santos 2015: 38-39.

⁴⁶⁵ Eurípides, *Hécuba* 1951: 117-118 in Eurípides & Sófocles 1951. Tradução Junito de Souza Brandão.

⁴⁶⁶ Loraux 1988: 84.

⁴⁶⁷ Santos 2015: 35.

⁴⁶⁸ Santos 2015: 37.

⁴⁶⁹ Loraux 1988: 84.

Deve-se observar que a atitude de Políxena é de aceitação da morte, e recusa a ter seu corpo violado sexualmente. A vítima sacrificial conquistaria o domínio da sua própria morte⁴⁷⁰, tal posição mostra que a virgem não se mostra passível diante do destino que lhe é imposto.

2.8 A origem da mulher grega: Pandora

As narrativas de Hesíodo datam de pelo menos do século VII a.C., quando as *poleis* não estavam ainda plenamente consolidadas. Quando a poesia ainda era transmitida de forma oral, Hesíodo conta o surgimento do mundo e dos homens. Entre os temas abordados pelos mitos, se encontra o nascimento da primeira mulher.

A mulher primordial é definida por Hesíodo como o “mal travestido de bem”⁴⁷¹. O mito conta que a mulher é fruto da armadilha de Zeus, que estando furioso por ter sido enganado duas vezes por Prometeu, resolve castigar o titã, acorrentando-o e castigando aos homens; Prometeu foi acorrentado, por grilhões feitos por Hefesto, em uma coluna; enquanto preso, uma águia vinha lhe devorar o fígado durante o dia, este que se regenerava à noite⁴⁷². Tal feito não era suficiente para Zeus, esse que trama contra a raça humana, condenando os homens ao convívio com a sedutora Pandora:

Quando se discerniam deuses e homens mortais
em Mecona, com ânimo atento dividindo ofertou
grande boi, a trapacear o espírito de Zeus:
aqui pôs carnes e gordas vísceras com a banha
sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi,
ali os alvos ossos do boi com dolosa arte
dispôs e cobriu-os com a brilhante banha.
Disse-lhe o pai dos homens e dos deuses:
“Filho de Jápeto, insigne dentre todos os reis,
ó doce, dividiste as partes zeloso de um só!”.
Assim falou a zombar Zeus de imperecíveis desígnios.
E disse-lhe Prometeu de curvo pensar
sorrindo leve, não esqueceu a dolosa arte:
“Zeus, o de maior glória e poder dos deuses perenes,
toma qual dos dois nas entranhas te exorta o ânimo”.
Falou por astúcia. Zeus de imperecíveis desígnios
soube, não ignorou a astúcia; nas entranhas previu
males que aos homens mortais deviam cumprir-se.

⁴⁷⁰ Loraux 1988: 86.

⁴⁷¹ Hesíodo, *Teogonia: a origem dos deuses* v. 585. Tradução Jaa Torrano.

⁴⁷² Brandão 2013: 176.

Com as duas mãos ergueu a alva gordura,
raivou nas entranhas, o rancor veio ao seu ânimo,
quando viu alvos ossos do boi sob dolosa arte.
Por isso aos imortais sobre a terra a grei humana
queima os alvos ossos em altares turiais.
E colérico disse-lhe Zeus agrega-nuvens:
“Filho de Jápeto, o mais hábil em seus desígnios,
ó doce, ainda não esqueceste a dolosa arte!”.
Assim falou irado Zeus de imperecíveis desígnios,
depois sempre deste ardil lembrado
negou nos freixos a força do fogo infatigável
aos homens mortais que sobre a terra habitam.
Porém o enganou o bravo filho de Jápeto:
furtou o brilho longevísível do infatigável fogo
em oca férula; mordeu fundo o ânimo
a Zeus tonítuo e enraivou seu coração
ver entre homens o brilho longevísível do fogo.
E criou já ao invés do fogo um mal aos homens:
plasmou-o da terra o ínclito Pés-tortos
como virgem prudente, por desígnios do Cronida;
cingiu e adornou-a a deusa Atena de olhos glaucos
com vestes alvas, compôs um véu laborioso
descendo-lhe da cabeça, prodígio aos olhos,
ao redor coroas de flores novas da relva
sedutoras lhe pôs na fronte Palas Atena
e ao redor da cabeça pôs uma coroa de ouro,
quem a fabricou: o ínclito Pés-tortos
lavrando-a nas mãos, agradando a Zeus pai,
e muitos labores nela gravou, prodígio aos olhos,
das feras que a terra e o mar nutrem muitas
ele pôs muitas ali (esplendia muita a graça)
prodigiosas iguais às que vivas têm voz.
Após ter criado belo o mal em vez de um bem
levou-a lá onde eram outros deuses e homens
adornada pela dos olhos glaucos e do pai forte⁴⁷³.

Como mencionado na citação acima, os deuses deram a Pandora sua característica mais marcante, tornando-a irresistível, sedutora e persuasiva. Hermes deu-lhe a última característica, o dom da palavra e a nomeou “Pandora, aquela que é portadora de todos os dons, por isso um mal travestido de bem”⁴⁷⁴. Moldada da argila por Hefesto e adornada por Atena, cada um dos deuses a presentearam com um dom:

Atena ensinou-lhe a arte da tecelagem, adornou-a com a mais bela indumentária e ofereceu-lhe seu próprio cinto; Afrodíte deu-lhe a beleza e insuflou-lhe o desejo indomável que atormenta os membros e os sentidos; Hermes, o mensageiro, encheu-lhe o coração de artimanhas, impudências, astúcia, ardis, fingimento e cinismo, as Graças divinas e augustas Persuasão

⁴⁷³ Hesíodo, *Teogonia: a origem dos deuses* vv. 535-587. Tradução Jaa Torrano.

⁴⁷⁴ Hesíodo, *Teogonia: a origem dos deuses* vv. 585-593. Tradução Jaa Torrano.

embelezaram-na com lindíssimos colares de ouro e as Horas coroaram-na de flores primaveris... Por fim, o mensageiro dos deuses concedeu-lhe o dom da palavra e chamou-a *Pandora*, porque são *todos* os habitantes do Olimpo que, com este *presente*, ‘presenteiam’ os homens com a desgraça⁴⁷⁵!

Após a construção da mulher, Zeus manda que Hermes a dê de presente a Epimeteu, irmão de Prometeu; este que já havia sido alertado por seu irmão dos planos de Zeus. Epimeteu, esquecido do que lhe dissera seu irmão, cai na armadilha do Crónida e recebe Pandora em sua casa. Instruída pela curiosidade feminina, Pandora, induzida por Zeus, vai até a jarra, que trouxera do Olimpo como presente de núpcias, e a destampa, espalhando todos os males pela terra; na borda da jarra restará apenas a esperança, assim, o mito de Pandora parece narrar e justificar o início das calamidades humanas.

Apresentada, aos deuses e aos mortais, a mulher, criada pelos deuses imortais, causava *espanto*, “o *espanto* é o primeiro atributo, aquele que funda a relação da mulher com os seres que, no mito de Prometeu, definem suas prerrogativas: mortal e imortal”⁴⁷⁶. A mulher não faz parte nem do mundo humano nem do mundo divino, é um ser exógeno na sociedade: “raça estranha, descendência do *espanto*, cujo estatuto não se reconhece nem como humano, nem como divino, nem como selvagem, o *génos gynaikôn* dá lugar ao indefinido, ao duvidoso, ao ambíguo. Melhor seria se não se falasse dele. Mas fala-se”⁴⁷⁷.

O mito define o que é ser homem em contraposição ao que é ser mulher, caracterizando e adjetivando estas duas figurações:

Na elaboração do mito de Pandora é possível detectar uma estrutura retórica que coloca lado a lado as vantagens de ser homem e as desvantagens de ser mulher: ao género masculino corresponde a cultura, a civilização, a guerra, a política, a razão e a luz, numa palavra, a ordem ou o cosmos; ao género feminino corresponde a natureza, a misantropia, a actividade doméstica, a imoderação, a noite, numa palavra, o caos ou tudo o que põe em perigo a ordem estabelecida. Aliás, Hesíodo usa mesmo o termo *genos* para se referir à mulher, o que significa que o autor considera o feminino um género distinto do humano⁴⁷⁸.

Pandora, a primeira mulher, é construída para representar a beleza e a artimanha do feminino. A ela é atribuída a *charis* um charme irresistível, “um brilho que submerge e doma quem a vir”⁴⁷⁹. Esse é o propósito da mulher: ser aquela que envolve os homens e por meio da

⁴⁷⁵ Brandão 2013: 176-177.

⁴⁷⁶ Andrade 2001: 42.

⁴⁷⁷ Andrade 2001: 47.

⁴⁷⁸ Rodrigues 2001: 88.

⁴⁷⁹ Andrade 2001: 69.

beleza os persuade, tornando-se parte responsável da construção políade. Assim, a humanidade agora será composta por dois sexos e o homem não nascerá mais espontaneamente, nascerá das mulheres. O castigo de Zeus fez com que os homens fossem condenados ao trabalho e o faz para garantir sua sobrevivência. Mas Pandora nunca está satisfeita. Ela está sempre a reclamar do que não tem, sua postura é justificada pelo “espírito de cão” dado por Hermes. Desta forma, Pandora é o mal, mas “mal necessário”, pontua Marta Mega de Andrade:

Quem não traz para junto de si a mulher, atinge a velhice funesta, sem filhos que o sustentem, e morre vendo seus bens serem divididos por parentes longíquos; quem casa, submete-se ao acaso (consequência da dupla derivação da mulher, bem e mal): ou consome-se em trabalho para sustentar o ventre esfomeado da mulher, zangão, ou, com alguma sorte, chega a união com uma boa esposa, garantia de sua descendência⁴⁸⁰.

Essa característica de não satisfazer-se, dada a Pandora, é interpretada segundo Nuno Simões Rodrigues como:

A passagem da «agricultura nómada e pastoril» a uma «agricultura sedentária intensiva», aliada ao forte crescimento demográfico e às crises agrárias que os séculos VII e VI a.C. conheceram na Grécia foram as causas principais da alteração dessas concepções. Se antes a mulher era essencialmente a guardiã do *oikos* e a garantia da sucessão, agora ela é fundamentalmente uma boca a mais para alimentar, que se traduz também num «ventre insaciável», cujo perigo vai aumentando quanto maior for a sua fertilidade. Não é por acaso que Hesíodo recomenda a seu irmão que tenha apenas um filho⁴⁸¹.

Portanto, Pandora, construída a imagem dos deuses, é o castigo de Zeus para o homem; a narrativa de Hesíodo parece atestar uma sociedade falocêntrica, voltada a exaltação do homem. A mulher, na *Teogonia*, tem um nascimento ambíguo, não é deusa nem humana, e, por isso, deve ser colocada como perigo eminente.

2.9 A mulher na lírica arcaica

A poesia lírica grega arcaica se desenvolveu no período que vai do século VII a.C., até a primeira metade do século V a.C. O adjetivo “lírica” tem a ver com o modo de execução

⁴⁸⁰ Andrade 2001: 43.

⁴⁸¹ Rodrigues 2001: 88.

e de apreensão desse tipo de poesia na Grécia Antiga. As composições dos nove autores do chamado Cânone da poesia lírica grega arcaica, ou seja, Alcman, Safo, Alceu, Estesícoro, Íbico, Anacreonte, Simônides, Píndaro e Baquilides, foram produzidas para serem cantadas com acompanhamento de um instrumento musical, geralmente da família dos cordofones, como a lira ou a cítara. Muitas vezes essas canções eram acompanhadas de dança também. Para uma pessoa grega do período arcaico não poderia haver nada mais estranho: alguma pessoa lendo um poema em silêncio e sozinha⁴⁸².

A expressão ‘lirismo’ estaria associada à ‘mélica’, que se aproxima da palavra melodia. Os poemas eram cantados ao som da lira, daí a designação ter se tornado mais popular. A lírica podia ser entoada por uma só pessoa (lírica monódica) ou por um coro (lírica-coral). A lírica coral apresentava uma grande variedade de formas, das quais enumeramos: 1) hino (canto aos deuses); 2) péan (canto em honra de Apolo); 3) ditirambo (canto em honra de Dioniso); 4) partenéion (canto entoado por um coro de mulheres); 5) hiporquema (canto acompanhado de dança agitada); 6) prosódion (canto processional)⁴⁸³.

Na idade lírica a voz feminina também ressoou a exemplo disso temos Safo, como acima citado. Safo tinha grande sensibilidade poética e suas experiências literárias brotavam das sensações corpóreas e das relações amorosas que compartilhava tanto com homens quanto com mulheres:

There is indications to suggest that Safo was in the same political group as Alcaeus. We do not know whether she was exiled simply because she was by family a member of this group, or because her expressions of dislike of members of politically powerful families were enough to bring punishment. She may have written much more than we have evidence of in this vein, but it is unlikely: Safo was much talked about in antiquity, but never for this, so far as we know⁴⁸⁴.

O mundo habitado de Safo, por exemplo, como representado em seus poemas parece ser constituído por uma comunidade de mulheres dentro de um grupo socialmente segregado. Uma sociedade que parece separada das arenas “públicas” masculinas⁴⁸⁵.

A poesia em Safo está ao serviço da expressão de um mundo de sentimentos, desde o êxtase da paixão amorosa e da ternura da vida familiar à ironia, à revolta e à ira, mas é o amor

⁴⁸² Rocha 2012: 84-85.

⁴⁸³ Dantas 2013: 4.

⁴⁸⁴ Parker 2005: 9.

⁴⁸⁵ Greene 2005: xii.

que constitui a fonte principal da sua inspiração. Safo representa um momento da poesia lírica grega que ficou assinalado como uma etapa decisiva da construção da poesia europeia⁴⁸⁶:

Parece-me ser igual aos deuses esse homem que, sentado na tua frente, te ouve de perto falar docemente e rir de maneira encantadora, o que me faz saltar o coração no peito. Pois, quando te olho por um momento, já não sou capaz de dizer nada, a minha língua silenciosamente gela e imediatamente um fogo subtil corre sob a minha pele. Deixo, subitamente, de ver, os meus ouvidos zunem e um suor frio cobre o meu corpo, dominado por intenso tremor. Fico então mais verde do que a erva e pareço pouco distante de morrer. Mas tudo se deve suportar, porque...⁴⁸⁷.

Este poema tem sido considerado um dos textos mais famosos da poesia europeia. As traduções e imitações de que foi objecto ao longo dos séculos são incontáveis e testemunham a admiração geral por uma espécie de milagre poético, realizado no séc. VII a.C. por uma mulher nascida em Lesbos, algures no Egeu. Corpo e alma confundem-se na expressão concentrada dos sintomas agudos da paixão. A linguagem é directa; os sentimentos materializam-se sem o recurso a metáforas ou a comparações⁴⁸⁸.

À grandeza de Safo já se referia Platão, que a chamava de “a décima musa”. O próprio Aristóteles dizia que ao passo que Homero era considerado “o poeta”, Safo seria “a poeta”, “honrada pelo povo de Mytilene, apesar de ser uma mulher”⁴⁸⁹. A poesia lírica grega floresceu particularmente nos períodos arcaico e clássico, e alguns de seus praticantes, como Safo tiveram influência cultural significativa nos séculos subsequentes até os dias atuais⁴⁹⁰. Do período arcaico VII-VI a.C. Safo é o único poeta feminino existente e ainda hoje é o mais conhecido desta época⁴⁹¹.

2.10 A crítica às mulheres no fr. 7 de Semónides de Amorgos

O iambo de Semónides de Amorgos sobre as mulheres (fr. 7 *West*) não é um dos textos canónicos da poesia arcaica grega, e as suas qualidades poéticas têm merecido, não raras vezes, comentários pouco laudatórios. Trata-se, todavia, do fragmento mais extenso

⁴⁸⁶ Pulquério 2001: 156.

⁴⁸⁷ fr. 2 D. Tradução Manuel Pulquério. Cf. Pulquério 2001: 158.

⁴⁸⁸ Pulquério 2001: 159.

⁴⁸⁹ Scarinci 2006: 13.

⁴⁹⁰ Cf. Budelmann 2010.

⁴⁹¹ Rayor 1991: 1.

preservado do género que, apesar de incompleto, se oferece como um dos mais antigos e curiosos testemunhos de misoginia na literatura ocidental. A crítica às mulheres seria por certo um dos temas mais antigos da sátira popular em reuniões conviviais masculinas, mas é na poesia de Hesíodo que encontramos, pela primeira vez, na literatura grega, uma representação negativa do género feminino, sendo a mulher considerada um dos maiores males da humanidade⁴⁹², ou seja: “mal travestido de bem”⁴⁹³.

Não é de estranhar, portanto, que o texto de Hesíodo e o iambo de Semónides exibam uma série de afinidades, não só pelo facto de ambos veicularem uma perspectiva misógina idêntica, inspirada numa tradição cultural comum, mas também pelas numerosas ressonâncias textuais que a repetição de palavras, expressões e frases hesiódicas sugerem⁴⁹⁴, “Pois Zeus criou este mal maior”⁴⁹⁵. Admitindo-se como certa a influência de Hesíodo na poesia de Semónides, convirá todavia, salientar que o iambógrafo Amorguino não se limitou a repetir, no caso particular do fr. 7, qualquer uma das versões míticas utilizadas pelo poeta beócio para explicar a criação da mulher. Inspirando-se num género de narrativa diferente, por sinal de ampla difusão popular e já utilizada pela épica didáctica — a fábula —, criou uma versão significativa e funcionalmente diferente da história de Pandora⁴⁹⁶.

No iambo de Semónides, a questão primacial prende-se não com a génese da mulher — para ambos os poetas, ela era uma criação de Zeus — mas, com a origem da diversidade da sua maneira de ser, do seu carácter. Fazer derivar os vários caracteres femininos de animais diferentes revela-se como uma das características mais originais do iambo de Semónides. Baseando-se no pressuposto de que um sistema coerente de tipos possibilitava a comparação entre a natureza humana e animal (ou natural), criava-se assim um esquema de pensamento alegórico fundado na analogia que, como se sabe, era característico do mundo das fábulas de tipo esópico, uma espécie de narrativa popular muito antiga que, mesmo antes de possuir forma literária, terá influenciado a poesia iâmbica grega⁴⁹⁷:

Diferentemente deus criou o espírito da mulher
no começo. A uma, de porca de longas cerdas;
por sua casa tudo dissolvido em lama
desordenado jaz e rola pelo chão;
e ela, não lavada, em vestes sem riqueza,
em estrume sentada engorda.

⁴⁹² Brasete 2003a: 39-40.

⁴⁹³ Hesíodo, *Teogonia: a origem dos deuses* v. 585. Tradução Jaa Torrano.

⁴⁹⁴ Brasete 2003a: 40-41.

⁴⁹⁵ fr. 7 v. 115. Tradução Assunção & Brandão. Cf. Assunção & Brandão 1983: 200.

⁴⁹⁶ Brasete 2003a: 41.

⁴⁹⁷ Brasete 2003a: 41-42.

Outra deus fez de culpável raposa
mulher que tudo sabe: a ela, dos males, não
está escondido nada, nem das coisas melhores:
pois, por um lado, delas diz muitas vezes mal,
por outro, bem; mas um sentimento diferente em outras
ocasiões tem.
Outra, da cachorra; perversa, excitável
ela tudo ouvir, tudo ver quer⁴⁹⁸.

Outra, égua delicada e de longas crinas engendrou,
a qual por causa de trabalhos servis e de aflição treme toda,
e nem mesmo em mó tocariam, nem peneira
levantaria, nem merda fora de casa jogaria,
nem diante do forno — evitando a fuligem —
se sentaria; mas inevitavelmente faz o homem por ela
enamorado⁴⁹⁹.

Como se constata, Semónides de Amorgos elencou uma série de tipos de mulheres (porcas, cachorra, égua, raposa, entre outras), que se inserem dentro de uma tradição misógina que remonta a Hesíodo⁵⁰⁰.

2.11 A Tragédia na Antiguidade Grega

As mulheres na Tragédia eram uma forma de representação da sociedade e possíveis de serem vistas na pólis, como veremos a seguir:

A tragédia na antiguidade grega era um meio muito utilizado para persuadir e envolver o povo nas discussões propostas. Ela apresenta os mitos e com isso questiona os acontecimentos cotidianos:

A tragédia nasce, observa com razão Walter Nestle, quando se começa a olhar o mito com olhos de cidadão. Mas não é apenas o universo do mito que, sob esse olhar, perde sua consistência e se dissolve. No mesmo instante o mundo da cidade é submetido a questionamento e, através do debate, é contestado em seus valores fundamentais⁵⁰¹.

As tragédias procuravam encenar dramas cotidianos, mostrando e trazendo ao público “tensões entre o mito e as formas de pensamento próprias da cidade, conflitos no homem, o mundo dos valores, o universo dos deuses, caráter ambíguo e equívoco da

⁴⁹⁸ fr. 7 vv. 1-12. Tradução Assunção & Brandão. Cf. Assunção & Brandão 1983: 216.

⁴⁹⁹ fr. 7 vv. 57-63. Tradução Assunção & Brandão. Cf. Assunção & Brandão 1983: 218.

⁵⁰⁰ Silva 2016: 129.

⁵⁰¹ Vernant & Vidal-Naquet 1999: 10-11.

língua”⁵⁰². Segundo Marta Mega de Andrade: “O teatro não é um reflexo da realidade social; ele é realidade social na medida em que é a própria realidade social que o fabrica, como um de seus mais atraentes produtos”⁵⁰³. Por isso, a forma trágica traz consigo o cotidiano da *pólis*, mostrando, portanto, como os homens e mulheres daquela época se comportavam; a tragédia será utilizada neste trabalho de modo a interpretar as possibilidades femininas (*Medéia*, *Fedra*, *Antígona*) que ela representa.

A tragédia revela um confronto constante entre o tempo dos homens e dos deuses, em *Antígona*, por exemplo. As personagens fazem entrar em conflito justamente as leis feitas pelos homens e pelo divino; a tragédia traz “a revelação fulgurante do divino no próprio decurso das ações humanas”⁵⁰⁴. A tragédia coloca a sua personagem no limiar da ação, tira-a da opção de passividade, de não execução da *práxis*:

Mas a ação humana não tem em si força bastante para deixar de lado o poder dos deuses, nem autonomia bastante para conceber-se plenamente fora dele. Sem a presença e apoio deles, ela nada é; aborta ou produz frutos que não são aqueles a que visava. A ação humana é, pois uma espécie de desafio ao futuro, ao destino e a si mesma, finalmente um desafio aos deuses que, ao que se espera, estarão a seu lado. Neste jogo, do qual não é senhor, o homem corre o risco de cair na armadilha de suas próprias decisões. Para ele, os deuses são incompreensíveis⁵⁰⁵.

A observação que se segue, da qual os deuses são figuras ativas no cotidiano do homem, é de suma importância para compreensão do mundo antigo, uma vez que grande parte do desenrolar trágico é provocado pelo “desejo” de um deus. Assim, os deuses gregos estão muito perto de seus devotos. Contudo, veremos neste trabalho que mesmo tendo os deuses uma influência proeminente na narrativa, a ação do homem não o isenta de “culpa”, visto que sua ação deve ser admitida e perpassa seu Eu, sua alma, como bem veremos em *Fedra*.

2.11.1 Fedra e a imolação da alma feminina

A tragédia *Hipólito* (428 a.C., anterior à Guerra do Peloponeso, portanto), escrita por Eurípides, foi encenada na Atenas do século V a.C, tendo a mulher como uma das

⁵⁰² Vernant & Vidal-Naquet 1999: 20.

⁵⁰³ Andrade 2001: 24.

⁵⁰⁴ Vernant & Vidal-Naquet 1999: 21.

⁵⁰⁵ Vernant & Vidal-Naquet 1999: 21.

personagens principais deste enredo. Eurípides conta a história de Fedra, uma jovem aristocrata casada com Teseu, que por vingança da deusa Afrodite é acometida por um amor incontrolável pelo enteado: Hipólito. Jovem casto que cultua a deusa Ártemis, este negará os amores da madrasta e morrerá pela mão do pai, que, por causa das artimanhas de Afrodite, culpa o filho pela morte de sua mulher⁵⁰⁶. Percebe-se, na peça uma grande participação das divindades, o que não era comum nas peças de Eurípides, mas que será crucial no enredo de *Hipólito*. A estudiosa francesa Suzanne Saïd crê que a aparição das divindades é reminiscência da obra de Ésquilo. Sobre as divindades, diz ela: “são figuras de arcaísmos e parecem como traços de um sistema antigo de interpretações de fatos, dos quais o contexto mostra o seu caráter inadequado”⁵⁰⁷.

Na narrativa trágica, Fedra, sob manipulação da deusa Afrodite, se apaixona por Hipólito, que se negava a prestar honra a deusa do amor. No enredo, são perceptíveis dois discursos distintos, o de Fedra e o da Ama. Fedra, como mulher bem-nascida, por desejar Hipólito como amante, entende-se como transgressora da ordem políade; contudo, a Ama, tem uma visão totalmente diferente, compreende que Fedra fora acometida por um desejo ao qual não pode negar, pois é um desejo que advém da divindade. Essa presença da divindade lhe assegura o poder e magnitude, negado a ela no momento em que Hipólito lhe prestar honras⁵⁰⁸:

No início, Fedra apresenta-se doente por um amor próximo das modalidades do incesto, já que padece de uma paixão irracional pelo enteado Hipólito. Mas, preocupada com a sua eukleia (boa reputação), exprime o seu respeito permanente para com a aidos (vergonha, sentido de honra) e mesmo o seu medo pela punição social. Ora, precisamente porque conhece a visão ética e aristocrática da sua senhora, uma percepção fundada nesta agathe doxa (nobre crença), é a sua Ama quem compreende que a origem do transbordar de sentimentos de Fedra se deve à intervenção dos deuses⁵⁰⁹.

O amor que rege o palácio de Teseu é, no primeiro momento, a *manía* divina, ou seja, a loucura que provém da deusa e que toma conta, domina o corpo de Fedra. A tragédia divide-se em dois momentos. No primeiro, Fedra é consumida pela dor de estar amando:

Ai! Infeliz de mim! Que fiz, então?
Onde andará meu senso desgarrado?
Enlouqueci, vítima da vertigem

⁵⁰⁶ Silva 2001: 29-30.

⁵⁰⁷ Saïd 1978:135 *apud* Silva 2001: 21.

⁵⁰⁸ Silva 2007: 26-27.

⁵⁰⁹ Rivaben 2012: 94.

Mandada por um deus. Ai! Ai de mim!⁵¹⁰.

No segundo momento, Fedra “aceita” o amor, por entender que este não pode ser coibido; além disso, no diálogo entre a jovem e Hipólito surge a questão da necessidade da mulher, esta necessidade que é questionada pelo protagonista:

Ah! Zeus! Por que impões ao homem o flagelo de mau caráter chamado mulher e o mostras à luz do sol? Se desejavas propagar a raça dos mortais, não seria às mulheres que deverias dar os meios para isso”⁵¹¹.

O enredo trágico é regido pela tentativa de contenção do desejo amoroso de Fedra pelo enteado. Essa que ao final da peça acabará tendo sua alma entregue ao desejo do corpo ao aceitar que está apaixonada, a jovem, antes pura, torna-se incestuosa.

O desejo, segundo Platão, vem do corpo e não da alma; assim, quando a alma é imolada pelo desejo do corpo, não só o corpo como o espírito estarão inundados por uma “doença”. Para Platão a alma é racional e como tal não se deve deixar abater pelo irracional, o amor, ou a paixão, descomedido; a racionalidade deve superar a *pathos*, o desejo pelo outro, a “doença” proveniente da paixão. Porém, Fedra não foi capaz de conter seu desejo, assim, encoberta por uma súbita paixão, a jovem é exposta a uma “dor” que só tem fim com a sua própria morte⁵¹². A violação da alma, como dito anteriormente, se deu pela absorção dos *miasmai*. Fedra resiste à tentação de cumprir uma culpa, de sujar suas mãos, mas não consegue tirar esta contaminação de sua alma, de sua inteligência, de seu desejo⁵¹³. Partindo para um ideário socrático, tanto a alma quanto o corpo foram acometidos de uma “doença”, pois o corpo só está bem ao estabelecer um equilíbrio com a alma. Diz-se que curar a alma é um preliminar indispensável para qualquer cura do corpo⁵¹⁴. Segundo as idéias socráticas, apresentadas por Platão no *Fédon*, a morte é a separação da alma e do corpo⁵¹⁵, ou seja, é quando a alma transcende e, por consequência, se liberta da limitação corpórea.

Deste ponto de vista, podemos afirmar, baseado no diálogo acima, que a Fedra só lhe é destinada a morte, pois só o perecer pode fazer desaparecer o desejo que é inteiramente do corpo, mesmo que tenha tido influência de uma deusa, que planejou, também, a sua morte,

⁵¹⁰ Eurípides, *Hipólito* in Eurípides, *Medéia, Hipólito, As Troianas* vv. 244-247. Tradução Mario da Gama Kury.

⁵¹¹ Eurípides, *Hipólito* in Eurípides, *Medéia, Hipólito, As Troianas* vv. 654-658. Tradução Mario da Gama Kury.

⁵¹² Dodds 2002: 240.

⁵¹³ Cornelli 2010: 10.

⁵¹⁴ Robinson 2010: 70

⁵¹⁵ Platão, *Fédon* apud Araújo 2011: 122.

Fedra não sabe, mas “Afrodite planejou tudo, inclusive, a morte da rainha”⁵¹⁶. Além disso, “a rainha está insatisfeita com as suas ações, pois desejou um homem que não fosse o marido. De acordo com os raciocínios da rainha, agir e pensar estão muito próximos ou quase se equivalem”⁵¹⁷. A morte de Fedra se dá pela tentativa de fuga do plano real, no qual possui um desejo ensandecido pelo homem proibido: Hipólito. O apartamento da vida mundana é perceptível quando Fedra resolve jejuar, é por meio da ausência de alimentos que o desejo pela morte é insinuado. Desta forma, não importa qual o discurso proferido pela Ama, Fedra é quem fora escolhida como objeto de vingança da deusa, ela é a causadora da morte de Hipólito:

Do início ao fim do texto, tudo gira em torno daqueles sentimentos, Fedra foi escolhida como instrumento de vingança por Afrodite. É ela quem se apaixona e deseja um jovem que é proibido, inalcançável: Hipólito. A respeito da rainha, ela é a geradora da morte do seu objeto de desejo, mesmo que se possa acusar a nutriz (a ama) de ter sido um segundo recurso da divindade⁵¹⁸.

Fedra é a imagem da mulher que luta até a morte para conservar sua dignidade dentro da pólis. Apenas por ver-se apaixonada por Hipólito ela já se sente transgressora da ordem políade. Como mulher decidida, ela já mantém sua postura, preferindo morrer a se entregar à esta paixão proibida. Fica clara a ideia de que a mulher que se deixa levar pelo desejo do corpo, comete um ato proibido, o que acaba levando a jovem ao suicídio⁵¹⁹. As mulheres gregas deveriam ser como Fedra, negar até a morte qualquer desejo que se oponha ao bem e a ordem da *pólis*. Contudo, a cidade entrará em colapso, caos, por conta da Ama chamada de *κακῶν προμνήστριαν* “alcoviteira do mal”⁵²⁰, que conta o segredo de Fedra para Hipólito. O discurso dicotômico entre a ama e sua senhora mostra a dupla face da mulher na Antiguidade grega, de um lado, a mulher “bem-nascida” que deveria servir à casa e ao bom costume, e, do outro, a ama, escrava que podia usufruir de todo o universo externo ao *oîkos*, tendo uma visão de mundo completamente diferente de Fedra⁵²¹.

⁵¹⁶ Silva 2007: 99.

⁵¹⁷ Silva 2007: 99.

⁵¹⁸ Silva 2007: 11.

⁵¹⁹ Silva 2008: 190.

⁵²⁰ Eurípides, *Hipólito* in Eurípides, *Medéia, Hipólito, As Troianas* vv. 590-591. Tradução Mario da Gama Kury.

⁵²¹ Lessa & Souza 2009: 200.

2.11.2 Medéia: a mulher vingativa- Eurípides

A tragédia *Medéia* fora apresentada pela primeira vez na 87ª Olimpíada⁵²², em 431 a.C.; a narrativa conta que a jovem filha do rei da Cólquida, Eteu (Eetes) e neta de Hélio, o Sol,⁵²³ Medéia, jovem feiticeira, símbolo de virilidade e persuasão, casa-se com Jasão e com ele tem três filhos, os quais serão abandonados pelo pai e mortos pela mão materna. O enredo dessa trama abre lugar à discussão do casamento. No topo da consideração social e jurídica encontravam-se as *gynaikes*, que estavam formalmente casadas com um cidadão e cujos filhos eram considerados legítimos, com todos os direitos familiares e cívicos que isso implicava. O reconhecimento oficial de uma relação de matrimônio obedecia a determinadas diligências processuais, que garantiam a validade da ligação⁵²⁴.

A [mulher] que o pai ou o irmão filho do mesmo pai ou o avô paterno der em casamento (*engyan*) será esposa de acordo com a legalidade e os filhos que dela nascerem serão legítimos (*gnesioi*). Se nenhum destes existir e se ela for *epikleros*, que a tome por esposa o *kyrios* [de direito]; se este não existir, quem a sustentar tornar-se-á seu *kyrios*⁵²⁵.

Este passo ajuda a definir vários aspectos importantes do direito familiar e a elucidar a preocupação de preservar a integridade do *oikos*, mas o seu correcto entendimento depende de certas características do direito ático. Antes de mais, há que ter em conta o estatuto das mulheres (e crianças), que, legalmente, não podiam agir de forma independente. Por este motivo, havia sempre a figura de referência do *kyrios* ('senhor' ou 'responsável'). Até ao casamento, o *kyrios* era o pai da jovem; quando esta se casava, a função passaria a caber ao marido. Ora o próprio contrato de casamento obedecia a regras bem definidas. Em primeiro lugar, o *kyrios* procedia à entrega formal da pretendida ao futuro marido. A este acto chamava-se *engyesis* ou *engye*. Conforme dissemos, esse papel cabia, em princípio, ao pai da noiva, mas, caso isso não fosse possível, seria o irmão ou o avô pelo lado do pai a desempenhar tal função. A transferência (*ekdosis* 'entregà) da mulher para o novo *kyrios*, juntamente com o dote que a acompanhava, consolidava a união oficial (*gamos*) do casal e desta forma garantia que os filhos nascidos daquela relação viriam a ser considerados legítimos. Haveria, no entanto, que considerar a hipótese de estes familiares masculinos já não serem vivos ou de a mulher não ter irmãos, pelo que ela se tornava *epikleros*, isto é, herdeira universal dos bens. Neste caso, a solução passava pelo casamento com o familiar mais

⁵²² Nascimento 2007: 30.

⁵²³ Guimarães 1995: 211.

⁵²⁴ Leão 2018: 68.

⁵²⁵ Demóstenes 46.18 *apud* Leão 2018: 68.

próximo, usualmente o tio paterno. Quando esta saída não fosse viável, ela ficaria sujeita à vontade do *kyrios* que o pai lhe destinara para estas circunstâncias, regra geral por testamento. Este último, que, na prática, funcionava como um tutor, tinha as funções normais do *kyrios*: zelar pelo património, sustentar a mulher e, em chegando a altura, entregá-la em casamento segundo o procedimento normal da *engyesis*⁵²⁶.

Esta trama também abre discussão sobre as leis da cidade em relação ao estrangeiro. Delfim Leão afirma que os estrangeiros que, nos sécs. V e IV, vinham para Atenas não obteriam com facilidade o estatuto de cidadania. Para o caso de Medeia e de Jasão, as dificuldades seriam acrescidas, dado que carregavam ambos a culpa de crimes violentos como o homicídio, seja enquanto autor material seja enquanto cúmplice. Se a estes factores juntarmos a natural retracção que as *poleis* gregas tinham em conceder o direito de cidadania a estrangeiros, então somente uma situação muito excepcional poderia permitir aos dois exilados subir na escala social⁵²⁷.

A história de Medéia é inicialmente contada no poema épico *Argonáuticas*. Quando Jasão em sua jornada por encontrar o velo de ouro vai com os seus companheiros à Cólquida, para que o herói pudesse cumprir sua missão. O rei daquela região (Eteu), impôs ao herói algumas provas que só foram concluídas graças à ajuda de Medéia. Utilizando-se dos seus conhecimentos mágicos, da sua astúcia e da sua habilidade de feiticeira, Medéia, traindo seu povo, salva Jasão dos riscos aos quais o rei o colocou à prova. Em agradecimento à devoção da jovem e temendo que morresse pela mão de Eteu, o herói casa-se com ela⁵²⁸ e a leva para Hélade.

A tragédia de Eurípides começa com a notícia de que Jasão teria traído sua mulher. Logo surge o coro das mulheres de Corinto que vão em busca de Medéia para apoiá-la, mostrando-se solidárias à mulher traída. É nesse contexto que a feiticeira dá a conhecer seus planos de vingança e pede que suas companheiras guardem seu segredo. O que vemos aqui é um laço de fidelidade entre o feminino, “as coríntias estão menos próximas de sua cidade do que daquilo que as une a Medéia: a condição feminina”⁵²⁹. A solidariedade das mulheres está associada ao leito, à reprodução e ao casamento, sendo tão forte que faz não só as coríntias, apesar do lamento, não questionem a vingança de Medéia, ato que vai de encontro aos ideais da *pólis*:

⁵²⁶ Leão 2018: 69.

⁵²⁷ Leão 2018: 75.

⁵²⁸ Nascimento 2007: 23.

⁵²⁹ Andrade 2001: 63.

A solidariedade que une as estrangeiras banidas às mulheres da cidade é maior do que a ligação das coríntias com a *pólis*. Não se pergunta, em nenhum momento, sobre a decisão de Medéia: matar o rei e sua filha. O plano é um fato, lamenta-se pelo crime hediondo de matar os filhos, mas não põe em jogo a noção de justiça do ato⁵³⁰.

Jasão não vê a esposa como aquela que o ajudou em sua missão e em sua navegação, para o herói seu casamento com Medéia acontece por amor e não por dívida, sendo sua união com a princesa uma forma de proteger a sua família:

Quando aportei aqui vindo de Iolco,
trazendo só percalços na bagagem,
que sonho poderia acalentar
senão casar com a princesa, um êxule? ⁵³¹

Ainda argumentando contra Medéia, Jasão explica-lhe,
põe na cabeça, de uma vez por todas:
não foi por outra que subi ao leito, régio,
mas por querer salvar a ti
e aos dois meninos,
pai de irmãos dos filhos
de agora, príncipes, bastiões do alcácer⁵³².

É devido a traição de seu marido que a protagonista da trama, Medéia, se transforma em assassina. “Medéia afunda-se em um sofrimento, uma dor imensurável, uma angústia tão profunda que a leva ao desvario, transformando-a em assassina para concretizar sua vingança contra o esposo infiel”⁵³³. Esta é a justificativa dada para o crime que cometido posteriormente.

Apesar de a Grécia ser descrita como patrilinear⁵³⁴, o afronto ao leito torna Jasão personagem não quisto, descrito pelo pedagogo como “o pai que prefere a noiva aos filhos”⁵³⁵. O coro e a nutriz não apoiam a atitude de Jasão, permanecendo ao lado de Medéia, e logo chamam os deuses para si. Desta forma, percebe-se que a violação do casamento, por Jasão, não será ocasionada de forma pacífica. Medéia não só se vinga do marido como é absolvida de seus crimes. Era de conhecimento público que Medéia possuía conhecimento mágico, esse saber dava-lhe um estatuto perigoso; por medo de sua sabedoria mágica e tendo por pretensão afugentar os males de sua morada, o rei de Corinto a manda partir para o exílio,

⁵³⁰ Andrade 2001: 64-65.

⁵³¹ Eurípides, *Medéia* 551-554. Tradução Trajano Vieira.

⁵³² Eurípides, *Medeia* 593-597. Tradução Trajano Vieira.

⁵³³ Faria 2007:39.

⁵³⁴ As sociedades chamadas de patrilinear são aquelas cujo regime está baseado nos antepassados paterno. Cf. Pires 2000: 264-265. Além disso, uma cidade voltada ao patriarcado exaltava a virilidade de seus guerreiros. Cf. Rubarth 2014:27.

⁵³⁵ Eurípides, *Medéia* vv. 88. Tradução Trajano Vieira.

deixando claro que não era bem-vinda em sua cidade. Contudo, Medéia pede ao rei, Creonte, mais um dia para que possa arrumar suas coisas e levar seus filhos para longe de Corinto; o rei aceita seu pedido, nesse meio tempo, a feiticeira planeja sua vingança contra o marido e o rei:

Do embate, os neocasados não escapam
e o sogro, da mais grave pena. Nunca
bajularia o rei, não fora o que
arquiteto, tampouco minhas mãos
o tocariam. Quando postergou
minha expulsão, Creonte chegou ao cume
da estupidez: perdeu a chance única
de inviabilizar o que eu vislumbro.
Hei de fazer do pai, marido e filha
uma trinca sinistra, pois domino
imenso rol de vias morticidas⁵³⁶.

Para Jasão, os motivos que levam Medéia a cometer infanticídio são ínfimos, pequeno diante da morte de seus filhos: “a mágoa pela perda do leito é um motivo medíocre de reclamação”⁵³⁷. A oposição do discurso provoca um questionamento acerca da justiça. Medéia em seu ato de matar os filhos põe a culpa em Jasão, pois o ato de casar-se com outra e abandonar o lar, teria matado as crianças:

Que horror de mãe, meninos, escolhi!
O pai, um ser perverso, os vitima!
Não foi minha direita que os matou
Foi teu casório e hybris desmedida
Matar por uma cama, que ousadia!
Para a mulher, não é uma químera
Para as sensatas, é! Não tens limite
O fato de não serem te consome
Contra ti hão de ser os vingadores
Os deuses sabem quem errou primeiro⁵³⁸.

Medéia sabia exatamente o que estava fazendo, “pois, a personagem traçou racionalmente todos os detalhes de sua *timoría*⁵³⁹ (vingança), assegurando primeiramente um local seguro para exilar-se”⁵⁴⁰. Foi através da sua *métis* que Medéia tramou e arquitetou um plano contra Jasão, para afligi-lhe dor e sofrimento como castigo por ter traído o leito.

⁵³⁶ Eurípides, *Medeia*, vv. 366-376. Tradução Trajano Vieira.

⁵³⁷ Andrade 2001: 57.

⁵³⁸ Eurípides, *Medeia* 1364-1372. Tradução Trajano Vieira.

⁵³⁹ O grego τιμωρία, significa vingança, castigo, punição.

⁵⁴⁰ Faria 2007: 40.

Está traçado, amigas: mato os filhos
e apresso a fuga. Não existe um ser
- um ser somente! – que suporte ver
o braço bruto sobre os seus. Não tardo:
o fim dos dois se impõe e a mãe os mata,
Se é isso o que há de ser. Ó coração – hoplita, descumprir esse ato horrível
Se *ananke*, o imperativo, o dita? Empunha,
Mórbida mão, o gládio, e mira o triste
Umbral de tãatos! Deslembra o amor
De mãe, não te apequenes! Na jornada
Brevíssima de um dia, não te atendas
Ao fato de que deles és a origem,
Posterga tuas lágrimas! Amaste
Quem dizimas. Funesta a moira mesta⁵⁴¹.

O fato interessante é que Médeia está consciente de seu erro, “ela internalizou que tal postura está errada, embora insista em praticá-la e entre os gregos deste período essa posição não era habitual, pois a pessoa não compreendia a si própria como responsável pelo crime praticado”⁵⁴².

Esta noção de culpa individual, concebida por Medéia, não é natural dos Gregos, pois o entendimento de indivíduo estava ligado ao coletivo; a compreensão do indivíduo se dá por meio de pertencimento a um grupo:

Entre os helenos da época clássica ainda não havia se desenvolvido a noção de culpabilidade jurídica, pois o Direito ainda não havia se estruturado completamente e a sociedade estava fundamentada no pré-direito. E neste inexistia a concepção de responsabilidade criminal e culpabilidade pessoal, estas são oriundas da estruturação do Direito⁵⁴³.

O ato de matar os filhos, mesmo de forma consciente, segundo Aristóteles, não parece causar em Medéia pena, sua vingança e a dor é maior do que o ato, que no entender da protagonista, precisa ser feito, desta forma, para o filósofo a conduta de Medéia não poderia ser um ato de purificação:

De acordo com as explicações de Aristóteles, só sentimos piedade por aquele cujo sofrimento foi imerecido, ou por uma atitude tomada sem a consciência necessária para concernir o certo e o errado. É justamente nesse ponto que se encontra a “falha” humana. Porém, a Medéia de Eurípides, dona de sua

⁵⁴¹ Eurípides, *Medeia*, vv. 1236-1250. Tradução Trajano Vieira.

⁵⁴² Faria 2007:40-41.

⁵⁴³ Faria 2007:42.

própria consciência, não é capaz de produzir pena ao matar suas crianças por vontade de vingança própria⁵⁴⁴.

O entender de Aristóteles é questionável, uma vez que, Medéia, no verso “Deslembra o amor de mãe, não te apequenes!”⁵⁴⁵, vacila entre matar seus filhos e fazer o que acha que deve ser feito. No fim, podemos dizer que o amor de Medéia por Jasão a levou a cometer diversos crimes, alguns que não são descritos por Eurípides:

Traiu o seu pai, matou seu meio irmão durante a fuga com seu amado, assassinou Pélias, o usurpador do trono de Iolco, que por direito pertencia ao seu marido. Matou também o rei de Corinto e sua filha Creúsa que era sua rival, pois, Jasão abandonara sua casa e os filhos que tivera com ela (Medéia) para casar-se com Creúsa, cometendo perjúrio, pois jurara fidelidade à Medéia no templo de Hécate. E no auge de sua *hybris*, a heroína assassinara os próprios filhos com um punhal para atingir o marido em função da traição que o mesmo lhe fizera⁵⁴⁶.

Assim, através da morte dos filhos e da princesa, Medéia matará Jasão⁵⁴⁷. A heroína é uma personagem construída pelo divino e pelo humano, e coroada pelo conhecimento mágico⁵⁴⁸. É por conta da sua descendência divina que Medéia, ao final da trama, será absolvida de seus crimes, não sendo perseguida pelas Erínias⁵⁴⁹ ou pelos deuses:

E ao final do drama a heroína retoma completamente a sua ascendência divina ao fugir sem nenhuma punição aos crimes que praticara. Essa ausência do castigo ratifica a origem imortal de Medéia, visto que nos versos 1400 a 1419, o mensageiro afirma que nenhuma criatura mortal conseguiria esquivar-se das punições e que se voltaria contra ela (Medéia), os devidos castigos por seus crimes contra a princesa Creúsa e o rei da cidade. Entretanto, Medéia fugiu impunemente, inacessível a qualquer castigo humano ou divino, fuga esta auxiliada por um deus, Hélios, consolidando sua imagem de Potestade Divina⁵⁵⁰.

Eurípides dá a Medéia um perfil contrário à *pólis*, seu *status* é o de estrangeira portadora do conhecimento fármaco (*phármakon*)⁵⁵¹.

⁵⁴⁴ Silva 2011: 5.

⁵⁴⁵ Eurípides, *Medeia* 1245-1246. Tradução Trajano Vieira.

⁵⁴⁶ Faria 2007: 14.

⁵⁴⁷ Loraux 1988: 98-99.

⁵⁴⁸ Cairus 2005: 2.

⁵⁴⁹ As Erínias são divindades que caçam aqueles que cometem crime de sangue, ou seja, matam sua própria estirpe.

⁵⁵⁰ Faria 2007:6-7.

⁵⁵¹ Eurípides, *Medeia* vv.384-385. Trajano Vieira.

A paixão da feiticeira está acima das normas do *oïkos*, acima da sua existência e mesmo da sua prole. A personagem Medéia por ser colocada como o símbolo da alteridade, estando fora do ambiente *políade*, tem por possibilidade trazer ao palco uma discussão acerca do estatuto feminino e masculino dentro da *pólis*⁵⁵².

2.11.3 Antígona- Sófocles

O tragediógrafo Sófocles nasceu por volta de 497-496 a.C., na cidade de Colono, nas mediações de Atenas, erudito, o poeta, não foi alheio à vida pública e política da *pólis*; pelo contrário, foi tesoureiro dos fundos da Confederação Marítima (443 a.C.) da cidade e exerceu o cargo de estrategista no mínimo duas vezes. Sua obra *Antígona*, da qual vamos falar adiante, é a prova de que seu discurso tinha um forte cunho político⁵⁵³. Em sua época, Sófocles vivenciava a estruturação social da *pólis*, e com ela a problematização das leis. As leis poderiam atender à determinação de um só homem, que a impunha de forma tirânica, ou aos deuses, seres supremos que interagem com o social:

Seguido pelas divergências entre a antiga aristocracia gentílica e os cidadãos da *pólis*, que posteriormente se tornariam a nova aristocracia, diferenciada por homens que buscavam a participação no seio da política nascente, ao invés de serem guiados pelos desígnios dos deuses⁵⁵⁴.

Sófocles foi o tragediógrafo que teve o maior número de vitórias nos concursos dramáticos atenienses, “venceu os concursos 18 ou 24 vezes, e nunca obteve menos que o segundo lugar”⁵⁵⁵:

Sófocles foi considerado, pelo efeito cênico que produziu, o melhor entre os tragediógrafos. Inclusive pela técnica e inteligência que lhe garantia uma habilidade didático-educativa na elaboração-apresentação de suas peças. Isto se dá porque as personagens de Sófocles não são construídas a partir de rigidez imóvel⁵⁵⁶.

⁵⁵² Eurípides, *Medéia* vv. 230-251. Tradução Trajano Vieira.

⁵⁵³ Rocha 2009: 1-2.

⁵⁵⁴ Rocha 2009: 4.

⁵⁵⁵ Alves 2012: 75.

⁵⁵⁶ Pirateli 2009: 2.

A tragédia de Sófocles tinha por característica refletir sobre a vida cotidiana. Essa caracterização da tragédia dada por Sófocles fora tão marcante que chegou até a mudar a estruturação da escrita trágica:

Alguns eruditos sustentam que foi com Sófocles que a tragédia grega atingiu a perfeição, pois ele aumentou os diálogos entre as personagens, diminuiu as falas do coro, inseriu um terceiro ator em cena, oferecendo mais dinamismo em suas criações, e elaborou enredos mais complexos que os normalmente encenados na época⁵⁵⁷.

A narrativa de *Antígona* caracteriza bem a tragédia sofocliana, na qual há uma complexa reflexão acerca do cotidiano em que se vivia. *Antígona* foi encenada pela primeira vez em 441 a.C. Na peça, o tragediógrafo discute a passagem da tirania para a democracia a partir de densos discursos proferidos por suas personagens. Podemos identificar na narrativa de *Antígona* uma origem fundamentada no miasma do incesto, uma vez que a moça é apresentada, junto a seus irmãos, como fruto da relação entre Jocasta e Édipo, mãe e filho:

Na intenção de descobrir o assassino que seria o culpado pelas mazelas, Édipo se depara com um crime que ele mesmo cometeu. Se não bastasse, descobre ainda que havia matado seu pai, Laio, e casado com a própria mãe, Jocasta, que ao descobrir do infortúnio, se dá conta do casamento incestuoso e enforca-se. Do incesto ainda foram gerados filhos que também passariam a carregar a desdita do *génos* de Édipo⁵⁵⁸.

José Trindade Santos divide a tragédia em cinco episódios bem definidos:

O 1.º episódio (162-329) apresenta o conflito, mais cômico que trágico, entre Creonte e o guarda, do qual resulta a captura de Antígona. O 3.º é constituído pelo conflito entre Hémon e Creonte, em que aquele toma o partido de Antígona, denunciando a *hybris* do pai (631-780). O conflito do 4.º episódio coroa o do 2.º e é constituído pelo lamento de Antígona, entrecortado pelas invectivas de Creonte e os comentários dúbios do coro (806-943). O do 5.º e último episódio opõe Creonte a Tirésias, e é conducente à capitulação do tirano perante as exortações do Coro (989-1114). O êxodo (1155-353) evidencia a extensão das consequências dos erros de Creonte, mostrando a sua reacção à morte do filho e da mulher⁵⁵⁹.

Os irmãos de Antígona, Polínicos e Etéocles, dividiram o reino de Tebas, alternando a liderança entre si. Quando findou o reinado de Etéocles, esse se negou a passar o trono para o irmão. A briga entre os dois irmãos nos é contada por Ésquilo em *Sete contra Tebas*, a

⁵⁵⁷ Alves 2012: 75.

⁵⁵⁸ Rocha 2009: 5.

⁵⁵⁹ Santos 1995: 115-116.

tragédia descreve a batalha entre Tebas (Etéocles) e os Argos (Polinice), filhos do parricídio e o do incesto, os irmãos da linhagem Labdácidas são nascidos do *miasma* e, por isso, já tem seu destino condenado.⁵⁶⁰ Assim, no duelo pelo trono os dois acabam morrendo⁵⁶¹. Etéocles foi enterrado como mandava a tradição grega, mas, a Polinices foi negada as honras da sepultura:

Pudera! O rei não ordenou o enterro
de um só dos nossos dois irmãos? Etéocles
faz jus ao que prescreve o rito, e as honras
do pós-morte recebe na clausura
subtérrea. Já o pobre Polínices
não será sepultado (esse é o boato),
não será lamentado, mas, sem tumba,
sem lágrima, os abutres abucanham
o tesouro dulcíssimo ao estômago!
Contrário a ti e a mim, sim! contra mim
o generoso rei detalhará
em carne e osso o que promulga aos cadmos
que o ignorem. A punição comprova
o quanto o caso é grave, pois o povo
arroja no revel pedras mortíferas
em plena urbe. Logo terás chance
de revelar se, saindo aos genitores,
és nobre, ou má, gerada por notáveis!
Se o caso é esse, como eu poderia
Atar ou desatar o nó, Antígone!
Compartilhando um plano com tua irmã!
O que planejas colocar em prática?
Auxilia esta mão a erguer o morto!
Não existe um decreto impeditivo?
É meu e teu irmão, mesmo que eu negues.
Ninguém dirá que um dia eu desdenhei⁵⁶².

Por conta do decreto do tirano Creonte, Antígona entra em confronto com o rei. Como veremos a justificativa a seguir, Creonte vê Polinices como inimigo da cidade, e pauta-se nessa justificativa para decretar a ordem do não sepultamento:

Tens a prerrogativa, Meneceu,
de agir ao bel prazer com quem é pró
ou contra a pólis, pois dominas todo
dispositivo sobre morto ou vivo
Tornai-vos paladinos do que fala.
Essa missão condiz com gente jovem.
Olheiros tomam conta do cadáver.

⁵⁶⁰ Salvador 2013: 98.

⁵⁶¹ Ésquilo, *Sete contra Tebas* vv. 850- 854. Tradução Marcus Mota.

⁵⁶² Sófocles, *Antígona*, vv. 21-46. Tradução Trajano Vieira.

Devemos nos curvar a outra exigência
 Ficai distantes de quem não se fia!
 Ninguém é morto de buscar a morte.
 Seria sua mercê, mas muitas vezes
 o lucro ilude o homem e o arruína.
 Não vou dizer que a pressa fez-me arfar,
 alçando pés ligeiros. Pensamentos,
 aos borbotões, travavam-me. Girava
 em círculo, retrocedia; dava
 ouvido ao que me aconselhava o íntimo:
 “És tolo? Afoito corres para o açoite?
 Paraste, bronco? E se outro antecipasse
 com a notícia? Vês o teu problema?”
 Ensimismado, retardava os passos,
 E a rota breve à frente delongava-se,
 Venceu-me a voz de que escutava: “Vai”,
 E se dizer é de somenos, digo-o,
 Agarrando-me à esperança: a moira
 Só me destine o que me for cabível!
 Por qual motivo vens pisando em ovos?
 Começo pelo que me diz respeito:
 Não vi nem sei quem foi que fez. Injusto
 Serás, se me imputares corretivo.
 Envolve em cortina de fumaça
 O que vês claro?⁵⁶³

Antígona, indo de encontro às ordens que lhe impôs Creonte, tentará sepultar o irmão; mas é detida pelos guardas do rei e levada para ser interrogada pelo soberano. Após o interrogatório, a jovem é posta em uma gruta com pouca água e comida, para que ali possa perecer. A grande questão que abordada na tragédia *Antígona* é o discurso deferidos pela protagonista e o rei Creonte:

Não te avexa pensar avessa aos outros?
 Não me envergonha honrar um consanguíneo.
 Não era irmão o morto antagonista?
 Irmão do mesmo pai e mesma mãe.
 Louvas alguém que o outro irmão odiava?
 Quem foi que disse? O corpo de um difunto?
 Exato! Se honras igualmente um ímpio!
 Mas o morto era fâmulos ou meu mano?
 Arrasa-urbe, contra um paladino.
 Também merecedor dos ritos do Hades.
 Ao vil não cabe o lote do homem íntegro
 E isso tem algum valor nos inferos?
 Nem morto, um inimigo vira amigo.
 Fui feita para o amor, não para intriga.
 Queres amar? Pois ames nos baixios?
 Mulher não mandará comigo vivo! [...]
 Ei!, psiu!, falo contigo mesma, víbora

⁵⁶³ Sófocles, *Antígona* vv. 211-242. Tradução Trajano Vieira.

que me sugava o sangue na surdina.
E o tolo aqui não via que nutria
A dupla usurpa-trono! Vai! Confirma:
A ajudaste ou dirás “não é comigo”?
Se ela consente que eu assuma a
co-autoria do que foi feito, inculpo-me. [...]
Mas, vendo como sofres, não reluto
Em navegar contigo na amargura⁵⁶⁴.

É ao sepultar Polinices que Antígona entra em confronto com a ordem vigente. O discurso de Antígona é o que coloca a personagem no centro da trama, defendendo uma posição do mundo divino e contrariando o algoz Creonte que defenderá a lei dos homens, justificado pelo o que é melhor para pátria:

[...] desejoso de atear o fogaréu
e de ferir a ferro a terra ancestre
e os numes tutelares, desejoso
ademaís de sorver o sangue irmão
e encabeçar tebanos subjugados,
não obterá exéquias, Proibido
chorar por ele! A céu aberto, informe,
aves e cães degustam a sua carne.
Os sórdidos jamais receberão
de mim as regalias de um honesto
quem nutre pela urbe amor, merece
O meu louvor na vida e no pós-morte⁵⁶⁵.

O conflito que se estende à trama é inteiramente plausível em uma *pólis* dividida entre as leis dos homens e dos deuses. Para Sócrates, as leis políades deveriam ser respeitadas ainda que fossem injustas; assim, ao pôr em conflito esses dois aspectos, um não deve se sobrepor ao outro. Acerca dos discursos proferidos pelas duas personagens, vale ressaltar que a divergência não está na oposição religioso e político, mas em dois tipos de religiosidade:

De um lado, uma religião familiar, puramente privada, limitada ao círculo estreito dos parentes próximos, os *phíloi*, centrada no familiar e nos mortos - de outro, uma religião pública onde os deuses tutelares da cidade tendem finalmente a confundir-se com os valores supremos do Estado⁵⁶⁶.

A protagonista torna-se heroína e sua morte será lembrada na *pólis*. Mas a morte de Antígona poderia ser entendida como a representação da sobreposição da nova ideologia

⁵⁶⁴ Sófocles, *Antígone* vv. 510-542. Tradução Trajano Vieira.

⁵⁶⁵ Sófocles, *Antígone* vv. 199-210. Tradução Trajano Vieira.

⁵⁶⁶ Vernant & Vidal-Naquet 1999: 18.

políade, na qual os homens estavam à frente das leis dos deuses. Afinal, o próprio Sófocles se mostra conivente com tal ideal:

A leitura das tragédias de Sófocles não pode deixar escapar a observação dos resquícios da velha sociedade que ainda estavam presentes, porém, deve se voltar para as reflexões que exibem o homem enquanto organizador de seus interesses e atitudes perante o quadro que se ensaiava. O autor não era incrédulo das antigas tradições, mas estava carregado do sentimento que brotava no solo grego⁵⁶⁷.

Vale aqui ressaltar que as figuras femininas que aparecem na peça, *Antígona* e *Ismene*, são de suma importância para ensinar aos espectadores o que é permitido a mulher dentro da sociedade. Antígona simboliza a transgressão e a imposição feminina: Antígona - “temos que lembrar, primeiro, que nascemos mulheres, não podemos competir com os homens; segundo, que somos todos dominados pelos que detêm a força e temos que obedecer às leis, não apenas isso, mas em coisas bem mais humilhantes”⁵⁶⁸. Enquanto, Ismene faz o contraponto, representando a mulher que se cala diante da sociedade, tendo como justificativa o ser mulher. Esse dúbio aspecto do feminino na peça de Sófocles é demarcado por Jeane Felix da Silva:

As figuras femininas da peça são: Antígona e Ismene. Uma representa o comportamento permitido às mulheres na época, baseado na obediência e na submissão, e a outra, representa uma ruptura deste modelo, contrariando as normas e obedecendo aquilo que entendia como o mais correto. Enquanto *Antígona* representa a transgressão às características socialmente valorizadas (e atribuídas) nas mulheres (características femininas), Ismene é a representação destas⁵⁶⁹.

O autor não era incrédulo das antigas tradições, mas estava carregado do sentimento que brotava no solo grego⁵⁷⁰. Em Sófocles, dependendo do ângulo do seu discurso, houve a participação ativa da mulher ou não. Na vida dos heróis eram os deuses que agiam. Por isso, percebe-se nas suas tragédias a representação de um tipo equilíbrio.

⁵⁶⁷ Rocha 2009: 6.

⁵⁶⁸ Sófocles 2002: 8 *apud* Silva 2004: 23.

⁵⁶⁹ Silva 2004:23.

⁵⁷⁰ Rocha & Souza 2009: 4.

2.11.4 Entre Clitemnestra e Cassandra: Agamêmnon e a transgressão feminina- Ésquilo

No V século em Atenas foi elaborado um padrão de arquétipo feminino, no qual as instruções para este modelo de mulher foram todas elaboradas a partir do masculino. Esta temática era debatida e demonstrada à sociedade através das tragédias gregas.

Desta forma, há uma compreensão que as peças de Ésquilo mediante as suas personagens femininas demonstram uma certa inquietação da sociedade na construção do indivíduo masculino sobre a mulher. É nessa compreensão que se erguem indagações acerca de como os homens desta época forjaram o padrão de conduta ideal para a mulher de forma que correspondesse os seus desejos. Esses ensinamentos deveriam ser passados de geração a geração, por isso uma das maneiras mais inteligentes de levar em frente essas instruções foi através das tragédias.

Antes de mais nada é preciso situar o contexto histórico do qual Ésquilo participava. Vivenciando “o fim da tirania, a instituição da democracia por meio das reformas de Clístenes, as Guerras Médicas, a redução das atribuições dos Areópagos e os primeiros anos de ascensão política de Péricles”⁵⁷¹, as obras do dramaturgo encontram-se recheadas por seu contexto histórico. E não podia ser diferente, Ésquilo não só vivenciou o período das Guerras Médicas como lutou por sua pátria em Maratona e Salamina⁵⁷². Supõe-se, que a trilogia da *Orestéia* poderia ser associada a reforma de Efialtes que em 462 a.C. e retirou o poder político dos Areópagos. Contudo, mesmo havendo esta associação, entre contexto e obra, não se sabe ao certo o posicionamento de Ésquilo quanto à institucionalização da *pólis* democrática.

Porém, o discurso trágico, traz outras discussões da qual Ésquilo se apropria. Acredita-se que, ao trazer modelos de transgressão do feminino grego, o dramaturgo pretende demonstrar e criticar as falhas do sistema políade, atendo-se para a importância de dominar e conter os levantes e transgressões femininas. Ésquilo mostra o quão uma mulher pode ser perigosa, valendo-se de sua inteligência e perspicaz, a exemplo de Clitemnestra e Cassandra.

Agamêmnon é a primeira tragédia de Ésquilo que corresponde a trilogia de *Orestéia*, encenada em 458 a.C., a história narrada nessa tragédia é a volta do rei argivo, Agamêmnon, a sua terra natal, onde a esposa, Clitemnestra o espera embebida por vingança. O rei havia batalhado em Tróia e voltará com suas naus, em seu domínio trazia a jovem estrangeira Cassandra, a quem foi lhe dada como concubina, a moça era a filha de Príamo, rei de Tróia, e

⁵⁷¹ Silva 2011: 24.

⁵⁷² Romilly 2008: 53.

Hécuba. A jovem havia recebido de Apolo a dádiva da profecia, o deus se encantará por ela, mas não teve seu amor correspondido, por conta disso, lança sobre a jovem uma maldição: suas profecias seriam desacreditadas por todos. Assim, mesmo alertando a respeito da guerra troiana, do cavalo de madeira grego ou da morte de Agamêmnon, a moça não fora ouvida⁵⁷³.

A tragédia mostra não só o retorno do rei, Agamêmnon, a Argos, após o fim da famosa guerra de Tróia, mas o reencontro dele com a sua cidade, representada pelo coro, e com sua rainha, Clitemnestra. A rainha, machucada pela decisão do marido, de dar a filha Ifigênia em sacrifício aos deuses, para ganhar a guerra de Tróia, clama por vingança, esta que será conjecturada junto a seu amante, Egisto. Dissimulada, a rainha argiva recebe seu marido com muitas honrarias, dignas de um deus, caminhando sobre um tapete púrpureo⁵⁷⁴, o rei, será ludibriado e levado à morte⁵⁷⁵. “Clitemnestra o trata com a devida doçura que é esperada ser relegada ao animal até o momento exato de sua morte”⁵⁷⁶. O ambiente trágico parece apontar para o fim de Agamêmnon, este que parece consentir com sua morte.

Dois diálogos nos chamam muito a atenção ao ler a tragédia Agamêmnon, no momento em que a rainha e o coro se confrontam, nos é mostrado dois pontos de vista divergentes:

O ponto de vista da rainha, que age como se fosse Basileu, usa a palavra, a argumentação, pheitó e toma decisões. O outro, o do coro, mostra a atitude da cidade diante de uma mulher, que a partir de seu ponto de vista é considerada viril e revela como ela deve ser, ao mesmo tempo em que reafirma a ação masculina do cidadão, isto é, ser aquele que “age”⁵⁷⁷.

O coro faz o papel da cidade, como tal, rebate e repele os feitos transgressores de Clitemnestra, suas falas giram em torno do que a cidade espera da esposa do rei, mostrando de forma clara como os cidadãos vêem a mulher do século V a.C. Além disto, o momento de confronto entre a rainha e o coro é um momento decisivo para a tomada de decisão e a projeção dos planos seguintes, além de justificá-los, mostrando para a platéia os motivos que levaram a rainha a matar Agamêmnon e Cassandra. Equiparando o rei morto ao sacrifício do tipo *Bouphonia*, rituais sanguinolentos que não são vistos ou representados por imagens, admite-se que o próprio animal tenha se matado,

⁵⁷³ Ésquilo, *Orestéia I: Agamêmnon* vv. 1208 – 1302. Tradução Jaa Torrano.

⁵⁷⁴ Ao trazer a cor da tapeçaria, Ésquilo faz “uma metáfora do destino de Agamêmnon”, o rei representa o boi caminhando para o abate, para ser sacrificado.

⁵⁷⁵ Silva 2015: 11-12.

⁵⁷⁶ Silva 2015: 12.

⁵⁷⁷ Silva 2016: 6.

assim, como as imagens do sacrifício nos vasos não mostram a execução da vítima, a cena da morte de Agamêmnon, a cena de seu sacrifício, não poderia ser encenada. Não se representa a cena do assassinio do *hiereion*, pois não se admite que alguém tenha matado o animal. O próprio animal é quem causou sua morte ao tocar as sementes e assim tomar a iniciativa, ou ao assentir com a cabeça ao ser tocado pela água aspergida. Portanto, o único momento representável é aquele onde os animais têm a iniciativa e assim causam sua morte, no caso de Agamêmnon, o caminhar calmamente em direção ao local do sacrifício e o seu consentimento ao tocar a água do banho⁵⁷⁸.

Esse poder que é conquistado por Clitemnestra é um traço de apoderar-se do lado entendido como masculino, as mulheres não eram destinadas a participar da esfera sacrificial, ainda menos do abate. Elas estavam, assim, desqualificadas para manusear os instrumentos do sacrifício, o *mageiros* (açougueiro-sacrificador-cozinheiro) é sempre relacionado a figura de um homem⁵⁷⁹. Essa restrição sacrificial é contraposta por Mathew Dillon, segundo o pesquisador, em algumas cidades gregas era possível ver mulheres sacrificando leitões em honra a Deméter, ou pequenos animais em sacrifícios privados⁵⁸⁰.

O discurso trazido pela rainha para justificar seu ato, está na infidelidade do marido e na humilhação de ter que dividir o mesmo teto com a amante dele, Cassandra. “A mulher infiel exigia fidelidade de seu esposo, o que além de ser contraditório soa estranho ao vir tal reivindicação de uma mulher, já que não era ilícito aos homens casados manter relações extraconjugais”⁵⁸¹. Tal reprovação da fidelidade remonta a uma tomada do estatuto de masculinidade pela rainha.

2.11.5 Cassandra e a profecia cumprida

O papel que é dado a Cassandra é de suma importância, pois nele há uma transformação da personagem, que de virgem passa a ser concubina (*pallaké*):

De jovem virgem (*koré*) e bem-nascida à profetisa de Apolo. De princesa troiana à concubina e escrava (*doúlon*) de Agamêmnom. De *pallaké* do chefe Atreu ela foi reduzida à mendiga faminta (*ptochós/limothés*) e chegou, segundo o poeta Ésquilo, a ser a segunda esposa (*gyné*) de Agamêmnom⁵⁸². [...] E esta estrangeira⁵⁸³, (*xéne*)⁵⁸⁴.

⁵⁷⁸ Silva 2016: 12.

⁵⁷⁹ Detienne 1989: 143 *apud* Silva 2015: 12.

⁵⁸⁰ Dillon 2008: 245 *apud* Silva 2015: 13.

⁵⁸¹ Silva 2011: 97.

⁵⁸² Lima 2006: 29-30 *apud* Silva 2009: 9.

⁵⁸³ Ésquilo, *Orestéia I: Agamêmnom* vv. 950. Tradução Jaa Torrano

⁵⁸⁴ Lima 2006: 29-30 *apud* Silva 2009: 9.

Clitemnestra e o próprio coro de cidadãos classifica a jovem como um ser selvagem, atribui-lhe características de cão: “Parece a hóspida sagaz como cão, fareja morticínios que desvelará”⁵⁸⁵. Ao se manter calma diante da profecia que lhe indicava a própria morte, Cassandra assume duas características típicas do masculino: a racionalidade e a virilidade. A rainha, segundo Alexandre Lima, assassina Cassandra por temer que ela ameace seu poder. A morte de Cassandra a dádiva ligada por Apolo. Pois, como dito anteriormente, a jovem troiana era devota de Apolo que apaixonado concedeu-lhe o dom da adivinhação, mas, a moça nega-se a dormir com a divindade, por esse motivo, o deus lança sobre ela uma maldição. Assim, a morte da jovem “pode ser vista como uma resposta a *hybris* cometida pelo ludibriar o deus”⁵⁸⁶. Cassandra, ao chegar a Argos já não é mais uma virgem bem-nascida filha de um rei, mas a escrava concubina de Agamêmnon a quem o destino não deixará de punir. A jovem já sabia a que estava destinada, na tragédia ela está a todo tempo tomada pelo transe ritual, no qual vislumbra seu destino e do rei de Argos, assim como ele, Cassandra será tratada como sacrifício, sendo levada para o abate⁵⁸⁷.

Cassandra pode parecer tola num primeiro momento, ao se lamentar, clama por justiça, ou espalhar suas profecias sem que a reconheçam, mas utiliza-se deste lamento, característica própria do feminino, como forma de se contrapor a figura de Clitemnestra e alcançar sua vingança:

Seus lamentos estão cheios de maus augúrios e por isso sua fala é potencialmente perigosa. O coro consciente de tal perigo a repreende mais de uma vez, advertindo-lhe a ter na boca presságios mais benignos. Cassandra utiliza-se do lamento como uma forma de expressar publicamente sua posição ante Clitemnestra, o que não poderia ter feito de outro modo⁵⁸⁸.

Cassandra tem que lidar com a persuasão de Clitemnestra, atacando-a através do silêncio, ao silenciar se a concubina atinge a rival no que mais lhe é conveniente: a fala. “Ao responder as solicitações de Clitemnestra com silêncio ela acaba por lhe arrancar o controle da situação. Deste modo, Cassandra emprega o silêncio - elemento que faz parte do *habitus* do grupo feminino das mulheres bem-nascidas - para minar a autoridade da soberana”⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ Ésquilo, *Orestéia I: Agamêmnon* vv. 1093-1094. Tradução Jaa Torrano.

⁵⁸⁶ Silva 2011: 35.

⁵⁸⁷ Silva 2011: 35.

⁵⁸⁸ Silva 2013: 52.

⁵⁸⁹ Silva 2013: 53.

Portanto, podemos dizer que Cassandra emprega elementos do próprio feminino para sair desse lugar de submissão que se encontra quando diante da rainha de Argos, o não sair do lugar do feminino para buscar a transgressão não evoca a soberania políade na qual a mulher pertence ao oikos, a casa, mas somente que é possível a mulher utiliza-se dos próprios artifícios que lhes são atribuídos para subverter a ordem dada.

2.12 A comédia na Antiguidade

Entre os inúmeros documentos que sobreviveram ao tempo, as comédias ocupam um lugar de destaque, junto à tragédia; elas tratavam das vivências cotidianas da sociedade grega de forma irônica e cômica⁵⁹⁰. Aristófanes (447 a.C.-385 a.C.) é um dos maiores representantes do gênero cômico na Grécia. Escreveu no período em que as cidades gregas, Atenas e Esparta, entraram no conflito chamado Guerra do Peloponeso.

Para Francisco de Oliveira, o drama, tanto quanto o trágico, traz como característica a didática, tendo uma função pedagógica e cívica:

Que o teatro e o dramaturgo cumpriam uma função pedagógica e cívica, é o que transparece de dois factos que vou referir. Primeiro: o agon entre os trágicos, nas Rãs de Aristófanes, não se resolve a nível de técnica dramática ou de qualidade literária, mas através de uma decisão final, aceite tanto por Ésquilo como por Eurípides, baseada na utilidade do poeta cômico e na sua capacidade de dar conselhos à cidade. De resto, Aristófanes reclama, nas suas obras, essa exacta missão pedagógica, a qual se pode facilmente rastrear através da recorrência do verbo διδάσκειν. Segundo: ao recusar a literatura dramática na sua cidade ideal, Platão esteia-se em critérios educativos, morais e epistemológicos, não em critérios literários. E, respondendo à letra, Aristóteles afirmará que as artes de imitação, nas quais também o drama se inclui, são uma fonte de conhecimento e prazer⁵⁹¹.

Contudo, Aristóteles entende que a comédia não trata de assuntos valorosos e não possui força didática, sendo ineficaz sobre os espectadores, tratando-a como forma de expressão inferior. Desta forma, a comédia é, para o filósofo, a “imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda a espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo”⁵⁹². Já a tragédia, essa seria a imitação de um caráter elevado⁵⁹³.

⁵⁹⁰ Hunter 1985: 137 *apud* Oliveira 1993: 69.

⁵⁹¹ Oliveira 1993: 70.

⁵⁹² Matos 2008: 18.

⁵⁹³ Aristóteles, *Poética* II, v. 9. Tradução Baby Abrão.

2.13 *Lisístrata*, e a greve ao sexo

Em *Lisístrata*, peça de 411 a.C., as mulheres se reúnem em torno da liderança de Lisístrata com a justificativa de encontrarem uma forma de acabar com a guerra entre os Gregos. Por conta da guerra imposta, os homens eram afastados de sua família, pois passavam meses em expedições militares. Para se livrar da guerra e restaurar a boa convivência entre as partes, vejamos abaixo:

A protagonista aristofânica arquiteta e põe em execução dois planos: um político, a tomada da acrópole ateniense pelas mulheres mais velhas da cidade, e o plano sexual para toda a Grécia. A greve de sexo é restrita às mulheres casadas e, paradoxalmente, não se consideram outras possibilidades de satisfação sexual por parte dos homens: cortesãs, viúvas de guerra, escravas, rapazes e nem mesmo a masturbação⁵⁹⁴.

A comédia de Aristófanes chama a nossa atenção para o empoderamento feminino que, ao tramar o fim da guerra do Peloponeso, resolve se unir e fazer a greve de sexo. Assim, “*Lisístrata* tem sido muitas vezes vista como uma demonstração da solidariedade feminina e das realidades particulares à guerra, à paz e aos conflitos dos sexos; claramente alterando estereótipos determinados de sexo e gênero”⁵⁹⁵.

Em *Lisístrata*, o caráter cômico está destacado na ambiguidade do termo “mulheres do povo” e na inversão dos valores e dos papéis. Mérito, audácia, sabedoria, patriotismo e prudência, essas características eram próprias aos cidadãos do sexo masculino. Na inversão dos papéis, esses elementos passam a ser designados como um elogio às mulheres. A guerra então passa a ser assunto feminino, desta forma, apesar de ser estreita a inserção da mulher na instituição política, surge na narrativa e na ação das mulheres a possibilidade de cidadania feminina:

Vocês não estão com saudade dos pais de seus filhos
que estão servindo exército? Pois eu bem sei que
todas vocês têm o marido longe de casa.
Ao menos o meu marido, pobre de mim, está a cinco meses
na Trácia, vigiando Eucrates.
E o meu está à sete meses completos em Pilos
E o meu, se alguma vez deixava o seu pelotão,
com o escudo debaixo do braço voltava voando estrada afora.
E nem a centelha de um amante nos resta.

⁵⁹⁴ Pompeu 2012: 240.

⁵⁹⁵ Lessa 2001: 143.

Desde que os milésimos nos traíram,
não vi mais nenhum consolo de oito dedos,
que nos trazia um conforto de couro.
Vocês gostariam então, se eu descobrisse um meio,
de, comigo, por fim à guerra?
Pelas duas deusas,
pode contar comigo, mesmo se eu tiver que empenhar
esta roupa aqui e beber até a última moeda.
Pode contar comigo também, mesmo que eu pareça um linguado
ao doar parte de mim, cortando-me ao meio.
Também eu seria capaz de subir até o topo do Tegeto
se de lá avistasse a paz.
Vou dizer, pois já não preciso esconder o plano
Mulheres, se estamos dispostas
a forçar nossos maridos a firmar a paz,
e preciso nos abstermos...
Do quê? Diga.
Vocês farão então?
Faremos, ainda que seja preciso morrer.
Então, é preciso que nos abstenhamos da rola.
Por que vocês me dão as costas? Aonde vão?
E vocês, por que estão amoadas e fazem que não com a cabeça?
Por que perderam a cor? Por que uma lágrima se esvai?
Farão ou não farão? O que pretende?⁵⁹⁶

Então, o feminino se une por meio da solidariedade de gênero, “que implica no diálogo, na troca de idéias entre mulheres, e não no silêncio”⁵⁹⁷. Entretanto, rapidamente as mulheres vacilam ao ouvirem de Lisístrata a proposta da greve de sexo, mas logo vêem no contexto uma oportunidade para que a guerra seja cessada. Mas não será só a greve de sexo quem fará parte deste contexto. Como dito anteriormente, as mulheres vão além, elas invadem e tomam o comando da Acrópole, parte mais alta da cidade, dedicada ao deus da cidade, como Atena, no caso de Atenas:

Mas também isso está bem preparado,
Pois hoje tomaremos a Acrópole.
Cabe às mais velhas fazer o seguinte:
Enquanto nós combinamos nossa parte,
Elas, aparentando sacrificar, tomarão a Acrópole⁵⁹⁸.

As mulheres das mais variadas culturas têm um objetivo comum. Trata-se do que Fábio de Souza Lessa chama de “rede social”: “um grupo no qual cada pessoa está, de alguma maneira, em contato com um número de pessoas, algumas das quais estão diretamente em

⁵⁹⁶ Aristófanes, *Lisístrata* vv. 99-128. Tradução Adriane da Silva Duarte.

⁵⁹⁷ Andrade 2001: 69.

⁵⁹⁸ Aristófanes, *Lisístrata* vv. 175-179. Tradução Adriane da Silva Duarte.

contato entre si enquanto outras não”⁵⁹⁹. Portanto, o que se vê na comédia de Aristófanés é a formação de uma rede social feminina que atua diretamente na sociedade.

2.14 O contraponto da regra: Espartanas *versus* Atenienses

Como muitos dos documentos antigos se referem à cidade de Atenas, a região grega acabou por ser generalizada. Contudo, a região da Grécia Antiga é bastante diversificada e não deve ser tratada de forma homogênea. A prova disso é a disparidade encontrada entre a sociedade de Atenas e Esparta. Atenas, pela diferença de conduta, de ideal e de governo, é a principal opositora de Esparta. A primeira, localizada na Ática, se estruturou enquanto Democracia⁶⁰⁰; a segunda é regida pela oligarquia, estando situada na península do Peloponeso, surgiu a partir do sinecismo das tribos dórias, no século IX a.C. e seu maior destaque está no meio militar. Seus cidadãos eram soldados, hoplitas, não buscavam a glória individual, como no caso dos heróis atenienses⁶⁰¹.

Enquanto os Atenienses são geridos pelo espírito do heróico⁶⁰², no qual a virtude está ligada ao ato individual do herói, Esparta é regida pela resistência militar. Assim, enquanto no primeiro caso, temos os heróis individuais, no segundo teremos uma educação militar voltada para o coletivo, “a educação não terá por finalidade selecionar heróis, mas formar uma cidade inteira de heróis, de soldados prontos a devotar-se à pátria”⁶⁰³. Até mesmo as mulheres espartanas deveriam cuidar do seu físico, serem fortes e vis, enquanto a criança espartana devia ser reconhecida por seu pai e ter sua vida julgada por uma comissão especial de anciãos. Depois disso, a criança deveria ficar sob os cuidados da mãe até completar sete anos e ser entregue ao Estado, que cuidará da sua educação militar⁶⁰⁴.

Em Atenas, os jovens do sexo masculino aprendiam primeiro a leitura, a arte da retórica, da oratória e depois, entre os catorze e dezoito anos, eram direcionados para uma educação baseada “principalmente nos exercícios físicos, já que dos 18 aos vinte anos os

⁵⁹⁹ Lessa 2001: 143.

⁶⁰⁰ Oliveira Filho, Neves & Oliveira Filho 2011: 6.

⁶⁰¹ Oliveira Filho, Neves & Oliveira Filho 2011: 3.

⁶⁰² Tal espírito pode ser atestado em Heitor, Aquiles, Odisseu, Teseu.

⁶⁰³ Giordani 1992: 272.

⁶⁰⁴ O treino militar constituía a parte mais importante da educação espartana; contudo, vale pontuar que em Esparta, além do treino voltado à guerra, “os jovens espartanos recebiam uma formação literária e musical”. Cf. Giordani 1992: 273.

jovens deviam prestar um tipo de serviço militar. O principal objetivo educacional ateniense era formar cidadãos capazes de defender a cidade e/ou cuidar dos assuntos públicos”⁶⁰⁵.

Portanto, para a melhor compreensão do que é foi o Estado Espartano, é preciso entender que sua força motora estava na educação militar, que em Esparta o Estado era a força motora da educação militar:

a educação Espartana concentrava-se nas mãos do Estado, e era de responsabilidade obrigatória do governo, recebia um nome técnico *agogê*. Tinha como escopo locupletar, a nação de soldados bravos e invencíveis que incluía as mulheres como participantes do treinamento⁶⁰⁶.

Ao criticar o Estado espartano e sua forma de governo, o filósofo Aristóteles trava uma crítica acentuada no que envolve a liberdade, a dominação e o fortalecimento político do feminino. A vivência do feminino nesse Estado provoca a desorganização do mesmo e a supervalorização da riqueza:

A liberdade das mulheres espartanas existe em detrimento dos objetivos constitucionais e da felicidade do estado. Uma vez que tanto a mulher como o marido são partes de uma família, podemos considerar que uma cidade também é dividida em duas partes numericamente aproximadas: a dos homens e a das mulheres. Assim, nas constituições em que a posição da mulher é mal regulada, metade da cidade pode ser vista como não apropriadamente legislada [...]. A posição das mulheres em Esparta, é errada; ofende os princípios da própria constituição e contribui em larga medida para a atual ganância da população⁶⁰⁷.

É preciso entender que em Esparta o Estado era a força motora da educação militar, a ele cabia a responsabilidade dessa educação, cujo fim era a nação de soldados bravos e invencíveis, inclusive as mulheres participavam de tal treinamento⁶⁰⁸. Contudo, essa participação feminina da qual nos fala Aristóteles, está, segundo Tôrres, ligada à reprodução e ao bem-viver de seus filhos:

As mulheres espartanas, ao contrário das atenienses (onde o fundamental no aprendizado de uma jovem, desenvolvido junto à avó, à mãe ou às criadas da casa, era a vida doméstica e, talvez, um pouco de leitura, cálculo e música), podiam (e deviam) praticar exercícios físicos e praticar jogos, mas isto se dava somente devido à crença que os filhos seriam melhores e mais fortes se ambos os pais fossem fortes ou, em outras palavras, as mulheres continuavam a ser vistas como simples reprodutoras⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ Funari 2003: 44.

⁶⁰⁶ Oliveira Filho, Neves & Oliveira Filho 2011: 6.

⁶⁰⁷ Aristóteles, *Política* II, v. 55. Tradução Therezinha Monteiro Deutsch Baby Abrão.

⁶⁰⁸ Oliveira Filho, Neves & Oliveira Filho 2011: 6.

⁶⁰⁹ Tôrres 2001: 52.

Assim, mesmo as mulheres espartanas, que parecem ter maior liberdade em relação as atenienses, só poderiam usufruir de uma educação semelhante ao dos homens se a finalidade fosse o fortalecimento de seu corpo para a geração de “filhos saudáveis e vigorosos; elas assim como os homens, iam aos quartéis aos sete anos de idade para serem educadas e treinadas para a guerra”⁶¹⁰.

As mulheres, tal como os homens, iam aos quartéis quando ainda tinham sete anos de idade. O objetivo era que fossem treinadas para a guerra, para a procriação, mas elas não permaneciam alojadas no local de treinamento, com os homens. Ao fim de seus treinos, elas voltavam para suas casas:

Com sete anos de idade iam aos quartéis onde recebiam aulas de educação sexual da própria mãe, e quando atingiam a chamada menarca (primeira menstruação), começavam a receber aulas práticas de sexo, para gerarem bons cidadãos para o estado. E tinham uma educação mais avançada que a dos homens, já que seriam elas que trabalhariam e cuidariam da casa enquanto seus maridos estivessem nos campos de batalha servindo ao exército⁶¹¹.

A questão militar, posta acima, faz com que Marcos Alvito Perreira Santos, autor mencionado por Moisés Romanazzi Tôres, se questione sobre a real importância da mulher em Esparta e em Atenas, pois, dado o fato de as mulheres espartanas possuírem uma liberdade limitada, da qual usufruem apenas a partir do interesse masculino. Elas não teriam uma função e participação na vida pública ou privada.

Se elas eram mais “livres”, podiam sair mais frequentemente de casa, não se tratava como salienta Marcos Alvito, de uma insensatez, mas de uma decorrência natural de uma organização social que propositadamente enfraquecia a família, retirando toda a força dos vínculos conjugais, fazendo com que os filhos fossem criados pelo Estado e os maridos só visitassem as esposas de vez em quando. Como se vê, as mulheres espartanas eram menos importantes no corpo social e na vida de seus maridos do que as atenienses, uma vez que se viam privadas de criar os próprios filhos a partir de certa idade e de manter regularmente um relacionamento conjugal com seus maridos. Em suma, o que se objetivava era fortalecer a comunidade de guerreiros em detrimento da esfera privada - foi a implantação na sua forma radical do ideal hoplítico⁶¹².

⁶¹⁰ Oliveira Filho, Neves & Oliveira Filho 2011: 1-2.

⁶¹¹ Oliveira Filho, Neves & Oliveira Filho 2011: 7.

⁶¹² Souza 1988 *apud* Tôres 2001: 52.

2.15 Os gregos, a filosofia e o universo feminino

O primeiro a propor a palavra «filosofia» teria sido Pitágoras de Samos. Este desejava ser entendido não como sábio, mas como “amigo ou desejoso de sabedoria”. Os Gregos entendiam por «Filosofia» “um sério esforço para compreender o mundo e o homem. Como cultores da razão, elaboraram um saber racional autônomo, independente das tradições míticas e religiosas”⁶¹³. A grande importância dos filósofos se deve, dentre outros motivos, à democracia grega e à arte da retórica, sendo que esta última fez com que a filosofia tivesse sua ascensão na Atenas do século V a. C, pois a retórica era ensinada e consagrada por ela.

Alguns destes filósofos foram denominados de «Sofistas»: “‘o homem’ diziam eles: ‘é a medida de todas as coisas’, querendo dizer com ‘homem’, a razão humana”⁶¹⁴. O que está implícito nesta afirmação é que, por meio do discurso, do pensar e da argumentação é possível alcançar a grandeza da retórica e convencer o outro. Assim, os primeiros filósofos surgiram da arte da retórica e tiveram como tema principal de seu questionamento, a sociedade, o Estado, a vivência humana.

A maior parte dos filósofos gregos retratou a mulher como ser inferior ao homem: destituída de força, virilidade e sapiência. A misoginia está presente em grande parte dos filósofos e correntes filosóficas mais disseminadas, como os que vamos estudar: Platão, Xenofonte, Aristóteles, e Zenão, (apesar de estudarmos, também, Epicuro, esse não parece excluir as mulheres da sua vivência, não inferiorizá-las ou distingui-las).

Alguns filósofos, como no caso de Platão, tentavam mitigar a idéia da inferiorização feminina, buscando racionalizar sua justificativa e dar sutileza à mesma. Assim, mesmo usando palavras sutis, encontravam na forma humana maneiras de argumentar acerca da desigualdade e exclusão feminina da sociedade, o que não foi comum apenas no século V a.C., mas que é propagado pelos filósofos posteriores, como Xenofonte e Zenão, e que vai influenciar de maneira incisiva a sociedade romana.

Questionar sobre os espaços relativos à política e a boa condução nas cidades-estados, era sem dúvida tratar a mulher e o mundo feminino como partes das questões ligadas à sociedade. Assim, não só a tragédia, como vimos acima, como também a filosofia trará à mulher e seu espaço ao centro das discussões acerca da estrutura funcional da cidade. Nesse tópico tratar-se-á de três grandes filósofos da Antiguidade grega: Platão, Xenofonte e Aristóteles, os dois primeiros discípulos de Sócrates e Aristóteles discípulo de Platão. A

⁶¹³ Souza 1988 *apud* Tôrres 2001: 327.

⁶¹⁴ Rostovtzeff 1977: 190.

proposta que deverá ser desenvolvida é a utilização da filosofia para o entendimento da mulher na sociedade estudada.

Por datação, analisaremos primeiro as idéias platônicas, datadas do século V a.C., momento auge de Atenas, cidade em que vivia. Na *República*, obra prima de Platão, o filósofo distingue biologicamente o homem da mulher e, por isso, lhes atribui funções distintas, mas de suma importância para a manutenção da *pólis*:

Portanto, [...] as guardiãs têm de participar da guerra e das tarefas dos outros guardiões no Estado e não ter outra ocupação. Entretanto, tarefas mais leves devem ser destinadas a elas devido a fragilidade de seu sexo. [...] “Podemos dizer, por conseguinte, que nos safamos de uma onda de crítica na nossa discussão da lei concernente às mulheres, que não fomos completamente arrastados [por essa onda] ao estabelecer que guardiões e guardiãs devem partilhar todo o seu modo de vida e que nosso argumento é coerente ao enunciar que isso é tanto possível quanto benéfico”⁶¹⁵.

Esse aspecto de funções igualitárias é direcionado apenas ao grupo aristocrático de Atenas, chamado de «classe dos guardiões». Estes são tratados igualmente, possuem a mesma função e educação. Contudo, por um lado, não se deve esquecer quem direcionou a sua formação e, por outro, deve-se considerar que, entre eles, há aptidões que são diferentes⁶¹⁶. Apesar disso, é esse modo igualitário com o qual o masculino é tratado que permite uma condição idêntica à mulher.

No primeiro momento do verso acima citado, Platão parece igualar a mulher ao homem. Porém, a distinção biológica torna-se uma justificativa para ascensão do homem. Desta forma, não se pode acreditar na igualdade dos sexos expressa nos textos de Platão porque, precisamente, derivam de um ideário filosófico⁶¹⁷. Assim, na fala de Sócrates vemos reproduzir um discurso misógino:

“Conheces algo praticado por seres humanos em que o sexo masculino não é superior ao feminino em todos esses pontos? Ou teremos de nos estender mencionando a tecelagem, a assadura de bolos e o cozimento de vegetais nos quais se acredita ser o sexo feminino superior e no que seria sumariamente ridículo que fosse inferior?” [...] “Por conseguinte, não há um modo de vida ou atividade dos administradores de um Estado que diga respeito a uma mulher porque ela é uma mulher ou a um homem porque ele é um homem, mas sim as várias capacidades naturais estão distribuídas da mesma forma entre esses dois seres vivos. As mulheres partilham, por natureza, de todos

⁶¹⁵ Platão, *A República* V, 457 a-b-c. Tradução Edson Bini.

⁶¹⁶ Jaeger 1995: 815-816.

⁶¹⁷ Curado 2004: 19.

os modos de vida tal como os homens, porém, em todos, as mulheres são mais fracas do que os homens”⁶¹⁸.

Portanto, há uma contradição no que diz respeito à posição e capacidade da mulher, ora colocada enquanto igual, ocupante da mesma função, ora posta como inferior, incapaz de realizar de forma exemplar a função que lhe foi designada. Os ideais de Platão se baseiam no bem comum. Todos deveriam unir-se em torno da *pólis*, elevando e trabalhando para ela⁶¹⁹.

O grego Xenofonte escreveu suas obras no século IV a.C., quando a Grécia passava por inúmeras mudanças sociais, resultando no apogeu da democracia grega. O filósofo dedicou sua obra a defender seu mestre: Sócrates, morto pela cidade em 399 a.C. O processo é descrito em três de suas obras: *Memoráveis*, *Banquete* e *Apologia*. É, sobretudo, na obra *Econômico* que Xenofonte expõe e analisa a figura da mulher na Grécia. Em seu discurso, ele apresenta a mulher ideal na figura da esposa de Iscômaco que, por sua vez, é associada à mulher-abelha (*melissa*), aquela voltada para o lar e afazeres domésticos:

Então, minha mulher, se não te interessa essa balbúrdia e queres saber administrar com esmero o que temos, ter à mão e usar com facilidade o que for preciso e, dar-me o prazer de atender-me, escolhamos o local adequado para cada coisa, e, colocando-a nesse lugar, ensinemos a serviçal a buscá-la e aí de novo colocá-la. Saberemos assim o que está em boas condições ou não. O próprio local mostrará o que está faltando um passar de olhos, indicará o que carece de cuidados e, sabendo onde cada coisa está, poderemos encontrá-la com rapidez e usá-la sem dificuldade⁶²⁰.

O *Econômico* ocupa-se de uma obra que busca demonstrar o pensamento masculino acerca da submissão, da incumbência e do papel feminino na vida dos homens, acentuando a execução da autoridade do esposo sobre a mulher no matrimônio. Iscômaco é o responsável por dar voz e justificar o papel da figura feminina, entendida sob o modelo da *mélissa*, no casamento e na administração do *oîkos*. Suas falas tinham por base a religião e a lei, sendo que essa última está ligada à questão econômica⁶²¹.

Assim, a boa esposa para Xenofonte é aquela que governa a casa. A ela compete não só a governança como a manutenção do lar, a conservação dos bens do marido, a educação dos filhos, as tarefas domésticas. Xenofonte compara a boa esposa à abelha-rainha.

⁶¹⁸ Platão, *A República* v. 455 c-d-e. Tradução Edson Bini.

⁶¹⁹ Platão, *A República* V, 457 a. Tradução Edson Bini.

⁶²⁰ Xenofonte, *Econômico* VIII, v. 10. Tradução Anna Lia de Amaral de Almeida Prado.

⁶²¹ Xenofonte, *Econômico* VII, v. 30. Tradução Anna Lia de Amaral de Almeida Prado.

Tal como a abelha que vive para sua colméia e para as atividades concernentes a ela, a esposa deve permanecer em casa e dedicar todos os seus esforços para a boa administração do *oikos*. Ela instrui seus escravos, designa as tarefas a serem executadas por eles e supervisiona seu serviço assim como a despensa, ela distribui os bens da casa a serem utilizados e cuida para que não se gaste em um mês o dinheiro previsto para um ano. Além disso, se encarrega dos escravos doentes, como de seus filhos e de sua educação. E embora ensine e inspecione os serviços de seus servos, a esposa não deixa de executar as tarefas domésticas incumbidas ao sexo feminino: ela também tece, limpa e cozinha⁶²².

Diferente de Platão, ao escrever a *República*, texto que apresenta a estrutura da cidade ideal, Xenofonte, em sua obra *Econômico*, personifica a mulher ideal na esposa de Iscômaco, personagem que dialoga com Sócrates. Apesar disso, ambos os textos fazem referência à posição da mulher doméstica como necessária para o bem-viver da cidade. Esses filósofos entendem que a tarefa doméstica pertence à mulher. Aristóteles, por outro lado, não relaciona a figura da mulher com o “bem-viver”, pelo contrário, compreende que ela não possui virtude.

Aristóteles, discípulo de Platão, como já mencionado, dedicou sua obra a pensar questões, por vezes, mais bem definidas. Ele chegou até mesmo a elaborar soluções para problemas encontrados nos filósofos anteriores a ele, como a questão do “mundo das idéias” de Platão. “Aristóteles procede por partes: a) começa por definir-lhe o objeto; b) passa a enumerar-lhes as soluções históricas; c) propõe depois as dúvidas; d) indica, em seguida, a própria solução; e) refuta, por último, as sentenças contrárias”⁶²³.

Aristóteles se detém a falar sobre o comportamento do homem na sociedade. Vemos no filósofo, assim como em Platão, a idéia de que corpo e alma estão separados, a alma preexiste ao corpo, nela estão contidos os nossos sentimentos, pensamentos e vivências, o corpo é o instrumento da alma. A virtuosidade do homem deve passar, também, pela alma, uma vez que “as virtudes éticas visam o domínio da alma sobre o corpo e as paixões”⁶²⁴. Segundo Aristóteles, o Homem deve viver de acordo ao seu racional. Nisso consiste sua virtude, pois a razão é o que diferencia o Homem dos demais animais. São três as funções humanas analisadas pelo filósofo: sentir, viver e raciocinar. Sentir e viver são funções realizadas pelos animais, mas racionalizar só é possível para o Homem.

Antes de adentrar na sua obra a *Política*, é interessante mencionar como Aristóteles escreve esse livro, pois nele, o filósofo utiliza-se do método experimental, investiga e analisa

⁶²² Silva 2011: 44.

⁶²³ Giordani 1992: 380.

⁶²⁴ Giordani 1992: 391.

cerca de 158 (cento e cinquenta e oito) cidade-estados gregas e estrangeiras. A investigação é apenas entorno da cidade-estados, uma vez que Aristóteles considera indigna as demais sociedades⁶²⁵.

2.16 Alexandre, o grande, e o helenismo

O período helenístico se refere ao momento de enorme influência da cultura grega no mundo, tendo início com a conquista do território grego por Alexandre, o Grande. Alexandre filho de Filipe II e de Olímpia, nasceu na Macedônia, região próxima a Grécia, considerado um estado bárbaro, portanto, o conquistador do vasto território grego que difundiu a cultura grega pelo mundo conhecido, não era um grego, mas um estrangeiro⁶²⁶:

A morte de Filipe desencadeia as rebeliões nas cidades gregas, que vêem o momento oportuno de voltarem a serem independentes e não está sob a égide de um poder monárquico, mas a destreza militar e política da estrutura macedônia impede que os territórios sejam perdidos. Alexandre massacra os tebanos e atenienses e coloca um ponto final nas rebeliões a seu poder, agora chegava a hora dos gregos se unirem para derrotar um inimigo comum, os Persas⁶²⁷.

Alexandre conquistou o território que vai dos Balcãs à Índia, incluindo também o Egito e a Bactria (atual Afeganistão). Nos dias atuais, suas conquistas foram narradas pelo cantor Caetano Veloso⁶²⁸ na música intitulada *Alexandre*:

O grande Alexandre, o Grande, Alexandre Conquistou o Egito e a Pérsia
Fundou cidades, cortou o nó górdio, foi grande
Se embriagou de poder, alto e fundo, fundando o nosso mundo,
Foi generoso e malvado, magnânimo e cruel;
Casou com uma persa, misturando raças, mudou-nos terra, céu e mar,
Morreu muito moço, mas antes impôs-se do Punjab a Gibraltar⁶²⁹.

De forma didática, o mapa abaixo mostra a máxima extensão territorial conquistada por Alexandre. Ele se estendia da Grécia ao Egito e ao noroeste da Índia, sendo um dos

⁶²⁵ Rostovtzeff 1977: 241.

⁶²⁶ Faria 2012: 1.

⁶²⁷ Araújo & Pereira 2013: 21

⁶²⁸ Caetano Veloso compôs o álbum o qual pertencia a música “Alexandre” foi lançado em 1997. (Silva 2013: 33). Claro que a música faz referência à ditadura militar, vivida e cantada por Caetano Veloso, mas o que será utilizado em nosso texto será as referências que ele faz a Grécia Antiga.

⁶²⁹ Veloso 1997.

maiores territórios conquistados do mundo Antigo, sendo que governou apenas dos vinte aos trinta anos de idade⁶³⁰.



Figure 1 “The Empire of Alexander the Great to 323 BC”

Na música, o cantor faz referência ao nascimento divino de Alexandre, colocado como filho do próprio Zeus⁶³¹, “Alexandre, De Olímpia e Filipe o menino nasceu, mas ele aprendeu que o seu pai foi um raio que veio do céu”⁶³². Na noite de núpcias com Filipe II, Olímpia teve um sonho mítico que revelou ser Alexandre filho de Zeus, como conta Plutarco:

A noiva sonhou que havia uma tempestade e que um raio caía em seu ventre: o choque produzia um grande fogo que se dividia a seguir em diversas chamas; estas se propagavam em todas as direções, e então o fogo se apagava. Quanto Filipe, pouco depois do casamento teve um sonho no qual aplicava um sinete sobre a barriga de sua mulher: parecia-lhe que a impressão do sinete representava um leão. Este sonho suscitou a desconfiança dos adivinhos [...]. O filho que ela carregava tinha o humor colérico e a natureza de um leão⁶³³.

O relato é, sem sombra de dúvidas, mítico e retrata a cópula entre Olímpia e o grande Zeus, verdadeiro pai de Alexandre. A linhagem divina do jovem é utilizada, também, para

⁶³⁰ Faria 2012.

⁶³¹ “Alexandre como filho de Zeus era aceito pelos Gregos pelo fato de que os deuses ou deusas podiam gerar mortais. Os reis macedônios se diziam descendentes de Hércules, filho de Zeus, pelo lado materno era descendente da deusa Tétis, que era mãe do herói Aquiles. Alguns relatos atribuem o nascimento de Alexandre a intervenções divinas, e não ao envolvimento conjugal de Filipe e Olímpia.” (Faria 2012: 3).

⁶³² Veloso 1997.

⁶³³ Plutarco, *Vidas Paralelas: Alexandre e Cesar* II. I, 3-5. Tradução de Júlia da Rosa Simões.

justificar seus grandes feitos. Assim, aos seus vinte anos, Alexandre havia conquistado um vasto território:

[...] Feito rei aos vinte anos
Transformou a Macedônia,
Que era um reino periférico, dito bárbaro
Em esteio do helenismo e dois gregos, seu futuro, seu sol
O grande Alexandre, o Grande, Alexandre
Conquistou o Egito e a Pérsia
Fundou cidades, cortou o nó górdio, foi grande;
Se embriagou de poder, alto e fundo, fundando o nosso mundo,
Foi generoso e malvado, magnânimo e cruel⁶³⁴.

Alexandre não só queria conquistar os territórios, mas tentava unir o Oriente ao Ocidente por meio de contratos conjugais, para unificar seus territórios e manter a paz, fazia isso “estimulando o casamento de seus soldados com mulheres persas. Ele mesmo casou-se com uma princesa bactriana”⁶³⁵.

Alexandre, a mando de seu pai, Filipe II, que se preocupou com a educação intelectual deste, teve como seu tutor intelectual o filósofo Aristóteles⁶³⁶. A relação entre Filipe II e Aristóteles é estabelecida pela criação da escola na qual Aristóteles será seu preceptor⁶³⁷. Seu contato com o filósofo o fez admirar ainda mais os Gregos e sua cultura. Além disso:

A educação recebida, tanto nas ciências como na arte militar, tutelado por Aristóteles, ajudou-o na condução firme e correta de seus exércitos. Era refinado e altamente convincente em seus discursos, a ponto de angariar a simpatia e a adesão dos macedônios aos seus planos de conquista do império persa. Até mesmo no final de suas campanhas na Índia, quando todo o exército queria voltar para a Macedônia, conseguiu convencer os soldados a realizarem uma última batalha para consolidar as conquistas já feitas. Outro marco dessa liderança era a grande confiança que depositava nos seus subordinados, despertando por isso profunda lealdade em torno de si⁶³⁸.

É interessante que se abra um parêntese para se falar sobre a vida amorosa do grande general. Segundo estudos de D. Ogden, várias personagens são listadas referindo-se a Alexandre, seja por relação amorosa, sentimental ou sexual, são elas: Roxana, Estatira, Parisátis, Barsine, Tais, Calíxena e Campaspe do lado das mulheres e Heféstion, Bagoas,

⁶³⁴ Veloso 1997.

⁶³⁵ Faria 2012: 2.

⁶³⁶ Araujo & Pereira 2012: 11.

⁶³⁷ Rodrigues 2007: 75.

⁶³⁸ Rodrigues 2007: 81- 82.

Excipino e Heitor do lado dos homens⁶³⁹. Apesar disso, o tema do amor não é recorrente nas narrativas sobre Alexandre, especialmente ao se tratar das mulheres com quem fora casado. Segundo Nuno Simões Rodrigues, os autores antigos não apresentam interesse sobre a vida amorosa do macedónio nem com Roxana, nem com Estatira, porque estes casamentos são acima de tudo alianças de interesse político⁶⁴⁰. Assim, para manter suas conquistas e, sobretudo, unir o Ocidente e o Oriente, Alexandre casou-se três vezes⁶⁴¹: primeiro, “com Roxana e, posteriormente, com a filha mais velha de Dario e, também, com uma filha de Artaxerxes III”⁶⁴². A união dos distintos reinos ajudava “na aproximação e na aceitação do rei com os povos conquistados. Oxiartes, por exemplo, era fundamental para Alexandre, pois sendo um dos seus mais poderosos ‘ex-inimigos’ poderia convencer futuros adversários à submissão”⁶⁴³. Alguns dizem que Alexandre teria tido quatro esposas, e não três, assim, sua última esposa teria sido Barsine⁶⁴⁴, por quem poderia ser apaixonado:

A quarta e última mulher conhecida de Alexandre da Macedónia foi Barsine, apesar de a tradição em torno do general não outorgar a ela praticamente nenhum valor ou significado. Plutarco apresenta-a como viúva de Mémnon, observando que teria sido a única mulher de quem Alexandre se teria “aproximado” antes de se casar⁶⁴⁵.

À união, conjugal ou não, de Alexandre com Barsine teria resultado em um filho: Hércules, conhecido pelos seus grandes feitos heróicos. Além de suas esposas, Alexandre manteve relações com outras muitas mulheres, sendo a mais conhecida delas Tais de Atenas, uma *hetaira*⁶⁴⁶. Mas o que nos chama atenção é a relação que o jovem Alexandre mantinha como Heféstion, cantado por Adriana Calcanhoto como sendo seu amado:

Com Hefestião, seu amado
Seu bem na paz e na guerra,
Correu em honra de Pátroclo
- os dois corpos nus -
Junto ao túmulo de Aquiles, o herói enamorado, o amor⁶⁴⁷.

⁶³⁹ Ogden 1999: 124-173.

⁶⁴⁰ Rodrigues 2014: 156.

⁶⁴¹ Há hipóteses de que tenham sido quatro as esposas de Alexandre, sobre o assunto, cf. Bernardino, 2015: 156-157.

⁶⁴² Bernardino 2015: 1.

⁶⁴³ Bernardino 2015: 11.

⁶⁴⁴ O casamento de Alexandre com Barsini não é confirmado. Cf. Rodrigues 2014: 157.

⁶⁴⁵ Rodrigues 2014: 157.

⁶⁴⁶ Rodrigues 2014: 158.

⁶⁴⁷ Veloso 1997.

Heféstion esboçava seu afeto pelo moço, como nos relatou Plutarco em um de seus passos: “Heféstion ama Alexandre enquanto Crátero está apegado ao rei”⁶⁴⁸. Ele era casado com Drípetis, irmã de Estatira, com quem Alexandre fora casado, e ocupava a função de guarda pessoal no governo de Alexandre⁶⁴⁹. A manifestação do amor de Alexandre por Heféstion é narrado por Plutarco, quando por meio de uma febre abrasadora Heféstion chega ao seu fim:

Heféstion estava com febre. Mas ele era jovem e soldado: não conseguiu se resignar a seguir uma dieta rigorosa. Enquanto seu médico, Glauco, estava no teatro, ele começou a jantar, devorando um frango assado e esvaziando um pote de vinho gelado. Depois disso, se sentiu mal e morreu em seguida. Nada conseguiu diminuir a dor de Alexandre. Ele mandou que, em sinal de luto, se cortassem as crinas de todos os cavalos e de todas as mulas; ele silenciou no acampamento, por longo tempo, o som do aulo e de qualquer música, até o momento em que recebeu um oráculo de Amon, que lhe ordenava honrar Heféstion, oferecendo-lhe sacrifícios como a um herói. Ele buscou então uma consolação na guerra e lançou-se numa espécie de caça ao homem. Esmagou a tribo dos cosseus e decapitou todos os homens em idade de utilizar armas: chamou isto de sacrifício de Heféstion⁶⁵⁰.

Como vemos no passo, a morte de Heféstion causou um profundo luto em Alexandre, que veio a morrer logo em seguida. O romantismo entre os dois homens é analisado por Nuno Simões Rodrigues em seu artigo “Alexandre entre paixões femininas e masculinas”. O autor acredita ser possível considerar a relação dos dois jovens como sendo homoerótica. “Alexandre teria deposto uma coroa de flores no túmulo de Aquiles, enquanto Heféstion teria feito o mesmo no de Pátroclo, insinuando que também ele era o eromenos do rei tal como o herói homérico o seria do soberano dos Mirmídones”⁶⁵¹

Apesar da relação conhecida entre Heféstion e Alexandre, esse não foi o único amor do jovem:

Chares de Mitilene relata que durante um banquete, Alexandre depois de beber, entregou a sua taça a um de seus amigos. Este pegou-a, virou-se para o fogo e, depois de beber, prostrou-se e beijou Alexandre, antes de retomar seu lugar à mesa⁶⁵².

⁶⁴⁸ Plutarco, *Vidas Paralelas: Alexandre e Cesar* XLVII, 10. Tradução de Júlia da Rosa Simões.

⁶⁴⁹ Rodrigues 2014: 162.

⁶⁵⁰ Plutarco, *Vidas Paralelas: Alexandre e Cesar* LXXII, 2-4. Tradução de Júlia da Rosa Simões.

⁶⁵¹ Rodrigues 2014: 163.

⁶⁵² Plutarco, *Vidas Paralelas: Alexandre e Cesar* LIV, 4. Tradução de Júlia da Rosa Simões.

A relação homoerótica era comum na Antiguidade. Por exemplo, os Gregos se valiam da pederastia em sua sociedade. Nos ritos de passagem, o garoto, para se tornar adulto, se deitava com um homem mais velho, maduro. Esse rito tinha como finalidade transferir as virtudes masculinas do homem já feito para aquele que acabará de se tornar⁶⁵³. Portanto, as relações amorosas entre homens eram lícitas e, segundo Davidson, “esses homens não eram classificados em outra categoria, como hoje se faz, pois não havia a ideia de homossexualidade. Esse tipo de comportamento era generalizado entre os gregos, sendo a regra, não a exceção⁶⁵⁴.

Assim, a história de Alexandre, o Grande, pode nos causar, num primeiro momento, uma certa estranheza, mas para entendê-la é preciso estudar essas relações na sociedade Antiga.

No período de Alexandre, as mulheres tiveram como função não apenas a reprodução, como pontuaram os Gregos, mas a manutenção e solidificação do império alexandrino. Afinal, o pacto conjugal na época helenística estimava a aliança entre o governante e a nova terra por ele conquistada. Apesar disso, não podemos esquecer que Alexandre tinha como tutor Aristóteles, que menosprezava o feminino, colocando-o em lugar de subalternidade, como já observado anteriormente⁶⁵⁵.

O Helenismo era uma cultura essencialmente urbana. Diferentemente da cultura rural, a pólis era o foco de irradiação da cultura grega. Da palavra pólis vem a palavra “político”, isto é, cidadão ou morador da cidade. Dela deriva também “política”, isto é, cidadania, que é a organização da cidade para o bem-estar de quem nela vive. O modelo padrão da cidade grega consistia na praça, avenidas com colunas, templos, teatro e ginásio de esportes. Além disso, nas cidades helênicas, que fundavam nas colônias conquistadas, havia destacamentos militares⁶⁵⁶.

A maioria da população não era composta por cidadãos. Havia escravos domésticos e produtivos por um lado, e estrangeiros dedicados a diversas atividades, mas que não tinham voz nos assuntos políticos, nem direito de propriedade de terras tanto dentro como fora da cidade, por outro lado o verdadeiro cidadão era aquele que vivia na cidade, porém do produto de suas terras agrícolas trabalhadas por escravos e diaristas. O centro mais importante da reprodução política era o ginásio. Alí estudavam os jovens varões. O plano de estudo era

⁶⁵³ Santos 2009: 87.

⁶⁵⁴ Beltrão & Davidson 2010: 149.

⁶⁵⁵ Cf. Plutarco 2009. Tradução de Júlia Rosa Simões.

⁶⁵⁶ Gass 2007: 13.

centrado nas épicas de Homero, que exaltavam as virtudes militares, e nas práticas esportivas, que objetivavam a preparação física e mental para a guerra⁶⁵⁷.

Assim como em outras sociedades aqui estudadas, a Grécia também não se distanciava do conceito de que a mulher tinha um menor prestígio em relação ao homem. A cultura grega compreendia que o homem que mantinha relação sexual com uma mulher não progredia em virtudes, por isso, para que ele se tornasse virtuoso teria que manter relações sexuais com outro homem para que as virtudes fossem transmitidas. Mesmo a mulher sendo considerada nessa cultura como órgão reprodutor, importantes funções elas tinham na administração das propriedades de seus maridos, porém, nenhuma participação nos assuntos públicos⁶⁵⁸. No entanto, a mulher ganhou uma nova roupagem nos poetas e nos trágicos, os quais nas suas tragédias e poesias as colocaram como heroínas, guerreiras, donas do seu próprio corpo, aquelas que se faziam ser ouvidas.

⁶⁵⁷ Pixley 1990: 104.

⁶⁵⁸ Pixley 1990: 104.

3. A MULHER IDEAL NA ROMA ANTIGA

3.1 Roma

Para entrar na diversidade do mundo romano, os pesquisadores dispõem de variadas fontes antigas que foram conservadas e propagadas e, por isso, chegaram até nós: documentos escritos, objetos, pinturas, esculturas, moedas e outros. Poucas foram as obras que chegaram até nós, mas é através destas poucas obras que podemos traçar uma idéia de como foi a Roma Antiga.

Os Romanos falavam o latim, língua que está na origem inclusive da língua portuguesa. Escreviam utilizando-se do alfabeto latino, cujas letras maiúsculas são as mesmas ainda hoje. Os romanos escreveram muitas obras, de diferentes gêneros, que chegaram até nós graças à cópia manual feita pelos religiosos da Idade Média. Produziram comédias, tratados de Filosofia, discursos, poesias, História. Essas obras constituem uma fonte de informação importante para que possamos conhecer aquilo que pensavam os romanos sobre sua própria sociedade. As obras latinas que nos chegaram por esta tradição literária limitam-se a uma parcela muito reduzida do original, pois muitos dos livros antigos não nos alcançaram. A maioria das obras não foram muito copiadas na própria Antiguidade, pois os manuscritos eram pouco numerosos e apenas alguns livros populares foram reproduzidos em larga escala⁶⁵⁹.

Desde antes de Cristo que os povos aprenderam a perguntar de onde vieram e como surgiram. Com os Romanos não foi diferente. Assim, desde logo temos o apreço pelas origens. As histórias das origens são sempre inundadas por incertezas e incoerências. Tradicionalmente, a origem romana estaria situada em meados do século VIII a.C., tendo sua história sido escrita apenas cinco séculos e meio mais tarde, isto é, por volta do século III a.C.

A mais conhecida e popular entre os próprios romanos, conta que a cidade foi fundada por Rômulo, filho do Deus da Guerra, Marte, e de Réia Sílvia, filha do rei Numítor, de Alba Longa. Amúlio, irmão de Numítor, destronou seu irmão e obrigou sua sobrinha Réia a tornar-se uma sacerdotisa, o que a levou a jogar seus filhos gêmeos, Rômulo e Remo, nas águas do rio Tibre. Milagrosamente, os meninos salvaram-se e foram criados por uma loba, tendo depois recebido os cuidados do pastor Fáustulo e de sua esposa. Ao se tornarem adultos, restauraram o pai no trono de Alba Longa e pedem permissão para fundar uma cidade às margens do Tibre. Entretanto, brigaram e Rômulo acabou matando seu irmão. Transformou o Capitólio em refúgio e

⁶⁵⁹ Funari 2003: 77-78.

para dar esposas aos habitantes, raptaram-se mulheres sabinas. Ao morrer, Rômulo foi levado aos céus e adorado como o deus Quirino⁶⁶⁰.

Porém, outra história acerca da sua origem foi contada por Dionísio de Halicarnasso. Em seu relato, Roma teria sido fundamentada sobre bases gregas. Assim, a origem romana revela-nos duas vertentes:

À tomada de Tróia pelos aqueus levando a fuga do príncipe troiano Enéias e seus companheiros até a sua instalação no Lácio e a fundação de Roma pelos seus descendentes Rômulo e Remo. Confrontando a esta tradição romana, Dionísio de Halicarnasso (*História Antiga de Roma* I, 9-88) inova ao remontar as origens de Roma antes da Guerra de Tróia e de Enéias, defendendo uma tese original: Roma antes de ser Roma era grega e os romanos eram os descendentes dos mais antigos colonos gregos que se estabeleceram na Itália bem antes da Guerra de Tróia⁶⁶¹.

Seja uma tese verídica ou não, são incontestáveis as semelhanças culturais entre Gregos e Romanos, pois suas bases religiosas não podem ser negadas. Tanto os Gregos como os Romanos tiveram em sua base estrutural a religiosidade, sendo esta a orientação encontrada para desenvolver a cultura, os costumes e o próprio sistema familiar:

A comparação das crenças e das leis mostram que as famílias grega e romana foram constituídas por uma religião primitiva, que igualmente estabeleceu o casamento e a autoridade paterna, fixando as linhas de parentesco, consagrando o direito de propriedade e de sucessão. Essa mesma religião, depois de estabelecer e formar a família, instituiu uma associação maior, a cidade, e predominou sobre ela como o fazia na família. Dela se originaram todas as instituições, como todo o direito privado dos antigos. Da religião a cidade tirou seus princípios, regras, costumes e magistraturas⁶⁶².

O contato entre os Gregos e Romanos começou mais cedo do que se imagina. Vasos atestam que, desde a época arcaica, Gregos e Romanos estavam interligados pela comercialização. Outra possibilidade que atesta a presença dos Helenos na Itália é a influência do alfabeto grego sobre o latino⁶⁶³.

Assim, os Gregos “e sua cultura foram muito importantes para os Romanos a tal ponto que se diz que a Grécia, capturada pelos Romanos, capturou-os culturalmente⁶⁶⁴”. A aproximação entre Romanos e Gregos faz com que muitos temas e obras se confundam. Por

⁶⁶⁰ Funari 2003: 100.

⁶⁶¹ Bustamante 2001: 332.

⁶⁶² Coulanges 1961: 9.

⁶⁶³ Pode-se dizer que esse encontro pode ser percebido na estruturação do alfabeto romano. Cf. Pereira 2013: 47-48.

⁶⁶⁴ Funari 2003: 122.

exemplo, a narrativa de *Fedra* será narrada nas duas culturas sob vieses diferentes, mas com um enredo muito semelhante. Porém, mesmo tendo traços semelhantes, não se deve tirar dos Romanos a credibilidade de suas narrativas, levando-as à meras cópias gregas:

Os Romanos são evidentemente originais quando acrescentam alguma coisa à Grécia, quando aperfeiçoam as receitas conhecidas antes dela (pois para eles não há arbitrariedade na cultura: a civilização é feita de técnicas que possuem a universalidade da natureza, da razão); mas não são menos originais quando cultivam por conta própria um bem de origem grega⁶⁶⁵.

3.2 O governo romano

O chefe da casa romana era responsável por manter o fogo sagrado aceso dia e noite. Este representava a divindade cultuada pela família e deveria ser zelado dentro do ambiente privado. As mulheres na sociedade romana só participavam da cerimônia religiosa privada por intermédio do masculino, seja do seu pai ou do seu marido. A ela era vetado o direito de conduzir à cerimônia doméstica⁶⁶⁶.

Assim como Esparta, Roma era uma cidade com forte característica militar, e, portanto, precisava formar guerreiros fortes e bem treinados, o que significa dar apoio e optar pelo sexo masculino: esses que passavam a maior parte do tempo longe de casa e das suas mulheres; essas que permaneciam em seus lares submissas. Além disto, Roma dispunha de uma estrutura governamental complexa, em que os homens ocupavam todos os cargos públicos. As mulheres não podiam ser admitidas nesses cargos. Afinal as mulheres não usufruíam de uma cidadania completa⁶⁶⁷.

Enquanto República (constituída por volta do século VI a.C.), Roma era governada a partir do senado⁶⁶⁸: “os homens cidadãos da República romana se reuniam em assembleias e escolhiam os tribunos da plebe, magistrados que tinham direito a veto sobre as decisões do Senado e dos outros magistrados”⁶⁶⁹. A Roma republicana permitiu a participação da plebe em seu Estado. Após o golpe aristocrático que tornou possível a República Romana, a cidade sofre sucessivas investidas da plebe, que se juntavam em movimentos contra a restrição das

⁶⁶⁵ Veyne 1983: 32.

⁶⁶⁶ Coulanges 1961: 70-80.

⁶⁶⁷ Funari 2003: 84.

⁶⁶⁸ Vale ressaltar que, assim como na Grécia, as mulheres não dispunham de direito para participar de cargos governamentais. Cf. Funari 2003: 85.

⁶⁶⁹ Funari 2002: 85.

leis, que eram formuladas e propagadas pelas famílias tradicionalistas, os patrícios, pertencentes à classe aristocrática.

Nos séculos V e IV a.C., após o golpe aristocrático que deu origem ao sistema político da República, em substituição ao sistema da Realeza, a cidade de Roma foi abalada pelas chamadas secessões da plebe, isto é, movimentos de sedição engendrados pelas famílias menos tradicionais de Roma, que, chamadas a ajudar no pagamento dos tributos, para garantir a organização financeira da cidade, e na defesa da mesma, pela convocação para o exército, se viram impedidas de fazer e interpretar as leis, por não conseguirem ter seus membros indicados para o colégio dos pontífices, visto que, por serem famílias de chegada relativamente recente ao território da Urbs, não conheciam os costumes ancestrais, e desta forma não podiam lidar com as leis, que eram, como vimos, baseadas nestas tradições, só compartilhadas pelos membros das famílias mais antigas. Com o tempo, vendo-se na iminência de ter que defender o território da Urbs frente a outras cidades, que ameaçavam a hegemonia de Roma no Lácio e depois na Península Itálica, os membros das famílias mais antigas, os patrícios, foram impelidos a cederem às pressões e requisições dos membros das famílias menos tradicionais, os plebeus. Deste modo, admitiram escrever e divulgar algumas leis existentes somente na oralidade e permitir a entrada de plebeus nas funções públicas, inclusive no colégio dos pontífices. Com isso, os homens mais ricos da comunidade, que podiam participar da condução dos destinos do Estado, se uniram num grupo social, que se convencionou chamar de nobilitas, que passou a controlar todas as magistraturas republicanas e a formulação das leis⁶⁷⁰.

Na prática, “a influência dos senadores predominava, pois as assembléias populares mais importantes eram aquelas que reuniam os homens em armas e nas quais os poderosos tinham muito mais votos do que os simples camponeses”⁶⁷¹. Em termos de cidadania, os Romanos eram mais flexíveis do que os Gregos. Por exemplo, um homem livre (mesmo sendo um escravo alforriado) poderia torna-se romano, mesmo que seus direitos políticos só fossem assegurados pelos seus filhos.

Durante o período imperial, posterior à República, nem toda a população dos Romanos dispunha da cidadania. Isso só viria a ocorrer em 211-217, com Caracala. Porém, ainda assim, a cidadania dividia-se em duas categorias: pleno direito e direitos parciais⁶⁷². Ou seja:

Em diversos aspectos, os inúmeros povos que compunham o império romano viviam de acordo com as leis locais, regidas segundo os seus costumes e

⁶⁷⁰ Gonçalves 2002: 3-4.

⁶⁷¹ Funari 2003: 85.

⁶⁷² Feitosa 2008: 126.

preceitos, elemento que denota a complexidade das relações sociais “romanas”, dentre elas as estabelecidas entre o feminino e o masculino⁶⁷³.

Sobre a fundação das leis romanas, é preciso dizer que foram elaboradas por volta do século V a.C., como resultado da luta entre plebeus e patrícios. De forma progressiva, os plebeus conseguiram que as leis, através das quais as pessoas também seriam julgadas, fossem escritas.

Por volta de 450 a.C., os plebeus conseguiram que as leis segundo as quais as pessoas seriam julgadas fossem registradas por escrito, numa tentativa de evitar injustiças do tempo em que as leis não eram escritas e os cônsules, sempre da nobreza de sangue, administravam a justiça como bem entendiam, conforme suas conveniências. O conjunto de normas finalmente redigidas foi chamado “A Lei das Doze Tábuas”, que se tornou um dos textos fundamentais do Direito romano, uma das principais heranças romanas que chegaram até nós⁶⁷⁴.

A lei das Doze Tábuas era fundamentada em bases gregas⁶⁷⁵. Com o conflito entre plebeus e patrícios, criou-se uma comissão que redigisse leis que apaziguassem os conflitos internos, já que estas leis tinham por objetivo “proporcionar a todos os cidadãos romanos o acesso a leis escritas, que deixariam assim de estar reservadas a apenas uma elite social ou política – designadamente os pontífices – que, ao dominar o direito, monopolizaria o controle social”⁶⁷⁶. “Para isso, foi mandado a Atenas uma comissão para ‘copiar as ínclitas leis de Sólon e tomar conhecimento das constituições, costumes e leis de outras cidades gregas’⁶⁷⁷. Ainda criança o povo romano era instruído a aprender as leis que regiam a cidade de Roma tanto em feitos públicos quanto privados⁶⁷⁸.

Em 390 a.C, durante o saque de Roma, os escritos da lei das Doze Tábuas foram destruídos pelos Gauleses, restando apenas fragmentos ou citações de fontes terceiras. Mas foram esses escritos que, durante o século V a. C, possibilitaram a existência de leis de direito privado, público, criminal e sagrado em Roma, contendo ainda elementos arcaicos e concepções jurídicas e morais, sendo a fonte de todo o direito romano público e privado⁶⁷⁹.

⁶⁷³ Feitosa 2008: 126.

⁶⁷⁴ Funari 2003: 83.

⁶⁷⁵ As doze Tábuas “é a prova da influência grega sobre o espírito, a maneira de pensar e os motivos dos Decênviros”. Cf. Pereira 2013: 55.

⁶⁷⁶ Rodrigues 2015: 85.

⁶⁷⁷ Pereira 2013: 53.

⁶⁷⁸ Pereira 2013: 53.

⁶⁷⁹ Rodrigues 2015: 85-86.

Apesar de o sistema de Roma ser patriarcal e as mulheres permanecerem em seus lares submissas, elas eram amparadas legalmente por influência das leis de Sólon. Para Delfim Leão, da mesma forma que “Sólon endureceu a legislação relativa à segurança e estabilidade das relações íntimas dentro do *oikos*, terá procurado também prevenir abusos de autoridade pela parte do *Kyrios*, que poderiam traduzir-se na exploração sexual das mulheres que dele dependiam”⁶⁸⁰. A partir disso, o casamento era salvaguardado por normas que dissuadiam ocasiões que pudessem pô-lo em perigo, seja depois de consumado ou apenas como projeto. Havia, por exemplo, penalização para quem violasse o casamento, para quem raptasse uma mulher livre e violentasse-a e para quem forçasse a prostituição de mulheres livres⁶⁸¹. Assim, a mulher era protegida pela lei.

3.3 A família na Roma Antiga

A família romana assume-se como patriarcal, sendo a mulher, o filho e o escravo membros secundários, menos importante, do que o líder da casa, o pai, marido e patrão. Como líder da casa, o homem tinha o direito de não aceitar seu primogênito como filho, este poderia ser vendido como escravo. A partir dos sete anos, é o pai quem exerce responsabilidade pela criação do filho, ou seja, a criança estava destinada ao poder paternal (*patria potestas*), contudo, sua formação inicial poderia acontecer sob o acompanhamento de uma mulher, uma mestra. Fontes “confirmam que era a mãe a primeira educadora e o pai o mestre-escola das crianças romanas”⁶⁸².

A família consistia para os Romanos a base de sua organização social, ou seja, o termo família não designava somente o pai, a mãe e os filhos, mas também a casa, os escravos e até os animais de sua propriedade. Nesse espaço o pai exercia o domínio sobre a mulher, os filhos e os escravos, tendo direito de decidir sobre o destino das crianças recém-nascidas. Ou seja, o fato de nascer não significava que a criança fosse aceita pela família, muitos filhos eram abandonados ou vendidos como escravos⁶⁸³.

Os filhos que nascessem com deficiência, tanto na plebe quanto entre os patrícios, poderiam ser sacrificados ou abandonados por seus pais, pois a saúde física era de suma

⁶⁸⁰ Leão 2006: 14.

⁶⁸¹ Leão 2006: 8.

⁶⁸² Pereira 2011: 197.

⁶⁸³ Sampaio & Venturini 2007: 2.

importância para um Estado forte, que necessitava de herdeiros sãos para propagar seu legado. Com isto percebemos qual a importância da criança para a família. Uma ação corriqueira no Império Romano entre as famílias tradicionais,

[...] era o sacrifício ou o abandono de crianças recém-nascidas que tivessem deficiências. A perfeita saúde física e mental era considerada como atributo indispensável para que a criança pudesse em sua vida futura seguir os passos do pai, no caso dos meninos, ou conseguir um bom casamento, no das meninas⁶⁸⁴.

Os homens têm o total direito sobre o que estava em sua terra, tudo era considerado objeto, as mulheres e crianças eram parte da sua propriedade como o são seus animais e plantações. O ritual do casamento se assemelhava ao dos Gregos, indicando a troca dos deuses familiares, ou seja, a divindade doméstica adorada deixa de ser a do pai e passa a ser a do marido⁶⁸⁵.

Após análise das fontes históricas, Pedro Paulo Funari conclui que o contrato de noivado elaborado na festa de celebração tinha como uma de suas cláusulas o pagamento do dote por parte do pai da moça, ou seja, pagava-se para se ter um marido⁶⁸⁶. Pagamento este que funcionava como garantia de um eventual repúdio da noiva que o marido poderia fazer em caso de infertilidade, por exemplo. O casamento de arranjo, pago por meio do dote, era comum apenas entre as elites econômicas, pois as pessoas de baixa renda, não podendo pagar grandes dotes, casavam-se para poderem se ajudar no trabalho⁶⁸⁷. O casamento era precedido de muitos rituais simbólicos:

Na véspera do casamento, os noivos dedicavam seus brinquedos aos deuses familiares, que haviam abençoado sua meninice. A casa era decorada com flores e os bustos dos ancestrais eram trazidos para a ocasião. No dia do casamento, a noiva vestia-se de branco. A cerimônia começava com um sacerdote que buscava saber se um casamento naquele dia seria bem-sucedido, por meio de rituais que lhe diriam se o dia era fasto (propício) ou nefasto (impropício) ao casamento. Em caso positivo, os noivos assinavam um registro de casamento, diante de testemunhas, davam-se as mãos e rezavam juntos para que o matrimônio fosse feliz. A noiva prometia ao

⁶⁸⁴ Sampaio & Venturini 2007: 5.

⁶⁸⁵ Coulanges 1961: 78.

⁶⁸⁶ O dote também era um contributo da parte da jovem mulher para o patrimônio da sua nova família. Para o marido era um importante contributo para a gestão da sua economia doméstica. Não se sabe ao certo se a constituição do dote era um elemento obrigatório. É provável que se tratasse sobretudo de uma obrigação moral. Curado 2004:67.

⁶⁸⁷ Funari 2003: 101.

noivo: "aonde você for, eu vou junto", e a cerimônia terminava com um sacrifício em honra aos deuses⁶⁸⁸.

Para o romano todos deveriam se casar, ao menos para a perpetuação do legado familiar. Todavia, assim como na Grécia, o divórcio era permitido em Roma. A mulher que fosse estéril deveria ser substituída, pois o objetivo do casamento estava entrelaçado ao religioso e à propagação da espécie.

O casamento, portanto, era obrigatório. Não tinha por finalidade o prazer; seu objetivo principal não era a união de duas criaturas que se convinham, e que desejavam unir-se para a felicidade ou sofrimentos da vida. O efeito do casamento, aos olhos da religião e das leis, era, unir dois seres no mesmo culto doméstico, dar origem a um terceiro, apto a perpetuar esse culto⁶⁸⁹.

O objetivo do casamento era a proliferação de herdeiros que pudessem reproduzir os costumes e propagar a própria família. Assim, por exemplo, o sacrifício feito ao fogo sagrado, comum entre Gregos e Romanos, só poderia ser passado de varão para varão, assim como o culto aos mortos que só se dirigia aos homens⁶⁹⁰.

O parto era em casa, com a ajuda de escravas e parteiras. A mãe ou as escravas com leite amamentavam o bebê, o pai podia às vezes carregar o filho, ainda que normalmente houvesse escravos para fazer isso. O recém-nascido tomava banhos em bacias e logo que crescia um pouco ganhava brinquedos, bonecas e miniaturas de animais e de carros de corrida⁶⁹¹.

Não só o casamento era disposto por inúmeros rituais simbólicos, mas também a gravidez e o nascimento de uma criança. Uma vez grávida, a mulher era considerada “impura” e, portanto, deveria ser afastada da comunidade. Para se ter noção dos rituais ligados à gravidez, em algumas comunidades “a mãe deveria desatar alguns nós, para garantir que o cordão umbilical não ocorresse o risco de ter um nó, todos os nós nas roupas da gestante eram desfeitos ou cortados e o cabelo da gestante não poderia estar preso era solto”⁶⁹². O marido também enfrenta restrições: não pode sair entre o pôr-do-sol e o nascer do sol, se mantendo afastado de espíritos malignos que possam atacar o bebê⁶⁹³.

⁶⁸⁸ Funari 2003: 99-100.

⁶⁸⁹ Coulanges 1961: 73.

⁶⁹⁰ Coulanges 1961: 80.

⁶⁹¹ Funari 2003: 100.

⁶⁹² Sampaio & Venturini 2007: 3.

⁶⁹³ Sampaio & Venturini 2007: 3.

3.4 A mulher em Roma

O número de mulheres era pequeno em relação aos homens: “o *pater familias* devia conservar toda a sua descendência masculina, sendo apenas obrigado a manter a sua filha mais velha, enquanto as outras seriam abandonadas ou mortas”⁶⁹⁴, tal tradição perdura até o século II a.C.⁶⁹⁵ O comediógrafo Plauto, nas suas diferentes peças, apresenta de forma recorrente uma jovem abandonada, recolhida por um proxeneta que a acolhe para a prostituir. Através da *anagnôrisis*, a jovem revela-se livre e pode casar com o jovem que por ela se apaixonou. Esta marca social que a comédia de Plauto denuncia, não deixa de revelar uma certa misoginia nas considerações que tece sobre o caráter da mulher, sobretudo no que se refere à prostituta interesseira e mesmo à *uxor morosa*, a “esposa rabugenta”. Terêncio, cinquenta anos mais novo do que Plauto, membro do “Círculo dos Cipiões”, filelénico – tem uma atenção especial pela condição da mulher, chegando a pôr em cena o sacrifício da cortesã que abdica do amante por quem se apaixonara, em nome da sua felicidade, a pedido de seu pai – numa atitude que lembra *A Dama das Camélias* de Alexandre Dumas Filho. A Terêncio se deve a expressão máxima de *humanitas* em *Heautontimorumenos*, v. 77, *Homo sum: humani nil a me alienum puto* “Sou homem e nada do que é humano me é alheio”⁶⁹⁶. Contudo, tratar o homem como centro único da política romana é negligenciar a história das mulheres, as quais, de uma forma ou de outra, participavam da economia, da política e da vida social. Podemos encontrar referências acerca da participação feminina.

Em discussões políticas em escrutínios locais. Na Pompeios romana, foram encontrados cartazes de propagandas eleitorais, denominados *programata*, e inscrições em paredes, os grafitos, por meio dos quais indicavam os seus candidatos, manifestavam o seu apoio, discutiam e opinavam sobre a política local, mesmo sem poderem, legalmente, participar das eleições⁶⁹⁷.

As mulheres romanas, apesar de serem consideradas cidadãs, não tinham os mesmos direitos de cidadania que os homens, não exerciam, por exemplo, funções públicas. Elas atuavam tão-somente no campo doméstico. Conforme citação abaixo:

Onde tinham que orientar a limpeza da casa, coordenar a preparação das refeições e, depois de tudo isso, com o auxílio das criadas, se preparar para recepcionar o marido, cansado de mais um árduo dia de trabalho e afazeres

⁶⁹⁴ Gilissen 2001: 601.

⁶⁹⁵ Serbat 1975: 394-403.

⁶⁹⁶ Soares,

⁶⁹⁷ Feitosa 2008: 127.

na rua. Por esse motivo as mulheres romanas passavam por um pequeno tratamento de beleza diário que incluía penteados, maquiagem e a escolha de belos trajes para o final do dia em companhia do marido⁶⁹⁸.

Contudo, mesmo com esse caráter doméstico imposto à mulher, elas, por conta da grande influência dos Etruscos na fundamentação do sistema romano, não viviam reclusas no ambiente doméstico. Pelo contrário, elas “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”⁶⁹⁹. Portanto, a mulher romana, de forma mais incisiva do que a grega, demonstra influência na sociedade. Isto, possivelmente, ocorria pela ideologia romana, na qual a mulher estava inserida.

Mesmo sem voz, possui uma identidade, uma individualidade, que a torna diferente, porque ele é o pólo oposto da sociedade que, pelo Direito Romano, instituía que o poder concentrar-se-ia nas mãos do homem, não porque este era melhor, tivesse mais responsabilidades ou méritos, mas pela força viril que era tão cultivada pelos próprios romanos⁷⁰⁰.

A visão misógina presente nestas áreas cronológico-geográficas (Grécia e Roma) não era justificada apenas pelos padrões culturais da época, mas buscava se fortificar, embasa a segregação dos gêneros sexuais a partir de bases mais científicas, como no caso da teoria da *Physiognomonía*, disposta em tratados gregos e latinos, na qual a sociedade humana é equiparada ao modo de viver dos animais.

De acordo com estas teorias, existem diferenças vitais entre a fêmea e o macho, tanto em comportamento quanto em aparência: No reino animal, a fêmea é gentil e facilmente domesticada, além de espirituosa, desatenciosa, limitada, propensa a fraquezas e brincadeiras. A sua cabeça é menor se (comparada ao macho), o rosto idem, o pescoço é mais fino, o peito e suas laterais são menores, enquanto que os quadris e coxas são mais cheios deixando as pernas unidas até os joelhos, os calcanhares são mais afastados e, por fim, seus pés são pequenos e delicados. Essa proporção é visualmente agradável, porém não demonstra força e domínio⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ Sampaio & Venturini 2007: 4.

⁶⁹⁹ Funari 2003: 94.

⁷⁰⁰ Finley 1991: 159.

⁷⁰¹ Evans 1950: 9 *apud* Tonidandel 2012: 122.

3.5 Modelos femininos da monarquia romana

3.5.1 Tanaquil

Tanaquil é uma aristocrata etrusca (*summo loco nata*) que se casou com o filho de um grego, exilado em Itália, e que veio a ser conhecido por Tarquínio-o-Antigo. Segundo Tito Lívio, é em Tanaquil que reside toda a força e iniciativa de Tarquínio. A aristocrata não suportava a ideia de ver rebaixada a sua condição social pelo casamento, visto que, o marido era um exilado estrangeiro, pelo que convenceu o esposo, ambicioso por natureza, a abandonar Tarquínio e a emigrar para Roma, onde a nobreza se conquistava rapidamente⁷⁰². Desde logo é sintomático que o historiador latino afirme que Tanaquil regenerou o sentimento que nos liga à pátria⁷⁰³.

Os deuses sempre tinham por intérpretes adivinhos avisados ou mulheres subtis como foi o caso de Tanaquil⁷⁰⁴. Ela surge como uma mulher que domina os augúrios (*Tanaquil perita*), pois é ela quem interpreta o voo da águia que lhe aparece e ao marido, quando chegam a Roma, conferindo-se-lhe desse modo uma capacidade extraordinária, mas adequadamente feminina⁷⁰⁵. Tanaquil foi uma mulher de qualidades variadas, vejamos a seguir:

Muchas fueron las cualidades que adornaron a Tanaquil. Era experta en tejer en una rueca, sin embargo, destacó fundamentalmente por lo que entonces denominaban capacidades proféticas y en la actualidad sería calificado como prudencia y perspectiva directiva. Esas aptitudes contribuyeron a que Tanaquil impulsara a su esposo hacia el poder⁷⁰⁶.

Depois de ter servido de motor de arranque para a monarquia etrusca em Roma. Tanaquil tem ainda reservado para si um papel fundamental nas intrigas da corte. Enquanto Tarquínio é vivo e reina, Tanaquil aparece como a esposa ideal, sempre apoiante do marido e pronta a defende-lo e aos seus. Neste sentido, podemos afirmar que a personagem delineia o modelo da *uxor idonea*, mas não necessariamente *bona*. Apenas no sentido em que apoia o marido nas suas decisões, ela é tida como figura positiva, ainda que Tito Lívio nem sempre demonstre simpatia total pela figura. É uma mulher em quem se percebe a não passividade e a

⁷⁰² Rodrigues 2005: 78.

⁷⁰³ Rodrigues 2005: 78.

⁷⁰⁴ Grimal 2011: 14.

⁷⁰⁵ LIV. I, 34. Cf. S. Mantero Herrero, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid 1994:43-70 *apud* Rodrigues 2005: 79.

⁷⁰⁶ Aguado & Molinero 2012: 25.

insolência, uma *impotentia*, que alguns autores detectaram já na Lúvia de Tácito⁷⁰⁷. Ela é a peça-chave para levar Sécúvio Túlio ao poder numa manobra política cujo eco reencontraremos igualmente em Tácito e, desta vez, na sua composição da figura de Agripina Menor⁷⁰⁸. Tanaquil foi uma mulher que trabalhou pela *concordia* romana⁷⁰⁹. De qualquer modo, podemos afirmar que, Tanaquil corresponde ao modelo da mulher estrangeira, Lúvio chama-lhe *Tanaquil peregrina mulier*⁷¹⁰, em quem se percebem traços pouco adequados a uma matrona. Apesar de Tanaquil ser uma figura ambígua e positiva, as intervenções políticas femininas são na maioria das vezes, tidas como modelos a evitar⁷¹¹, pois, esse não era o modelo ideal generalizado proposto pela mentalidade romana para o seu gênero feminino⁷¹².

Tanaquil, a esposa de Tarquíúnio Prisco, representa a mulher possuidora de habilidades místico-religiosas, e também a mulher forte, guia e conselheira do marido. O reinado do primeiro rei etrusco, assim como o de Sécúvio Túlio, muito deveu à personalidade e à ambição de Tanaquil⁷¹³.

3.5.2 Túlia Menor

O retrato que Tito Lúvio Traça desta mulher é negativo desde o início. Casada com Arrunte, filho de Tarquíúnio e Tanaquil, Túlia Menor era ambiciosa e almejava um poder para o qual o seu marido parecia não ter qualquer apetência. Pelo contrário, a sua irmã Túlia Maior encontrava-se casada com o outro filho dos reis, mais tarde conhecido como “O Soberbo”, a quem não faltava iniciativa política, mas sim uma mulher que o acompanhasse na ambição. Esta situação ter-se-ia mantido, segundo o historiador, pela *fortuna populí romani*, mas gerou a tragédia familiar⁷¹⁴.

Efectivamente, diz Lúvio, não tardou que os dois – Tarquíúnio-o-Soberbo e Túlia Menor – se aproximassem por suas semelhanças, como em geral acontece, pois o mal sempre atrai o mal. Mas, foi a mulher a origem de toda a desgraça. Aqui, o historiador volta a radicar no género feminino a origem de um mal, numa tradição que já não era uma novidade. Como

⁷⁰⁷ L. E. Hardy, *The Imperial Women in Tacitus Annales*, Indiana, 1976, p. 249-250 *apud* Rodrigues 2005: 79.

⁷⁰⁸ LIV. I, 41; cf. TAC., Ann. XII, 68-69 *apud* Rodrigues 2005: 79.

⁷⁰⁹ Sobre a concordia ver Pereira, M. H. da R. (2013), *Estudos de História da Cultura Clássica: Cultura Romana* (Vol 2). Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian nas páginas 373-376.

⁷¹⁰ LIV. I, 47 *apud* Rodrigues 2005: 79.

⁷¹¹ Rodrigues 2008: 293.

⁷¹² Rodrigues 2005: 72.

⁷¹³ Mitraud 2007: 123.

⁷¹⁴ Rodrigues 2005: 80.

tal, a figura de Túlia fica de imediato constituída com um negativismo que confere uma carga de anti-heroína e, conseqüentemente, como modelo a rejeitar, de não-ser. Arrunte e Túlia Maior morreram providencialmente, e Túlia Menor acabou por se unir ao cunhado. Lívio insinua que o desaparecimento dos dois jovens se deveu a algum tipo de acção de Túlia, contribuindo desse modo para a sua caracterização como assassina⁷¹⁵.

Tulia la mayor y Tulia la menor, se habían casado com los hijos de Lucio Tarquinio, Lucio y Arrunte, pero la más pequeña, movida por la ambición, incitó a su cuñado (Lucio Tarquinio, el futuro rey) y lo convenció para que ambos asesinaran a sus respectivos cónyuges, que eran demasiado pacíficos para sus furiosos temperamentos. Logrado esto, Tulia y Tarquinio se casaron y sus partidários dieron muerte a Servio Tulio⁷¹⁶.

E o negativismo continua, após o assassínio de Sérvio Túlio, com um atentado à sobriedade devida às mulheres e ao recato inerente à sua condição, e que deveriam observar: Acredita-se ter sido Túlia a instigadora do golpe, pois seus crimes anteriores não afastam essa hipótese. Consta como certo que foi ao foro numa carroça e, sem se deixar intimidar, diante da multidão de homens, chamou o marido para fora da cúria sendo a primeira a dar-lhe o título de rei. Mas o clímax desta imagem é sem dúvida o momento em que, ao passar ao lado do cadáver mutilado se Sérvio Túlio, Túlia Menor, fora de si e impelida pelas Fúrias vingadoras da irmã e do marido, mandou passar a carroça sobre o corpo do seu pai. Com este acto, Túlia assume um dos piores papéis que um Romano poderia reclamar para outrem: o do desrespeito pelos seus antepassados, a negação da pietas e do *mos maiorum*, ou de virtudes cardeais como a temperança e a pureza⁷¹⁷.

Tulia enloqueció, acosada por las fúrias que clamaban venganza por la muerte horrenda de su padre y de su hermana. Em su demência, ordenó a su cocheiro que pasara com su carro por encima del cadáver del rey, manchándose com su sangre, contaminación sacrílega que dio nombre al lugar donde ocurrió el “barrio del crimen” (*uicus sceleratus*)⁷¹⁸.

As palavras atribuídas a Túlia pelo historiador caracterizam-na como uma mulher persuasiva, politicamente activa e interventora, mas no sentido errado, detentora de furor, senhora de uma ambição desenfreada (*muliebribus instinctus furiis*), negando assim as virtudes cardeais e aproximando-se de modelos de outras mulheres da literatura antiga, como

⁷¹⁵ Rodrigues 2005: 81.

⁷¹⁶ Tito Livio 1,46-48 *apud* Quiroga & Salmonte 2004: 39.

⁷¹⁷ Rodrigues 2005: 81.

⁷¹⁸ Quiroga & Salmonte 2004: 39.

Jezabel e Herodíade. De algum modo, Túlia funciona como elemento de contraste com a própria Tanaquil. O reinado de opressão, tirania e terror que se segue é a consequência daquele carácter feminino. Enquanto instigadora do parricídio, sororicídio e assassinio do cunhado, Túlia é assim outro modelo negativo da matriz feminina romana, que acentua a valorização positiva de personagens como Lucrecia e Clélia⁷¹⁹.

3.6 Mulheres da República romana

3.6.1 Clélia - exemplo mítico-lendário de inspiração republicana

Conta-nos a história que após Lucrecia – como veremos a seguir – ser violentada pelo filho Tarquínio soberbo; o rei de Roma, pai de Tarquínio é banido da cidade de Roma.

Dois factos determinaram a expulsão de Tarquínio o Soberbo, o sétimo rei depois de Rómulo a governar os romanos: a sua insolência e a virtude de Lucrecia, esposa de um homem distinto e aparentado com a família real. É que ela foi violada por um dos filhos de Tarquínio após esta o ter recebido em sua casa como hóspede. Depois de ter relatado o sucedido aos filhos e aos parentes, ela, num gesto repentino, apunhalou-se a si mesma⁷²⁰.

Depois susceptíveis tentativas de retomar o poder, Tarquínio convence Porsena a lançar-se sobre Roma através do rio Tibre: “junto com a guerra a fome atacou os Romanos que descobriram que Porsena não era só um grande guerreiro, mas também um homem justo e nobre, e quiseram fazer juiz no caso contra Tarquínio”⁷²¹.

Na sequência, vemos passagens que relatam o episódio de guerra declarada por Porsena aos Romanos, usando como argumento a expulsão de Tarquínio de seu trono. Tarquínio, sendo expulso de Roma, pede apoio a Porsena, um rei etrusco, que utiliza esse fato como argumento para levantar uma guerra contra Roma. Cocles, tendo perdido seus companheiros pelos Tarquínios, enfrenta o exército inimigo sozinho na ponte Sublícia até que essa se rompesse e todos os soldados de Porsena estivessem afastados do Tibre. É pela posição de Cocles que fora destruída a única passagem mal guarnecida pelos Tarquínios⁷²².

Porsena abandona o antigo rei romano para abraçar a cidade de Roma, tentando, junto a ela, estabelecer uma aliança:

⁷¹⁹ Rodrigues 2005: 82.

⁷²⁰ Fialho, Dias & Silva 2001: 34.

⁷²¹ Silveira 2006: 52.

⁷²² Nascimento, Rêgo, & Ribeiro 2011: 3.

Quando os Romanos se aperceberam, num momento em que a guerra e a fome faziam os seus reveses, de que Porsena não era apenas um homem de armas, mas também uma pessoa justa e de carácter nobre, quiseram fazer dele juiz do seu conflito com Tarquínio. Mas este arrogante-se, e disse a Porsena que se não conseguia manter-se como aliado fiel, então também não seria um árbitro isento. Porsena, afastando-se dele, agiu de modo a partir como amigo dos Romanos, devolvendo os prisioneiros e todo o território que havia sido tomado pelos Etruscos⁷²³.

Como forma de garantir os termos entre Etruscos e Romanos, ficou acordado entre as partes que Porsena devolveria as terras invadidas aos Etruscos e os prisioneiros de guerra. Em troca, os Romanos lhe dariam dez rapazes e dez moças⁷²⁴.

Conta a narrativa que antes da retirada do acampamento de Porsena, localizado nas margens do Tibre, as jovens reféns, afim de se banharem, foram até o rio. Então, Clélia, uma das reféns, conseguiu enganar os guardas, desafiando as outras a atravessarem nadando para a outra margem, como se fosse um jogo. A jovem utilizou-se da esperteza para salvar suas companheiras, que aceitaram o desafio e logo se puseram a atravessar o rio. Foi assim que as jovens reféns conseguiram fugir. Clélia, “à frente de suas companheiras, conseguiu burlar a vigilância dos guardas, atravessar o rio a nado sob uma nuvem de dardos inimigos, e restituí-las indenadas às suas famílias em Roma”⁷²⁵.

Os Romanos, sentinelas, observavam que as jovens se ajudavam umas às outras, e logo, quando as viram salvas, pensaram que, em termos de lealdade, não eram inferiores aos homens, e mandaram que fugissem, porém, elas foram surpreendidas por Tarquínio. Mesmo admirando a coragem e lealdade das moças⁷²⁶.

Quando os Romanos viram que elas estavam salvas, admiraram-lhes a coragem e o arrojo, embora não tivessem apreciado de todo o regresso delas, nem sequer aceitassem ser, na fidelidade à palavra dada, inferiores a um só homem. Então determinaram que as jovens fossem novamente enviadas, sob a guarda de uma escolta. Foi quando Tarquínio montou uma emboscada para os que atravessavam o rio, e pouco faltou para ter as donzelas em seu poder. Mas a filha do cônsul Públicola, Valéria, acompanhada de três servas, antecipou-se na fuga para o acampamento de Porsena, enquanto às outras, o filho de Porsena, Arrunte, lhes prestou socorro, subtraindo-as rapidamente da presença do inimigo⁷²⁷.

⁷²³ Fialho, Dias & Silva 2001: 35.

⁷²⁴ Fialho, Dias & Silva 2001: 35.

⁷²⁵ Tito Lívio, *História de Roma (Ab Urbe Condita Libri)* II, 13. Tradução de Paulo Matos Peixoto.

⁷²⁶ Rodrigues 2005: 188.

⁷²⁷ Fialho, Dias & Silva 2001: 36.

Quando soube do ocorrido, Porsena ficou irado, seja por causa da audácia das jovens seja pela fraqueza dos homens. Assim, mandou que trouxessem as jovens e questionou-lhes quem havia arquitetado o plano. Logo, a jovem e corajosa Clélia se identificou como a autora do plano. Porém, Porsena não a castigou por sua fuga, pelo contrário a elogiou pela coragem. O rei etrusco postado a frente da jovem a admirava e desejava. Tal foi seu desejo que Porsena ameaçou anular o tratado de paz com os romanos, caso Clélia não fosse devolvida a ele. No entanto, se ela fosse devolvida, “seria restituída incólume ao seu povo, juntamente com alguns dos reféns que ela escolhesse levar consigo”⁷²⁸. Assim, Clélia foi-lhe dada como recompensa, e o etrusco fez questão de mantê-la junto a sua lealdade, ao fato da jovem ter ajudado as suas companheiras a fugirem e não ter pensado só em si: “agora é uma figura feminina que se arma de coragem varonil para se salvar a si e às suas companheiras”⁷²⁹. Por sua coragem, Porsena decide recompensá-la “informando-a de que estava disposto a devolver a Roma os reféns que ela própria escolhesse, de entre os que haviam ficado sob prisão dos Etruscos”⁷³⁰. Mostrando mais uma vez seu heroísmo, através do seu senso de justiça.

Clélia escolheu então os jovens ainda impúberes, virgens como ela, visto que se identificava com eles e porque considerou que estavam mais sujeitos às humilhações do cativo. Os restantes reféns aprovaram a decisão de Clélia, visto que efectivamente os jovens ainda intocados eram os mais vulneráveis de entre todos⁷³¹.

Assim, tanto Clélia quando Lucrecia se transformaram em arquétipos do feminino, mostrando a capacidade que a mulher deve ter de controlar a si mesma e seus ímpetos, mostrando uma mulher romana que honra o casamento, o marido e a família, sobretudo, mostrando uma mulher que defende a cidade. Portanto, a imagem formada por essas duas heroínas servirá para ressaltar o prestígio romano.

3.6.2 Lucrecia e o *pathos* - a matriz republicana e o ideal romano

A história se passa em Árdea, onde o rei de Roma, Tarquínio Soberbo⁷³², vendo seu reinado em ruína, pois o povo já estava indignado com sua tirania e com a condição escrava,

⁷²⁸ Rodrigues 2005: 188.

⁷²⁹ Rocha Pereira 2013: 35.

⁷³⁰ Rodrigues 2005: 188.

⁷³¹ Rodrigues 2005: 188.

⁷³² Sobre o reinado de Tarquínio soberbo ver Rodrigues 2005: 167-169.

desejou recolher mais riquezas usando-a para si e para acalmar a população. Ao início achava-se que a conquista de Árdea seria fácil, mas os Romanos se enganaram, e logo tiveram de montar acampamento. Assim, em suas longas noites de banquetes, em uma dessas festas em que estavam presentes um dos filhos do rei, Lúcio Tarquínio, e seu sobrinho, Tarquínio Colatino, os homens começaram a falar sobre as qualidades de suas mulheres, Tarquínio Colatino elogiava vigorosamente sua mulher, Lucrecia, despertando a curiosidade dos que o ouviam; no banquete foi sugerida a visita às suas esposas para que se verificasse o que estas faziam na ausência de seus maridos e decidissem qual era a melhor esposa.

Num desses jantares, em que Tarquínio Colatino, filho de Egério, também estava presente entre os que bebiam com Sexto Tarquínio, a conversa recaiu por acaso sobre as suas esposas. Cada um elogiava a sua própria esposa com admirável empenho. Inflamada a disputa, Colatino disse que não necessitava de palavras, pois em poucas horas poderia ser comprovado o quanto a sua esposa Lucrecia era superior às demais: “Já que o vigor é inerente à juventude, porque não montamos a cavalo e vamos, em pessoa, verificar as qualidades das nossas esposas? Que cada um confira com seus próprios olhos suas ocupações quando da chegada inesperada do marido”. Inflamados de vinho, todos dizem: “Vamos logo!” e voam com seus cavalos velozes em direção a Roma⁷³³.

O primeiro lugar ao qual se dirigiram foi a Roma. Lá, encontraram a nora de Tarquínio. Logo depois se dirigiram a Colácia, onde encontraram Lucrecia, que ganhou a atenção por sua dedicação ao lar. Pois a jovem diferia das demais mulheres que haviam visitado: “com um comportamento bem diverso daquele das noras do rei, as quais tinham visto dissiparem o tempo com as suas iguais no banquete e no luxo. Já noite avançada, entre as escravas que a acompanhavam na vigília, Lucrecia estava sentada no meio da sala e se dedicava ao trabalho da lã”⁷³⁴.

Os homens dirigiram-se primeiro a Roma, onde encontraram as noras de Tarquínio Soberbo com outras mulheres de sua classe “em um banquete e no luxo”. Depois foram para Colácia e encontraram Lucrecia entre as escravas, dedicando-se ao trabalho da lã. A vitória coube a Lucrecia, mas, sem querer, a dedicada esposa atraiu o interesse do filho do rei⁷³⁵.

Ao ver os homens, Lucrecia mandou que entrassem, “Sexto Tarquínio ficou encantado com a beleza da prima e foi então que o desejo de a possuir violentamente se

⁷³³ Tito Lívio, *História de Roma I*, LVII. Tradução de Mônica Costa Vitorino.

⁷³⁴ Tito Lívio, *História de Roma I*, LVII. Tradução de Mônica Costa Vitorino.

⁷³⁵ Mitraud 2007: 100-101.

apoderou dele”⁷³⁶. Alguns dias depois, Sexto Tarquínio, sem que Colatino soubesse, foi até sua casa como hóspede, onde fora bem acolhido. Recebeu-o como parente, e o convidou a sentar-se na mesa e a dormir em sua casa. No entanto, no silêncio da noite, pegou sua espada e foi até o quarto de Lucrecia. Ameaçando sua honra, Sexto Tarquínio fez com que Lucrecia cedesse aos seus desejos, pois se não o fizesse seria colocada em uma situação de desonra.

Ardendo em desejo, depois que tudo em volta parecia bastante seguro e todos estavam adormecidos, com a espada em punho, aproximou-se de Lucrecia que dormia. Comprimindo o peito da mulher com a mão esquerda, disse: – “Cala-te, Lucrecia, sou Sexto Tarquínio, tenho na mão uma espada; morrerás se emitires uma única palavra”. A mulher, aterrorizada por ser despertada daquela forma, não via salvação diante da morte iminente. Tarquínio confessava-lhe o seu amor, implorava, misturava ameaças às súplicas, tentava de todas as maneiras subjugar o espírito da mulher. Percebendo-a inflexível, certo que não se dobraria nem pelo medo da morte, ele acrescentou ao medo a ameaça da desonra, dizendo que um escravo nu, degolado, haveria de ser colocado junto ao seu cadáver para que dissessem que fora morta em um adultério sórdido. Vencido o pudor obstinado com essa infâmia, saciado assim o seu desejo, orgulhoso por denegrir a honra da mulher, Tarquínio partiu⁷³⁷.

Logo depois do acontecimento, Lucrecia manda chamar seu pai e marido; esses ao chegarem ao palácio encontram a jovem ainda sentada em seu aposento, Lucrecia lamenta-se pela violência atentada contra si e traça seu destino:

Estou mal. O que poderá ser bom para uma mulher que perdeu a honra? No teu leito, Colatino, há vestígio de um outro homem. Mas só o meu corpo foi violado; a minha alma continua inocente. Disso será testemunha a minha morte. Mas, dai-me as vossas mãos direitas e a vossa garantia de que não deixareis o adultério impune. Foi Sexto Tarquínio que, sendo hóspede, agiu como inimigo, e na noite passada veio contra mim e, se sois homens, contra si próprio para usufruir de um prazer proibido⁷³⁸.

Mesmo com os homens tentando acalmar Lucrecia e a isentá-la da culpa, Lucrecia estava destemida a morrer. Sua morte era necessária, pois não poderia viver com aquela vergonha. A morte lhe traria honradez. Mesmo sua alma tendo ficado intacta, Lucrecia sente seu corpo violado e seu sangue manchado, por isso, deve padecer.

É um rigor que parece excessivo, bárbaro; mas ela entende que há uma mancha material indelével, que a separa para sempre do seu marido.

⁷³⁶ Rodrigues 2005: 171.

⁷³⁷ Tito Lívio, *História de Roma I LVIII* Tradução de Mônica Costa Vitorino.

⁷³⁸ Lívio, *Desde a fundação da cidade I*, 58, *apud* Rodrigues 2005: 172.

Violando-a Sexto Tarquínio impediu-a de manter a fidelidade, mesmo que ela não tivesse consentido. Não aceita que a carne, sem adesão da alma, não comprometa a pessoa⁷³⁹.

Lucrécia é desenhada como a mulher perfeita, voltada ao lar e ao marido. Sua violação – o fato de ter sido vítima de um estupro – lhe custou à vida, pois viver após este ato quebraria o círculo da perfeição feminina. Além disto, sua morte serviria de advertência a sociedade. Assim, a morte de Lucrécia parece ter sido uma tentativa de apresentar a construção de uma imagem de matrona pura e que servisse de modelo para as demais, portanto, era uma história, nas palavras de Maria Helena da Rocha Pereira, com “intenções moralizantes”, o que fica claro em sua fala: “Depois de mim, nenhuma mulher poderá faltar ao pudor apoiando-se em Lucrécia”⁷⁴⁰. As artimanhas de sedução de Lucrécia são definidas através da esposa perfeita, voltada à pátria, ao marido, as funções domésticas. Por um lado Lucrécia,

parece funcionar como alegoria havendo uma Roma oprimida sob o jugo da monarquia introduzida na história sob uma temática tópica, a da hospitalidade violada, que tem como agravante o facto de ser preenchida por personalidades não latinas. Mas, Lucrécia não é só isso, havendo mesmo nela elementos que permitem entendê-la como um modelo da mulher romana ideal. Lucrécia é a uniúira por definição, é bela, patriota, fiel, paciente e honrada⁷⁴¹.

A jovem não é posta num lugar luxuoso, como se faz com as demais esposas visitadas. Sua virtude está atrelada ao seu bom comportamento. Portanto, a jovem servira de modelo de mulher romana. Assim, sua morte será inevitável, tanto para incentivar a honra, quanto para por fim a monarquia romana.

Mesmo confirmando a sua inocência, Lucrécia transpassou uma faca no seu coração, numa injusta punição, mas com o intuito de que nenhuma mulher no futuro pudesse viver desonrosamente usando o seu exemplo. E foi sobre o sangue dessa mulher, castíssimo antes da violência perpetrada, que Brutos jurou libertar Roma da ímpia realzeza e não permitir, para sempre, que houvesse nenhuma forma de reinado. Ninguém mais, pelo seu juramento, seria rei⁷⁴².

⁷³⁹ André 2006: 42.

⁷⁴⁰ Pereira 2009: 32.

⁷⁴¹ Rodrigues 2005: 75.

⁷⁴² Canela 2012: 18- 19.

3.6.3 Cornélia

Encontramos em Cornélia (190 a.C. - 102 a.C.) um exemplo ideal de matrona romana. Ela era a mais nova dos quatro filhos de Públio Cornélio Cipião Africano, o célere general que derrotou o inimigo mais temido de Roma. Os três irmãos mais velhos de Cornélia, dois rapazes e, uma rapariga, eram Públio Cornélio Cipião Africano – o mais velho, homónimo do pai, que morreu jovem por ter uma saúde débil –; Lúcio Cornélio Cipião – sobre quem sabemos apenas ter sido capturado por Antíoco na batalha das Termópilas, que aconteceu em 191 a.C., para ser libertado pouco antes da batalha de Magnésia, um ano depois –, e Cornélia, que embora tivesse tido um filho homem, condição importante para uma mulher ser lembrada, não ficou para a história. Mesmo que houvesse mais do que uma filha, a todas as raparigas era dado o nome feminino equivalente ao do pai, distinguindo-se apenas aquela que tinha nascido primeiro da que tinha nascido depois, com os respectivos ordinais: Primeira, Segunda, [...] ⁷⁴³.

De Cornélia nada mais se pedia do que pelo menos um casamento, fidelidade ao marido, filhos homens que assegurassem a passagem do legado familiar, elegância nos modos de falar e de se mover, dedicação à casa e competência com as lãs. Sabe-se por Plutarco que Cornélia insistiu numa educação para os seus filhos orientada para a intervenção pública. Nada disso significa que Cornélia não tenha recebido uma educação diferente das outras raparigas desde pequena, embora se acredite ter sido o pai a orientar a filha para o estudo do que mais lhe interessava a ele, Cipião Africano. Os conhecimentos de Cornélia, bastante invulgares numa mulher, podem ter sido adquiridos na idade adulta, após a viuvez, o que apesar de tudo também não era comum ⁷⁴⁴.

Cornélia foi uma das figuras femininas mais notáveis da Roma do século II a.C. ⁷⁴⁵, ela incutiu uma educação mais marcante do que a habitual na vida de seus filhos ⁷⁴⁶. Mãe dos Gracos, esposa de Tibério Semprônio Graco ⁷⁴⁷. Cornelia foi uma mulher educada, com conhecimento de grego e retórica, como demonstrado nos fragmentos de as cartas que ela escreveu para seus filhos que são faladas por numerosas fontes, como exemplo, Cícero, em sua obra *Brutus* (46 a.C.) ⁷⁴⁸.

⁷⁴³ Quevedo 2015: 43, 46-47.

⁷⁴⁴ Quevedo 2015: 48-49.

⁷⁴⁵ Mantas 2015: 324.

⁷⁴⁶ Quevedo 2015: 50.

⁷⁴⁷ D' Ambra, E. *Roman Women*, Cambridge University Press, Madrid, 2007: 143 *apud* Panal 2015: 7.

⁷⁴⁸ Panal 2015: 7.

Pude ler as cartas de Cornélia, mãe de Graco: nota-se que seus filhos foram nutridos não tanto no seio quanto na linguagem materna.⁷⁴⁹ Graco foi instruído desde menino por diligência de sua mãe Cornélia e cultivado nas letras gregas⁷⁵⁰.

Sua lealdade ao marido era venerada, apesar de ela ter enviuvado quando tinha apenas pouco mais de trinta anos de idade⁷⁵¹. Cornélia ficou junto ao seu marido até que ele morresse. Tiveram, doze filhos. A ideia de Cornélia ter vivido dezoito anos de fertilidade abundante, até a data da morte do marido, em 153 a. C., é posta em causa pelos historiadores. Não era comum haver muitos filhos nas famílias nobres, mas, mais invulgar seria que todos tivessem sobrevivido até a idade adulta. Cerca de um quarto das crianças em Roma não chegava a completar o primeiro ano de vida e metade teria morrido até aos dez anos de idade. Problemas sanitários, doenças como a malária e problemas graves de nutrição estavam entre as causas mais frequentes de mortalidade infantil. Era também comum que a mulher morresse no parto. Não era só extraordinário que houvesse doze filhos vivos de um casamento: era do mesmo modo surpreendente que Cornélia tivesse resistido aos doze partos. Numa carta a Caio Graco, possivelmente datada de 122 a.C., Cornélia menciona de passagem “os outros filhos” que já morreram. Muitas pessoas questionam a autenticidade da carta. Porém, se Cornélia tiver sido a autora, à data só o seu filho Tibério estaria morto. Visto que a referência se encontra no plural, esta seria uma indicação importante de que Cornélia teria tido mais filhos do que os três que chegaram à idade adulta: Semprônia, Tibério Graco e Caio Graco⁷⁵².

Cornélia era também admirada por ter saúde. Ela foi uma mulher forte emocionalmente pois, perdeu o seu marido, e a probabilidade de ter suportado a morte de vários dos seus filhos sem um ombro conjugal onde chorar faz de Cornélia um rochedo emocional aos nossos olhos modernos. Mas, mesmo que a morte prematura dos filhos fizesse parte do quotidiano em Roma, custa a crer que tivesse sido fácil suportar os óbitos e logo sem ter o consolo do marido⁷⁵³.

Era socialmente aceite que uma mulher da sua idade e do seu estatuto voltasse a casar após os dez meses obrigatórios do luto para as mulheres, embora provavelmente não lhe fosse permitido voltar a usar a *tunica recta* nem o *flammeum*. A descendência dos Cipiões estava garantida, e na verdade esta condição determinava a inutilidade de uma nova união. A filha de Cipião Africano recusou um pedido de casamento do rei Ptolomeu VI do Egipto.

⁷⁴⁹ Cícero, *Brutus* vv. 211. Tradução Olavo Vinícius Barbosa de Almeida *apud* Almeida 2014: 140.

⁷⁵⁰ Cícero, *Brutus* vv. 104. Tradução Olavo Vinícius Barbosa de Almeida *apud* Almeida 2014: 97.

⁷⁵¹ Panal 2015: 7.

⁷⁵² Quevedo 2015: 52.

⁷⁵³ Quevedo 2015: 52;54.

Cornélia seria uma *uniuira*, que significa “mulher de um só homem”. A *uniuira* era a mulher que pertencia casada com o mesmo homem toda a vida, uma quase impossibilidade tendo em conta os mais de dez anos no mínimo que os maridos tinham de avanço sobre as mulheres. A mulher casava muito jovem. O homem menos. O resultado podia ser uma sucessão de viuvezes. Se a mulher tivesse filhos, era uma garantia de fertilidade que interessaria ao próximo marido, ansioso por transmitir o seu legado à sua descendência. E quanto a capacidade para gerar filhos, Cornélia não tinha mais provas para dar. O juramento de fidelidade ao marido morto fez dela uma mulher respeitada pelo povo romano. Cornélia dedicaria o resto da sua vida aos seus filhos e teria uma influência determinante nas suas vidas. Ela era um exemplo para as matronas romanas do seu tempo, e sobretudo em épocas posteriores, como no período do Imperador Augusto, que fez reformas morais e de costumes para as quais usou Cornélia como um exemplo de virtudes femininas a preservar, como a generosidade na maternidade e a castidade na viuvez⁷⁵⁴. Cornélia continua sendo uma mulher recordada na história das matronas romanas.

3.6.4 Servília

Servília Cepião, nasceu em 100 a.C., morta depois de 42 a.C. Mãe de Bruto, sogra de Cássio e Lépido, meia-irmã de Catão e amante de César, a nobre Servília era uma das mulheres mais bem relacionadas e poderosas de Roma. Poderia alguém viver um conflito maior quanto à conspiração que culminaria com o assassinato de César?⁷⁵⁵

A mãe de Bruto, Servília, foi uma das mulheres mais poderosas de Roma. Ela era uma filha talentosa, atraente e ambiciosa de um proeminente clã patrício. Ela já nasceu com conexões importantes, mas fez da aquisição de algumas novas a sua profissão. Ninguém importava mais a ela do que seu filho e seu amante. Em 77 a.C., aos oito anos de idade, Bruto perdia seu pai. Aquele homem, também chamado Marco Júnio Bruto. Ele foi um dos líderes da revolta contra Pompeio. Depois de haver resistido o quanto podia, sob sítio, o pai de Bruto, rendeu-se, apenas para ser arditosamente assassinado. Ou o próprio Pompeio teria dado ordens para isso, ou nada fez para impedir que acontecesse. Em todo caso, a família do homem morto culpava e desprezava a Pompeio. A educação do jovem Bruto recaiu sobre as mãos de Servília. As mulheres romanas costumavam se casar ainda muito jovem, e Servília

⁷⁵⁴ Quevedo 2015: 54.

⁷⁵⁵ Strauss 2015: 13.

era pouco mais que uma adolescente quando teve Bruto, por volta de 85 a.C. Ela ainda vivia no início da casa dos vinte anos de idade quando seu marido foi morto. Servilia, então casou-se com outro político importante, mas este jamais conquistou-lhe o coração. Muitíssimo habilidosa na arte de atrair homens poderosos, ela guardou para si mesma o mais poderoso de todos: Cesar⁷⁵⁶.

Singular mujer, amante de Julio César, madre de Bruto y hermanastra de Catón. Su habilidad como estratega para moverse entre los protagonistas políticos del convulso final de la República y su independencia a la hora de trasgredir los cánones propios de una matrona, de sumisión y pudicitia, para conseguir sus fines: mejorar la fortuna y el poder de su familia y alcanzar una posición influyente⁷⁵⁷.

Servilia serviu como confidente de César e, às vezes, como sua agente, em delicadas negociações políticas. Atuou como seus olhos e ouvidos em Roma, enquanto o conquistador esteve em terras estrangeiras. Servilia possuía um talento natural para inserir-se em situações importantes, das quais ela fazia o melhor possível para assumir o comando. Ela cultivava conexões com financeiros e agentes políticos. Ela manipulava o poder político por trás das cenas. Cícero ressalta que por vezes ela sentia-se totalmente à vontade quando cercada por homens eminentes que a procuravam em busca de aconselhamento. Ela poderia influenciar a redação de legislações, e ninguém parecia achar isso algo incomum⁷⁵⁸. Servília foi uma mulher influente.

3.6.5 Terência

Nascida em 98, de família distinta e rica, Terência casou-se com Cícero no ano 77. Ela trouxe consigo para o matrimônio um dote de 400.000 sestércios, uma fortuna considerável, visto que, para se ingressar na ordem equestre era requerida a quantia de 400.000 sestércios⁷⁵⁹.

Terência, esposa de Cicerón, como una matrona virtuosa pero más “humana”. A partir de la correspondencia del libro XIV del Epistolario de Cicerón, el se propone recuperar aspectos morales y psicológicos de ella.

⁷⁵⁶ Strauss 2015 :36.

⁷⁵⁷ Rodríguez López & Bravo Bosch 2017: 428.

⁷⁵⁸ Strauss 2015: 37.

⁷⁵⁹ Everitt 2003 *apud* Costa 2013: 23.

Con todo, se trata de una visión muy supeditada a la marcada tendencia del propio Cicerón a alabar los desvelos de su esposa por hacerse cargo de los intereses familiares durante su exilio⁷⁶⁰.

Era muito devota religiosamente e, como seu esposo estava constantemente envolvido com questões profissionais e políticas, ela administrava os assuntos domésticos e as finanças da família⁷⁶¹. Todavia, segundo Cícero, Terência era uma mulher ambiciosa, que tomava mais parte nas suas preocupações políticas do que nas domésticas⁷⁶². Forte e corajosa, prestou uma valiosa ajuda ao marido em momentos críticos de sua vida, especialmente durante seu exílio. Apesar disso, era de difícil convivência e estava sempre em conflito com pessoas da família, como por exemplo, seu cunhado Quinto. Nas cartas de exílio, Cícero se dirige a ela afetuosamente: “Adeus a ti, minha Terência, a mais fiel e a melhor esposa”⁷⁶³ “Cuida para que estejas bem e assim te convenças de que nada há mais caro para mim do que tu, nem jamais houve.”⁷⁶⁴. Entretanto, como observa Boissier⁷⁶⁵, a correspondência entre eles tornou-se cada vez mais esparsa e formal, o que sugere um processo de crescente insatisfação e desgaste conjugal que, finalmente, os levou ao divórcio no ano 46. Segundo Everitt⁷⁶⁶, mais tarde Terência se casou com o historiador Salústio e teve, posteriormente, um terceiro marido. Ela viveu mais de cem anos, falecendo em 4 d.C.⁷⁶⁷.

Durante o exílio do orador e, especificamente, no ano 58 a.C., Terência compareceu ao tribunal, pois a propriedade do marido havia sido confiscada, e depois que sua mansão no Palatino foi queimada. É um episódio pelo qual Cícero ficou profundamente agradecido, elogiando o valor que Terência demonstrou ao defendê-lo publicamente, embora fosse um ato que, dada a sua condição feminina, ela não deveria ter se apresentado⁷⁶⁸. Esta suposição oportuna do papel público de uma mulher em benefício do marido é o que Gerda Lerner denominou como o papel da "esposa substituta", que ela diz ser o mais alto que as mulheres poderiam aspirar em uma sociedade patriarcal⁷⁶⁹.

⁷⁶⁰ Rodríguez López & Bravo Bosch 2017: 428.

⁷⁶¹ Costa 2013: 23.

⁷⁶² Pires 2007: 136.

⁷⁶³ *ad Fam.* XIV, 4, 6 *apud* Costa 2013: 23.

⁷⁶⁴ *ad Fam.* XIV, 3, 5 *apud* Costa 2013: 23.

⁷⁶⁵ Boissier 1988: 134-136 *apud* Costa 2013: 23.

⁷⁶⁶ Everitt 2003: 229; 335 *apud* Costa 2013: 23.

⁷⁶⁷ Costa 2013: 23-24.

⁷⁶⁸ Cic., *Fam.* XIV, 2 *apud* Mancisidor 2015: 11. Grifo nosso.

⁷⁶⁹ Lerner 1990: 120 *apud* Mancisidor 2015: 11. Grifo nosso.

3.6.6 Clódia

Clódia Metela (95 a.C.?) era uma das três irmãs com o mesmo nome próprio. Ao todo eram seis irmãos, três raparigas e três rapazes, filhos do abastado Ápio Cláudio Pulcro, que pertencia ao clã dos Cláudios, família ilustre de Roma. A identidade da mãe de Clódia não é conhecida e é possível que seja a única filha do primeiro casamento do pai. O avô de Clódia, falecido em 130 a.C., foi cônsul, censor e líder do senado. Era um dos maiores defensores da reforma agrária dos Gracos. Para reforçar esta aliança, casou uma filha com Tibério Graco. O pai de Clódia, Ápio Cláudio Pulcro, que foi destituído em 88 das funções de pretor por ter desobedecido a um tribuno. Como consequência, foi expulso do senado e passado a viver no exílio nos anos que se seguiram. Ele deixou a família numa situação financeira pouco confortável, da qual não sabemos se teria recuperado até à sua morte. Regressou a Roma após a morte de Cina, de quem era inimigo, e foi nomeado cônsul em 79 a.C. Governou a Macedónia durante dois anos, onde acabou por morrer, em 76 a.C. Durante os anos em que Ápio Cláudio Pulcro esteve no exílio, o filho mais velho, que tinha o mesmo nome do pai, ficou responsável por sustentar a família. Teve uma vida política animada e ficou conhecido por práticas de corrupção e extorsão. Acabou por morrer na Grécia em 48 a.C.⁷⁷⁰.

Nessa época somente os rapazes podiam aspirar à participação na vida pública. Muitas das histórias conhecidas sobre mulheres só o são porque o pai, o marido ou o filho foram figuras historicamente relevantes. Essa possibilidade de relevância estava vedada às raparigas. Que expectativas poderia uma mãe ter para a sua filha? Só um casamento. Clódia casou com Quinto Cecílio Metelo, também conhecido por Celer, o “rápido”. Cecílio Metelo era um político e general romano, que foi enviado de Pompeio no Oriente. A sua meia-irmã, Múcia Terceira, casou-se com Pompeio. Foi nomeado por Cícero para derrotar as forças de Catilina. Foi nomeado governador da Gália Cisalpina, a norte da Itália. Em 60 a.C. colaborou para derrubar Pompeio, que se divorciou de Múcia no regresso do Oriente⁷⁷¹. Quinto Cecílio Metelo morreria supostamente envenenado pela esposa Clódia em 59 a.C.⁷⁷², antes de partir para a Gália Transalpina, uma província situada no sul de França a partir da qual Júlio César iniciaria uma série de Conquistas⁷⁷³.

A morte inesperada de Metelo colocava a mulher, Clódia, no centro das suspeitas. Os motivos para a desconfiança estariam no comportamento pouco ortodoxo de Clódia, descrita

⁷⁷⁰ Quevedo 2015: 63-64.

⁷⁷¹ Quevedo 2015: 65.

⁷⁷² Vasconcellos 1991: 19-20 *apud* Gonçalves & Pereira 2015: 9.

⁷⁷³ Quevedo 2015: 65.

como uma mulher desinibida e sedutora, que dançava nas festas que dava em sua casa e acumulava amantes. Clódia Metela teve a sorte de viver numa época anterior a guerra civil entre Júlio César e a facção liderada por Pompeio. César sairia vencedor deste confronto, em 45 a.C. Em tempo de paz, o convívio e o divertimento das famílias nobres em festas e jantares eram frequentes. No Monte Palatino, numa casa para onde Clódia e quinto Cecílio Metelo se tinham mudado depois do casamento, houve várias reuniões festivas. A fama de Clódia seria construída em torno de um modo de vida atípico para a maioria das matronas: mundano, desprendido, mesmo para uma mulher que pertencia à elite romana e que por isso não estava sujeita a seguir as regras sociais da maioria. Ainda assim, apesar dos privilégios inerentes à sua condição social, Clódia não era livre como um homem. Mas tinha liberdade suficiente para os escandalizar ou atemorizar⁷⁷⁴. Historicamente, os estudiosos não pintam Clódia como uma mulher de hábitos louváveis⁷⁷⁵.

Os banquetes e as festas organizadas por Clódia eram animados. Todas as personalidades de Roma passavam por ali, acompanhadas de mulheres, maridos e amantes. Comiam deitados no *triclinium*, que era composto por “sofás” onde mais de uma pessoa se podia deitar. É provável que o hábito de comer deitado seja grego e muito antigo. Nos banquetes oferecidos por Clódia a presença do marido no *triclinium* não inibia tentativas de sedução dos outros. Não tardou até que Célio Rufo e Clódia se envolvessem ainda que corresse rumores de uma relação amorosa em simultâneo de Clódia com o poeta Catulo, um amante que manteve enquanto era ainda casada, nos dois anos anteriores à morte do marido. A exclusividade na paixão não era relevante para Clódia. Ou melhor, não o era para Lésbia, a mulher casada pela qual o poeta se tinha apaixonado e que lhe partiria o coração por ter sido infiel⁷⁷⁶.

Lésbia seria um pseudônimo para Clódia, pois era costume dos poetas eróticos da Antigüidade atribuir um pseudônimo à amada com o mesmo número de sílabas e com a mesma quantidade (duração das sílabas) do nome verdadeiro, para indicar a relação⁷⁷⁷. O nome Lésbia não nos faz pensar em Clódia, mas em Safo, poeta grega oriunda da ilha de Lesbos cujo génio poético Catulo terá deste modo escolhido homenagear. A relação entre Catulo e Lésbia não é pacífica e Lésbia passou rapidamente a ser descrita como uma ingrata que o abandonou. Apesar de serem várias as mulheres com que se foi cruzando, nenhuma se compara a Lésbia, que tanto o fez sofrer. O comportamento de Clódia não era apropriado ao

⁷⁷⁴ Quevedo 2015: 65-66.

⁷⁷⁵ Soares 2011: 1526.

⁷⁷⁶ Quevedo 2015: 66-68.

⁷⁷⁷ Vasconcellos 1991: 19 *apud* Polastri, Moraes, Alves & Faustino 2008: 455.

seu estatuto de matrona aristocrata. Todavia, a sua presença foi marcante entre várias personalidades da história de Roma. Esta é precisamente a força desta mulher única que foi Clódia Metelo⁷⁷⁸.

3.6.7 Pórcia

Pórcia Catão, também conhecida como Pórcia, morta em 42 a.C. Filha de Catão. Ela casou-se com seu primo Bruto, após a morte de seu primeiro marido, o conservador Bibulo. Talvez ela tenha contribuído para fazer com que Bruto se voltasse contra César. Em todo caso, ele a manteve informada quanto aos segredos da conspiração⁷⁷⁹. Pórcia era a única mulher que estava a par dos seus planos⁷⁸⁰.

O verão de 45 a.C. foi uma época de provações para a mãe de Brutus, Servília, ainda que ela tivesse uma nova propriedade nas proximidades de Nápoles para desfrutar. Esta propriedade havia sido confiscada por um apoiador de Pompeio, e ele terminou passando às mãos de Servília como um presente, ou seja, a propriedade foi adquirida por um preço muito vantajoso. Evidentemente, Servília ainda tinha um lugar no coração de César ou, pelo menos, sua estima e consideração. Em todo caso, ela não se sentia nem um pouco desconfortável por lucrar às custas de um dos inimigos dele. Servília tinha uma nova nora. Bruto havia se divorciado de sua esposa, Cláudia e estava noivo de Pórcia. Ela era prima dele e filha de seu falecido tio, Catão. Ela também era viúva de Bibulo, um inimigo de César. Pórcia era uma mulher a ser combatida. Quando era jovem, um famoso orador pretendeu toma-la de Bibulo para que ela gerasse um filho seu. O orador era um homem idoso; mas também era um admirador de Catão e estava ansioso para procriar com a melhor genealogia possível. Ele se comprometeu até mesmo a restituir Pórcia a Bibulo, depois que esta lhe desse um herdeiro, caso Bibulo ainda a amasse. Mas Catão, que exercia sua autoridade sobre a questão, recusou. Em vez disso, ele deu ao orador sua própria esposa⁷⁸¹.

Conta-se que certa vez quando Pórcia suspeitou que Bruto estava entre os que planejavam assassinar César, ela pegou um punhal e cravou fundo na própria coxa, para mostrar a Bruto que ela suportava aguentar a dor caso fosse presa entre os conspiradores. Foi ela mesma que entregou o punhal que Bruto deveria usar para matar César. Ao saber que Bruto foi morto na guerra contra Augusto, ela quis fazer greve de fome, mas, seus parentes e

⁷⁷⁸ Quevedo 2015: 73-74.

⁷⁷⁹ Strauss 2015: 12.

⁷⁸⁰ Couto 2007: 19.

⁷⁸¹ Strauss 2015: 32-33.

servos não deixaram, então ela mandou trazer fogo em sua presença alegando que queria preparar alguns unguentos, mas, quando lhe trouxeram, ela engoliu as brasas incandescentes e morreu. Ela optou pelo suicídio, mas não um suicídio comum, havia algo de loucura que levou esta mulher a fazer isto⁷⁸².

Pórcia era exatamente o tipo de mulher que se revelaria irresistivelmente atraente para o filho de Servília. Tampouco é difícil compreender o desgosto de Servília. No verão de 45 a.C., Servília e Pórcia não conviviam bem, ainda que Bruto tentasse contentar a ambas. O motivo pelo qual as duas mulheres não sentiam afeto uma pela outra não é registrado. Não há razão para duvidar que o casamento de Bruto e Pórcia tenha sido uma união motivada por amor, mas muitas pessoas romanas interpretaram o casamento de Bruto como uma ofensa pessoal a César. Pórcia, contudo, era tão formidável para Bruto quanto desejável⁷⁸³.

3.7 Mulheres que se destacaram no período da República romana

La lectura de fuentes jurídicas y literarias de la época republicana hasta el siglo de Augusto, s. I d.C., muestra dos aspectos fundamentales, aparentemente contrapuestos, relativos al estatuto social y jurídico de las mujeres romanas: por un lado, una falta de independencia jurídica, que se aprecia desde el propio nacimiento (I) dentro de la propia familia y (II) cuando salen de ella. Por otro, y como consecuencia de o anterior, (III) carecen de independencia personal y económica. Sin embargo, (IV) reciben educación, que puede llegar a ser esmerada, según los medios e intereses intelectuales de la familia. Todo ello, pese a lo que puede parecer, mirado con los ojos actuales, configura una situación bastante buena para la época⁷⁸⁴.

Valério Máximo é quem nos apresenta três mulheres de destaque no período republicano.

3.7.1 Amésia Sência

Das três mulheres citadas por Valério Máximo, a primeira foi Amésia Sência. Ela atuou em causa própria na primeira metade do século I a.C. Julgada por uma corte presidida por um pretor, foi absolvida por maioria de votos. Não se sabe ao certo de que era acusada,

⁷⁸² Oliveira 2016: 10.

⁷⁸³ Strauss 2015: 33.

⁷⁸⁴ Salcedo 2011: 291-292.

mas a breve descrição de Valério Máximo nos leva a crer que se tratasse de uma acusação criminal. Seja por ser designada ré, seja pelo relato do procedimento assemelhar-se ao de uma *quaestio*. Valério Máximo ressalta que Amésia escondia sob o aspecto de mulher o ânimo viril e, por isso, foi chamada de “*Androgynen*”⁷⁸⁵.

3.7.2 Gaia Afrânia

A segunda mulher descrita por Valério Máximo é Gaia Afrânia. A mulher do senador Licínio Bucão, que por diversas vezes se dirigiu aos tribunais romanos, é apresentada como arquétipo da intriga feminina, a incomodar o tribunal com seu *latratus* canino. Segundo a narrativa valeriana, viveu Afrânia até o segundo consulado de Gaio César e o primeiro de Públio Servílio, ou seja, até 49 a.C. Da sua atuação nos tribunais se deduziu a proibição romana do exercício da advocacia feminina contida em D.3.1.1.5⁷⁸⁶.

3.7.3 Hortênsia

Hortênsia, a terceira consignada, é filha do grande orador Quinto Hortênsio Hórtalo. Ela, como outras mulheres bem-nascidas também adquiriu o domínio teórico da advocacia⁷⁸⁷ através de estudos. Sua atuação jurídica associa-se ao ocorrido em 42 a.C., ocasião em que os triúmviros exigiram das mil e quatrocentas mulheres mais ricas de Roma – dentre as quais ela se incluía – uma contribuição para custear as vultosas despesas militares. Motivada por tal episódio, Hortênsia pronuncia um memorável discurso diante dos triúmviros objetivando dissuadi-los de tal posição. O texto de seu discurso nos é relatado por Apiano (*Bell. Civ.*, IV, 32-33) e tem por argumento fundamental o fato de as mulheres romanas não terem qualquer atuação política e de serem excluídas da magistratura, dos ofícios públicos e do comando da *res publica*. Hortênsia alcançou em parte o seu objetivo, pois após a sua exposição, os triúmviros refletiram e decidiram limitar a quatrocentos o número de mulheres obrigadas a

⁷⁸⁵ Valerio Máximo 8, 3, 1.

⁷⁸⁶ Valerio Máximo 8, 3, 2.

⁷⁸⁷ Muitas das histórias conhecidas sobre mulheres que se destacaram neste período, mostram que na maioria das vezes elas só sobressaíram porque o pai, o marido ou o filho foram figuras historicamente relevantes. Cf. Quevedo 2015: 65.

pagar o tributo e gravaram com novas taxas todos os patrimônios superiores a cem mil denários⁷⁸⁸.

Mais uma vez constata-se a coragem e a determinação da mulher, por meio destas três excepcionais advogadas em época Republicana. Elas não perderam a oportunidade de lutar pela presença feminina no ambiente forense, também não deixaram de demonstrar que a mulher possui a capacidade de adquirir conhecimento, habilidade comunicativa, eloquência e o domínio na linguagem.

3.8 As mulheres em Plutarco - o testemunho de um grego acerca das mulheres de Roma

Plutarco nasceu na Beócia, na cidade de Queroneia. Apesar de sua data de nascimento ser incerta, se aceita que tenha nascido por volta de 45 d.C. Nascido de família nobre, o grego vivenciou o período em que sua região estava sendo devastada pela guerra expansionista.

Tal momento corresponde exatamente ao apogeu do Império Romano, uma geração que nasceu entre o final do principado de Cláudio ou o início do reinado de Nero (54-68), em meados do século I d.C., e que pode assistir aos anos de Trajano (98-117) e Adriano (117-138), presenciando o ápice do poder e da prosperidade romana e as últimas conquistas de César⁷⁸⁹.

O mais provável é que o beócio esteja situado no século I d.C., sendo dois *corpora* de obras, escritas já na sua maturidade: *Moralia* e *Vidas paralelas*. Plutarco nasceu na região grega, sob influência dos epicuristas, estoicos e platônicos. Logo cedo, se tornou mestre, estudioso e viajado. Casou-se com Timóxena com quem teve uma filha de mesmo nome, que morreu enquanto ainda era bebê. Por suas viagens a regiões diferentes, gregas e bárbaras, Plutarco tinha uma visão diferente acerca do feminino e da sua relação com a cidade.

É em especial do seu “diálogo sobre o amor” que se costuma deduzir a inovadora posição de Plutarco em relação aos problemas do amor e da instituição matrimonial. É inegável que neste importante texto Plutarco de facto, não só contesta alguns valores tradicionais da cultura grega como, correlativamente, defende posições contrárias a esses valores⁷⁹⁰.

⁷⁸⁸ Valerio Máximo 8, 3, 3.

⁷⁸⁹ Silveira 2006: 6.

⁷⁹⁰ Campos 2002: 45.

Apesar de seu nascimento ser na região grega, Plutarco é um instrumento importante para entender a sociedade romana; afinal, seus escritos são significativos para mapear a estrutura cultural da antiga Roma e Grécia, já que em seus escritos faz ligações entre esses dois povos, mostrando-nos a íntima relação entre as duas, e, destacando a possibilidade dos romanos serem helenos. O interesse de Plutarco pelos Romanos está exatamente na possibilidade de os romanos poderem ser considerados gregos, sua justificativa se deve a semelhança da virtude e tradição moral advindas desses dois povos. Assim, são as virtudes que, segundo Plutarco, “distinguen al grego y al romano helenizado, del bárbaro”⁷⁹¹. O autor admirava tanto os Gregos quanto os Romanos, sem sobrepor um ao outro: “en los *corsi e ricorsi* de la historia, frente a la grandeza griega, entonces ya pasada, Plutarco admiraba la romana y en sus *Vidas*, a través del retrato de varones insignes, rinde homenaje a ambas naciones”⁷⁹².

O trabalho de Plutarco é entendido pelos Gregos como biográfico e não como histórico, pois, “enquanto o historiador procura estabelecer relações de causa/efeito, tendo assim necessariamente de proceder a um trabalho que implica continuidade dos factos, o biógrafo prescinde da cadeia causal”⁷⁹³. Hoje, a questão da biografia como gênero histórico já foi questionada e rebatida por historiadores como A. Momigliano, esse que defende a biografia como sendo historiográfica⁷⁹⁴. Além disso, é inegável a importância de Plutarco para a pesquisa historiográfica, o autor fez dois tipos de pesquisa que hoje nos ajudam a entender o Mundo Antigo: “a de campo, ao observar e ler as hermas e os monumentos e, assim revelar a importância sobre a Epigrafia; e a bibliográfica, através das leituras nas obras existentes não apenas em bibliotecas, mas nas existentes em Atenas, em Roma”⁷⁹⁵.

Plutarco elaborou um tratado acerca da sociedade no qual descreve as intenções do casamento, a vivência das mulheres, dentre outras questões. Ao falar da mulher, Plutarco não as insere em um contexto doméstico, pelo contrário, as coloca como jovens guerreiras que atuam diretamente na sociedade e no bem-estar da sua cidade:

Numa visão convencional, as mulheres permaneceriam em seu estado submisso, o âmbito privado, não se colocando fora deste espaço delimitado pelos homens; no entanto, Plutarco descreve-as como sujeito da ação,

⁷⁹¹ Bauzá 2002: 189.

⁷⁹² Bauzá 2002: 185.

⁷⁹³ Rodrigues 2002: 127.

⁷⁹⁴ Rodrigues 2002: 128.

⁷⁹⁵ Pastorino 2002: 169.

tomando parte da guerra, da luta pela sobrevivência, decidindo situações importantes para o bem-estar de toda a comunidade⁷⁹⁶.

No *Diálogo sobre o Amor*, texto incluído nos *Moralia*, Plutarco, em relação ao amor e ao casamento, vai de encontro aos valores tradicionais da Grécia:

Pelo que diz respeito aos valores contestados, podemos referir por exemplo, a negação do lugar predominante atribuído desde de tempos longínquos à pederastia como forma suprema de amor, bem como às justificações que a tradição dava dessa prática. Que o amor homossexual era a forma mais considerada de relação amorosas no mundo grego, a ponto de esse tipo de relação ter vindo a ser designado corretamente pela expressão “amor grego” mostra-o quer a associação ao mais significativo herói da epopéia homérica, Aquiles, quer a sublimação filosófica na obra de Platão⁷⁹⁷.

Portanto, nas obras de Plutarco as mulheres tiveram grande destaque. Seus escritos sobre a mulher a tira do lugar de subordinação, ao qual estavam acostumadas. Nachtergaele citando France Le Corsu apresenta uma galeria de mulheres em todos os papéis que elas têm desempenhado uma vez: esposa, mãe, viúva, sacerdotisa e sobre as senhoras da alta sociedade⁷⁹⁸.

Plutarco, por seu turno, é sensível ao estatuto que desde os primórdios da sociedade romana é conferido à mulher, de prestígio, dignidade e respeito da matrona romana, cujas virtudes morais são apresentadas não apenas como modelo doméstico, mas como pedra fundamental na consolidação da tradição dos valores morais e políticos da sociedade romana⁷⁹⁹.

Plutarco não apresenta a mulher como servidora do lar, mas a colocava em um papel público de destaque, seja na guerra, ou nas questões do lar. Assim, por exemplo, ao defender o casamento, Plutarco dava à mulher um lugar de relevância que sua própria tradição cultural não dava. Ele não só a coloca como figura pública, como dá a ela a possibilidade de amar, sendo que a mulher representava apenas um sistema de reprodução. A mulher, portanto, deixa de ocupar este lugar de submissão para igualar-se ao homem no amor, sendo o casamento a mais alta forma de amor. “Para ele o amor se confunde com o casamento, porque dá ao homem uma companheira, ambos compartilham os prazeres, as alegrias, os deveres dos indivíduos, do chefe de família e do cidadão”⁸⁰⁰.

⁷⁹⁶ Silveira 2006: 11.

⁷⁹⁷ Campos 2002: 45-46.

⁷⁹⁸ Nachtergaele 1984: 372.

⁷⁹⁹ Fialho, Dias & Silva 2001: 10.

⁸⁰⁰ Silveira 2006: 9.

O arquétipo de mulher romana ideal em Plutarco é protagonizado por sua mulher Timóxena. Esta será descrita como esposa, mãe, simples e educada. As mulheres romanas, segundo Plutarco não viviam apenas no âmbito doméstico; elas conviviam com homens em espaço público, como os banquetes conhecidos em Roma como *comissationes*. Os Romanos permitiam a entrada das esposas nos banquetes, o que os diferenciava dos Gregos, em que a participação feminina dentro do local do banquete não era permitida⁸⁰¹. Plutarco mostra ainda a influência positiva do feminino sobre um homem, para que este possa conduzir bem sua família e sociedade⁸⁰². Plutarco defende a educação feminina no âmbito das academias como sendo de importância para sua formação pessoal, moral e intelectual: “Na verdade, o próprio Plutarco ostenta publicamente esta convicção, admitindo mulheres na sua escola em Queroneia”⁸⁰³.

Porém, mesmo Plutarco levando uma ideia de mulher diferenciada da Grécia, ele não invalida o casamento e a necessidade desta mulher está acompanhada. Assim Plutarco, “apesar da sua perspectiva sobre a educação feminina, não é alheio às conveniências sociais do gênero, não vendo a mulher como um ser autônomo; ou seja, a sua figura só beneficia de integridade moral se se fizer acompanhar do seu par”⁸⁰⁴.

Diferente da narrativa platônica e da tradição grega, a mulher em Plutarco não é desvalorizada ou inferiorizada. A narrativa não recorre ao divórcio ou ao repúdio da mulher infértil. Assim, em Plutarco a mulher não é mera reprodutora do *genos*. A ideia da mulher como aquela que tem como função a perpetuação do *genos*. Porém, as narrativas de Plutarco vão de encontro a ideia de que a mulher é meramente reprodutora, pelo contrário, afirma que a mulher é capaz de um amor, de sentir prazer na relação. Assim, vemos que as ideologias sobre as mulheres dispostas em Roma século I d.C. não são diferentes daquelas que encontramos na Grécia; mesmo Plutarco tendo inovado a ideia do feminino, em alguns pontos o feminino romano se assemelha e reflete a tradição grega.

⁸⁰¹ Rodrigues 2012: 42.

⁸⁰² Cardó 2014: 27.

⁸⁰³ Rodrigues 2012: 34-35.

⁸⁰⁴ Rodrigues 2012: 42.

3.9 A poesia de Catulo

Catulo foi um poeta cronologicamente anterior a Plutarco. No entanto, Plutarco aqui é citado primeiro, pelo cunho dos seus escritos enfatizarem algum avanço da mulher em meio a uma sociedade patriarcal.

Gaio Valério Catulo, conhecido apenas como Catulo, foi um poeta nascido em Verona, 87 a.C., que conheceu Roma a partir de 62 a.C. O poeta vivenciou o final do período republicano, marcado por guerras civis e revoltas populares. A sua obra, escrita em meados do século I, consiste em uma coletânea de 116 poemas curtos, escritos em linguagem “promíscua” para o mundo antigo. O arquétipo de mulher empregado nas obras de Catulo foi retirado dos poemas de Safo, “mulher que fugia aos padrões de uma sociedade patriarcal de ‘poetisas educadoras’. Safo foi líder de uma sociedade literária feminina chamada ‘Casa das Musas’. Objetivava, essa sociedade, reunir mulheres que se devotavam à música, à poesia e ao culto de Afrodite”⁸⁰⁵.

Lesbos é uma ilha egeia, da qual Safo retirava sua inspiração. A poetisa, era membro da aristocracia da ilha, e esta, era um verdadeiro refúgio para a poetisa:

O ambiente de Lesbos, em finais do séc. VII a.C., teve características irrepetíveis. Vista por Safo, esta ilha do Egeu não estava longe de um paraíso de flores, de águas correntes orladas de árvores, que Safo diz refúgio dos sonhos, de estátuas heróicas, de templos em que conviviam harmoniosamente o marfim e o ouro. Não admira que nesta atmosfera de aromas e de luz pudessem respirar os próprios deuses: Afrodite vinha frequentemente participar nesta festa dos sentidos, deixando-se guiar, sem assomos naturais de soberba divina, pela mão da poetisa⁸⁰⁶.

Apesar de terem restado poucos documentos escritos por Safo, o que temos são fragmentos que atestam seu interesse pelo amor erótico, tanto entre mulheres quanto entre um homem e uma mulher: “Eu me apaixonei por ti tempos atrás, Átis. Parece-me uma menina engraçada e miúda” (fr. 49 V)⁸⁰⁷. Portanto, o que podemos afirmar é que, em seus poemas, Safo descreve de forma erótica possíveis relações que teve com diversas mulheres.

A poesia homoerótica de Safo proclama o amor como belo. Sobre o amor, escreve Safo: “Uns dizem que é uma hoste de cavalaria, outros de infantaria; outros dizem ser uma

⁸⁰⁵ Nunes 2002: 1.

⁸⁰⁶ Pulquério 2001: 155.

⁸⁰⁷ Fr 49 V *apud* Brasete 2003b: 25.

frota de naus, na terra negra, a coisa mais bela: mas eu digo se aquilo que se ama”⁸⁰⁸. Além disso, o amor é inspirado pela ideologia de mutualidade. A lírica de Safo conduz a:

Uma *praxis* diferenciada do relacionamento homoerótico feminino, contrária aos modelos masculinos de perseguição e de dominação, porque inspirada por um ideal de mutualidade, passível de se concretizar em vivências eróticas igualitárias e recíprocas⁸⁰⁹.

É a partir da compreensão acerca da mutualidade amorosa, e da sexualidade subjetiva e física, trazida por Safo, que poderemos entender de forma mais coesa a poesia de Catulo, que em muito se inspirou nos poemas de Safo, trazendo até a questão do homoerotismo para dentro de seu próprio texto.

3.9.1 Lésbia

Lésbia é a figura em destaque nos poemas de Catulo, sendo o nome dela proferido em várias de suas poesias. Lésbia é uma espécie de musa que lhe inspira a escrita. Nesse momento todos os «*poetae noui*» tinham uma mulher por quem tinham «obsessão». Esse é um tópico da poesia tardo-republicana e augustana⁸¹⁰. O nome Lésbia também foi usado como pseudônimo para ocultar a imagem social da sua amada Clódia, esposa do cônsul Metelo Céler. As aventuras de Catulo pelo meio extraconjugal se dão pelo fato de o autor não ser “dado a compromissos formais, como são os de natureza matrimonial, o *connubium*”⁸¹¹; desta maneira, o alvo de sua paixão descomedida é uma mulher casada. Além disto, ao “designar a persona da mulher amada pelo termo Lésbia pode reproduzir a prosódia do nome Clódia, mas antes evoca o nome e a poesia de Safo de Lesbos”⁸¹². Mas é preciso dizer que Lésbia faz referência a um grupo de mulheres, e não a apenas um indivíduo.

Parece-me ser igual aos deuses, se é possível, ser mesmo superior aos deuses, aquele que, sentado junto de ti, a um tempo vê e ouve o teu doce riso que a mim me arrebatou todos os sentidos: em verdade, Lésbia, logo que te olhei, toda a voz me expira na boca

⁸⁰⁸ Fr.16, V, vv. 1-4, *apud* Brasete 2009: 294.

⁸⁰⁹ Brasete 2009: 296.

⁸¹⁰ Vale ressaltar aqui que estamos falando de poemas advindos do período tardo-republicano, em que a obsessão por mulheres parece ser recorrente.

⁸¹¹ André 2006: 33.

⁸¹² Oliveira 1996: 36.

Paralisa-se a língua, uma chama subtil corre pelos membros, zunem-me os ouvidos e os olhos se cobrem de uma dupla noite.
O ócio te é prejudicial, Catulo; por causa do ócio te exaltas e te excitas demasiado; já antes de ti a ociosidade perdeu os reis e as cidades ditosas⁸¹³.

Catulo vive com sua amada um amor dual, ora a trata com delicadeza e leveza, ora a amaldiçoa e ofende. No poema posto acima, Lésbia é descrita como sedutora, e muito se assemelha ao poema de Safo, no qual a mulher é submissa aos sentimentos. Lésbia exerce um poder de dominação sobre Catulo, que “assumirá um papel discutível, do ponto de vista da sua masculinidade”⁸¹⁴. Catulo se apaixona pela beleza feminina; ele praticamente a idolatrava. Assim, descreve Lésbia como a mais formosa das mulheres: “Lésbia é bela porque é toda Formosíssima e a todas as mulheres roubou todas as graças”⁸¹⁵. Este amor mútuo vivido por Catulo e sua amada está presente, como vimos, nos poemas de Safo, que tem como reflexão a possibilidade do amor feminino.

Tem-se aqui a mulher em destaque. Neste passo da poesia de Catulo é perceptível a capacidade que a mulher possui de conquistar o amor masculino. A mulher, nos poemas de Catulo, parece se caracterizar por uma inconstância no amor, que a moral tradicional apenas reconhecia ao homem. Lésbia, por exemplo, não representa um modelo de fidelidade, nem em relação ao seu marido, nem ao amante Catulo⁸¹⁶.

3.9.2 O casamento nas *Odes* de Catulo

Catulo também escreveu sobre o casamento e a vida conjugal. Em seu *Carmen* 61, que alguns intitulam como *Invocação a Hímen*, ele trata sobre a questão do casamento, descrevendo uma figura feminina ligada especialmente à procriação, como se vê: “Sem ti nenhuma casa pode dar filhos nem apoiar-se o pai na sua prole”⁸¹⁷, e as necessidades do homem, “E tu, ó noiva, toma cuidado, não negues aquilo que teu esposo te pedir para que o não vá pedir a outra parte”⁸¹⁸. Assim como apresenta um homem que seja fiel a esposa, com tanto que esta lhe seja prazerosa. Desta forma, seus poemas trazem o prazer feminino

⁸¹³ Catulo, *Carmen* LI, vv. 5-15 in Catulo, *Poesias*. Tradução de Agostinho da Silva.

⁸¹⁴ André 2006: 195.

⁸¹⁵ Catulo, *Carmen* LXXXVI, vv. 5-6 in Catulo, *Poesias*. Tradução de Agostinho da Silva.

⁸¹⁶ Azevedo 2016: 63.

⁸¹⁷ Catulo, *Carmen* LXI vv. 23-24 in Catulo, *Poesias*. Tradução de Agostinho da Silva.

⁸¹⁸ Catulo, *Carmen* LXI, vv. 57-58. Tradução de Agostinho da Silva.

associado à questão da procriação: “Gozai como quiserdes e dai filhos depressa. Não deve estar sem filhos raça tão ilustre, mas gera-los sempre como até agora”⁸¹⁹.

Os poemas de Catulo mostram também a possibilidade de haver relações afetivas entre dois homens, o que era normal nos poemas e cotidiano da época, e como estes poderiam torna-se efeminados⁸²⁰, assim, como a mulher poderia ser mais masculina. Catulo verbaliza sua relação com Juvêncio, com quem troca carícias e por quem tem apreço: “Se me dessem licença, Juvêncio, de beijar os teus olhos doces como o mel, dar-te-ia trezentos mil beijos e não me sentiria satisfeitos, mesmo que a colheita dos nossos beijos fosse mais abundante do que a das espigas maduras”⁸²¹. Assim, independente de gênero sexual, os temas de Catulo são dirigidos ao amor cotidiano, um amor que muitas vezes não tem explicação⁸²². O amor narrado por Catulo está entranhado na subjetividade do humano. Assim como os poemas de Safo, a presença do Eros em Catulo não coloca o homem apenas diante do desejo físico, mas diante de sentimentos voltados ao “eu”, ou à alma. O Eros presente nos poemas faz referência ao desejo subjetivo do homem.

Numa acepção lata, eros não se reduzia ao sexo, assim como não se identificava com a nossa concepção romântica de amor. Usado para exprimir as sensações humanas mais profundas e avassaladoras, substantivava, por assim dizer, o acto subjectivo de desejar; mas quando aplicado ao sentimento de atracção apaixonada por outra pessoa, esse desejo almejava uma satisfação física de um impulso vital, sentido como irrefreável⁸²³.

Assim como em seus outros poemas nupciais (os *carmina* 62 e 64), Catulo representa nesta composição uma das etapas que tradicionalmente atribuímos à celebração de um casamento greco-romano⁸²⁴, e enfatiza que no casamento heterossexual a procriação deve ser o fator mais importante para a mulher.

⁸¹⁹ Catulo, *Carmen LXI*, vv. 63-64 in Catulo, *Poesias*. Tradução de Agostinho da Silva.

⁸²⁰ O poema 63 traz a figura e história de Átis, um transsexual.

⁸²¹ Catulo, *Carmen XLVIII* in Catulo, *Poesias*. Tradução de Agostinho da Silva.

⁸²² Mesmo rompendo o tradicional amor virgíniaco, assim como se vê em Ovídio, Catulo rejeitava com veemência a prostituição. Cf. André 2006: 58.

⁸²³ Brasete 2009: 292.

⁸²⁴ Werner 2015: 1.

3.10 Horácio e a mulher da “Segunda Classe”

Quinto Horácio Flaco, poeta latinista, nascido em 65 a.C., em Venússia, sul da Itália. “Filho de um libertado esclarecido e ciente da importância de uma boa educação, Horácio cursou as melhores escolas de sua cidade natal, de Roma e de Atenas”⁸²⁵. Em 44-42 a.C., serviu no exército de Bruto, onde alcançou um alto posto militar. Contudo, o poeta estava do lado perdedor da guerra, e logo foi despojado de todas as suas propriedades. Quando regressou a Roma, chegou a exercer o ofício de escravo. O poeta só muda de vida “quando dois amigos, Vergílio e Varão, o apresentam, em 38, a Mecenas, rico e importante colaborador de Augusto, passado à história como o amparador protótipo dos homens de Letras”⁸²⁶. A partir deste encontro, Horácio passa a ter uma vida economicamente tranquila e dedicada à literatura.

Em suas obras, Horácio ressalta o amor, tendo as mulheres como alvo de sua atenção:

O poeta não considera a mulher inferior ao homem, mas sua igual, sua parceira. Conta a mulher como valor e não como um objeto. Exalta também a dignidade de toda relação amorosa, mesmo fora do casamento. Valoriza todas as mulheres tanto as matronas quanto as prostitutas. Todas as mulheres são dignas de serem amadas⁸²⁷.

Horácio tira a mulher do local de submissão, sem que para isso tenha que colocar o feminino na condição de divindade, mas colocando-a no plano humano; em se tratando do amor, o poeta se mostra apaixonado pela deusa Vênus. Na *Odes* 1-15, Horácio explica que o amor viria da divindade e aqueles que amam são, por conseguinte, seus prisioneiros, um tópico comum da poesia de amor: ser prisioneiro de Vênus ou de Cupido. Além disso, o poeta trata de questões pessoais. Os seus poemas retratam sua própria vivência, mesmo que interna e não exteriorizada, pois o amor do poeta vem de si. A definição de amor da época está respaldada no “domínio do excesso, do exagero e, por isso mesmo, do irracional”⁸²⁸. É por isso também que o poeta evita a paixão desmedida, excessiva, como se vê: “Horácio logrou cantar o amor, mas, ao mesmo tempo, não ceder ao fascínio das fulgurações, a perda da lucidez”⁸²⁹:

⁸²⁵ D'onofrio 1968: 44-45.

⁸²⁶ D'onofrio 1968: 45.

⁸²⁷ Ciribelli 1997: 54.

⁸²⁸ André 2006: 209.

⁸²⁹ André 2006: 28.

Horácio valoriza a mulher, mas aquela que é digna junto ao homem, ressaltando desta maneira os valores da família, visto que esta instituição era a que mais sentia os efeitos de uma situação de decadência moral pela qual os homens romanos da elite da época acreditavam passar as mulheres romanas⁸³⁰.

O poeta divide as mulheres em dois grupos: mulheres de “Primeira Classe”, que inclui as mulheres ingênuas, nascidas livres, como as matronas e as solteiras nascidas em famílias aristocratas; e mulheres de “Segunda Classe”, “as escravas, as libertas e as prostitutas de ofício”⁸³¹. Segundo o poeta, as mulheres de “Primeira Classe” exerciam influência sobre a sociedade romana, sendo, muitas vezes, protegidas por decretos do senado, que exigiam delas integridade, recato e decoro, o que nem sempre ocorria. Na transição da República para o Império, quando a configuração da família romana começa a mudar, Horácio fez surgir em sua obra um forte descontentamento, voltando seu olhar aos homens e às mulheres matronas. Em suas obras Horácio deixa claro que não era a favor do adultério, seja imputado por homens ou mulheres. O poeta era contra práticas que fossem de encontro às tradições da época.

Cupieno que o vedado só cobiça
Porém tu que os adúlteros não honras
Com tua aprovação, escuta, em paga,
Quais o cercam trabalhos, que tormentos
Corrompem seu prazer, o quanto é raro,
E quanta vez em árduos riscos
Este de um tecto rui precipitado⁸³².

O poeta também era contra a prática de adultério pelo lado masculino, pois, essa prática desonrava a matrona. “Horácio expressa, assim, o adultério como o grande crime contra o casamento, mas não deixa de colocar outros problemas que assolam as mulheres da primeira classe, como a desonra por dinheiro, a vontade de conhecer as festas e as artes”⁸³³. Mas, a dedicação do poeta voltou-se às mulheres de “Segunda Classe”. Com elas ele se envolveu e dedicou seus escritos. Para Horácio as mulheres livres eram as ideais; estando servido dessas mulheres não se precisava temer o marido raivoso:

⁸³⁰ Silva 2009: 80.

⁸³¹ Ciribelli 1997: 55.

⁸³² Horácio, *Sátiras* II, 49-55. Tradução Antônio Luís Seabra e Antônio Feliciano de Castilho in Horácio & Ovídio, *Os Fastos, Sátira* 1956.

⁸³³ Silva 2009: 82.

Quando uma destas fervoroso abraço,
Ília ou Egéria para mim se torna:
Dou –lhe os nomes que quero, nem receio
Que no melhor ensejo o patrão volte,
Arrompe a porta, o cão raivoso tarde,
Com estranho fragor retumbe a casa,
Salte do leito a pálido consorte,
Criminosa, lastime-se e prateie...
Uma tema dos grillhões, chore outra o dote...
Eu mesmo atrapalhado, espavorido,
Descaço, com a túnica de rojo,
Busque as nálgas salvar, a bolsa, a honra...
Triste é ser apanhado – e inda mesmo
Como Fábio por juiz prová-lo espero⁸³⁴.

Seu laboratório poético parece ter sido no prostíbulo de Glícera. Horácio é um defensor do amor e, como tal, mostra suas preferências, pela segunda classe de mulheres: “Não nega as diferenças entre matronas e meretrizes, mas prefere por opção de estilo de vida as segundas, as que sabiam cultivar a verdadeira Vênus, ou seja, o verdadeiro amor, as romanas que não eram privadas de amar quem e como quisessem”⁸³⁵. São cinco as mulheres que compuseram a vida do poeta: Cloe, Fidile, Fílis, Neera e Lídia, essa última aparecendo de forma mais intensa nos seus poemas, juntamente com Cloe e Neera⁸³⁶.

Lídia é descrita por Horácio como uma mulher sensual, representada como aquela que “traz consigo, as muitas das vezes, arrepios de sensualidade, sugestões de erotismo”⁸³⁷. A relação da moça com o autor do poema não faz com que ele seja excessivo em sua paixão, mas ela é construída de forma apaziguadora. “A figura de Lídia surge quatro vezes nas Odes de Horácio (1.8, 1.13, 1.25, 3.9). Nas quatro odes, Lídia é uma mulher madura, que manifesta uma forte predileção por rapazes inexperientes, provocando, por isso, as iras ciumentas do “eu lírico”⁸³⁸. Horácio em seus poemas conta sobre os amantes de Lídia, que desperta no autor o sentimento de ciúmes, visíveis em seus argumentos para com os parceiros da moça.

Fictícias ou não, personagens criadas na imaginação do poeta ou mulheres reais, foram várias as imagens femininas que povoaram os versos de Horácio e todas livres para amar e festejar o máximo da vida como assim ele fazia⁸³⁹. Horácio representou a mulher em

⁸³⁴ Horácio *Sátiras*, II, 162 – 175. Tradução Antônio Luís Seabra e Antônio Feliciano de Castilho in Horácio & Ovídio, *Os Fastos, Sátira* 1956.

⁸³⁵ Silva 2009: 84.

⁸³⁶ “Cloe é a rapariguinha amedrontada e imatura, receosa das intenções masculinas mais libidinosas; Neera é a mulher insinuante e enganadora, e Lídia é uma mulher cuja experiência permite ao poeta uma gama de sentimentos bastante matizada”. (Ferreira 2001: 258 *apud* Pinto 2010: 13).

⁸³⁷ André 2006: 29.

⁸³⁸ Ferreira 2001: 253.

⁸³⁹ Silva 2009: 86.

seus poemas celebrando o amor a ela e em particular a valorizou, independente de posição social, valorizando tanto a matrona romana como a mulher prostituta⁸⁴⁰ e para o poeta a mulher livre era a mulher ideal.

3.11 O feminino em Públio Ovídio Nasão

O poeta latino viveu durante o governo de Augusto e início do governo de Tibério. Ele participou de momentos decisivos de sua época e presenciou o “falecimento” da cultura tradicionalista que ocasionou uma ruptura nos costumes femininos, nas últimas décadas da República, que estava entranhada por um espírito de Guerras Civis. Houve, também, o enfraquecimento do matrimônio enquanto meio formal, em detrimento dos preceitos filosóficos helenísticos e orientais, no qual a felicidade individual estaria acima do compromisso institucional:

Lo cierto es que este cambio de conducta femenina en las últimas décadas de la República se inscribe en el clima de agitación sociopolítica de las Guerras Civiles que habilita un espacio de creciente importancia para los intereses y gustos individuales por descrédito del ideal comunitario del Estado. Se debilita el matrimonio como institución reguladora de la concordia civil y del acrecentamiento social, y se persiguen nuevas formas de relación impulsadas por filosofías helenísticas y expresiones religiosas orientales que buscan la felicidad personal del individuo desprendido de compromisos directos con la República⁸⁴¹.

Ovídio será um dos grandes poetas a cantar o exílio. Suas poesias não se preocupavam com cunho político, mas instigavam as mulheres à leitura e causavam incomodo aos homens e a moral da época:

À dedicatória do livro III da Arte de Amar; o facto de o destinatário implícito de Remédios de Amor ser também feminino; o surgimento de uma literatura com voz e pontos de vista femininos nas *Heroides*. E é extremamente sintomático que Ovídio tenha consciência desta realidade sociológica irreversível quando se defende dos detractores que, embora concedendo que o público de Ovídio não são as matronas, o acusam de permitir que estas aprendam as malas artes dos amores lascivos junto daquelas a quem o livro é destinado⁸⁴².

⁸⁴⁰ Tringali 1995: 65.

⁸⁴¹ Gálan 1998: 27.

⁸⁴² Oliveira 2010: 21.

Ovídio é banido de Roma em meados do ano 8 d.C., pelo então imperador Augusto.

No ano 8 d.C, o raio eclodiu sobre sua cabeça: Augusto intimava-lhe que abandonasse imediatamente Roma e que se confinasse, sozinho, sem a mulher, sem as coisas mais queridas, à longínqua Tomos, nas Margens do Mar Negro, que se quis identificar com a atual Constance; ao mesmo tempo, ordenava-se que se retirasse das bibliotecas públicas a *Ars Amatoria*. Jamais se soube com certeza a razão desta providência⁸⁴³.

Ovídio foi condenado a *relegatio* e não a *exilium*, “sendo que aquela se distinguia deste pelo facto de o condenado conservar muitas vezes os seus bens, assim como os direitos de cidadania e de fazer testamento, e ainda pelo facto de o castigo ser na maioria dos casos por tempo limitado”⁸⁴⁴. Existe uma hipótese na qual a condenação de Ovídio estaria envolvida ao adultério de Júlia Menor, terceira filha de Júlia Augusto e de Marco Vipsânio Agripa:

É nesta hipótese que tem cabido a referência a Júlia Menor, cujo banimento no mesmo ano do de Ovídio e a associação a práticas adúlteras levou à conclusão de que um caso estaria relacionado com o outro. Mas as incertezas permanecem, assim como as conjecturas. Na verdade, há que referir que a associação entre o poeta e aquela princesa imperial advém apenas da coincidência das datas das penas aplicadas a cada um deles, o que, se poderá ser significativo, não deixa de ser demasiado vago. Note-se, por exemplo, que Tácito nada diz acerca de Ovídio quando refere o castigo da neta imperial, o que poderá sugerir que o historiador não estabelecia qualquer relação entre os dois factos. Terá sido assim? Se por um lado podemos excluir definitivamente qualquer hipótese que proponha uma identificação de Júlia Menor com a Corina dos Amores, por outro será de admitir a possibilidade de ter existido uma ligação do poeta aos netos de Augusto. Tanto mais que não está totalmente afastada a possibilidade de Ovídio ter mantido ligações à mãe de Agripa Póstumo e de Júlia Menor. Até a data, não há, porém, qualquer forma de comprová-lo⁸⁴⁵.

A obra de Ovídio tratava dos relacionamentos extraconjugais, “esta será, aliás, uma atitude em larga medida comum aos vários poetas elegíacos: transplantar o conceito de fidelidade, de *fides*, da esfera do casamento para o amor extraconjugual”⁸⁴⁶:

O amor é acima de tudo o desejo. Aliás, o verbo latino *amare* significa antes, ser amante de alguém, e a Arte de Amar é a coletânea onde se encontram os conselhos mais eficazes para obter os favores de uma mulher. Na verdade, como já dissemos, Ovídio só pensa nas mulheres que vivem da libertinagem

⁸⁴³ Paratore 1983: 512.

⁸⁴⁴ Rodrigues 2010: 59.

⁸⁴⁵ Rodrigues 2010: 65.

⁸⁴⁶ André 2006: 38.

e cuja única preocupação, única razão de ser é exatamente conquistar e conservar amantes⁸⁴⁷.

A questão do amor extraconjugal em Ovídio está ligada ao que o autor entende sobre o amor. Para ele, existem duas espécies de contratos no amor: “o contrato amoroso, propriamente dito e o contrato jurídico”⁸⁴⁸; o primeiro contrato é uma ação consensuada pela divindade, quase sempre por Vênus, já a segunda é procedida pela lei, e não pelo desejo incutido pelo divino. A figura feminina nessa obra traz um “apelo a que a mulher se liberte da prisão e aja com liberdade para fruir do verdadeiro amor”⁸⁴⁹.

Em sua obra, Ovídio subverte o papel feminino que passa de dominado a igualitário. A mulher não é mais somente aquela que dá prazer, mas a que recebe, a que tem domínio sobre o seu corpo: “Sinta a mulher que os deleites de Vênus, ressoam nos abismos do seu ser e para os dois amantes seja igual o prazer”⁸⁵⁰. Desta forma, o autor procura mostrar o ato sexual como uma união entre dois corpos que tentam dar-se prazer mutuamente, sem que haja uma sobreposição. Tal questão faz com que a figura feminina não se apresente como “um mero receptáculo, um meio de satisfação individual do homem; ela deixa de sê-lo para tornar-se um ser de desejo, que busca, junto com o homem, o direito de partilhar o prazer”⁸⁵¹.

“Ovídio, uma vez mais, será de todo o mais claro: o casamento impede o amor, na medida em que os esposos passam demasiado tempo juntos; ao contrário do amante, convenhamos, o marido vê a esposa quantas vezes quer”⁸⁵². A infidelidade é, portanto, legitimada e justificada pelo autor: “Que outra coisa podia ela fazer? Quando tu, o marido, estás ausente e receando ficar só no leito que levemente abandonaste, do hóspede que nada tem de rústico a tentação lhe surge pela frente...?”⁸⁵³.

Desta forma, é importante sublinharmos que, mesmo estando de acordo com as relações fora do casamento, Ovídio não apoiava o comércio do prazer. Pois, o autor entende que “toda forma de amor é sempre um contrato, seja ele de natureza nupcial ou não. É, no fundo, um pacto que supõe a existência de uma troca mútua, mas, importa ressaltar, sem que deva envolver qualquer tipo de pagamento, pois para Ovídio é Vênus que dá o prazer: “Sinta a

⁸⁴⁷ Grimal 1991: 157.

⁸⁴⁸ André 2006: 39.

⁸⁴⁹ André 2006: 39.

⁸⁵⁰ Ovídio, *Arte de Amar* III, vv. 793-794 in Ovídio, *Arte de Amar*. Tradução Natália Correia e David M. Ferreira.

⁸⁵¹ Silva 2002: 77.

⁸⁵² André 2006: 40.

⁸⁵³ Ovídio, *Arte de Amar* II, vv. 369-370 in Ovídio, *Arte de Amar*. Tradução Natália Correia e David M. Ferreira.

mulher que os deleites de Vênus [...]”⁸⁵⁴. Portanto, o pagamento em troca do amor, ou seja, a prostituição, não é de forma alguma exaltada por Ovídio. A justificativa para seu entender está ligada a igualdade do prazer que deve haver entre um homem e uma mulher.

O amor tema de destaque em Ovídio, aproxima o homem do poderio militar. Um amante é, por assim dizer, um combatente que passa noites em claro, pois deve assessorar seu leito e dar manutenção ao casamento, para que a mulher não caia em adultério, posto que o mesmo é atribuído ao descaso do homem, esse acredita que ao guardar sua mulher essa lhe seria fiel, mas, pelo contrário, fazendo isso, a instiga ao adultério, que mesmo não cometido no corpo, desvanece a alma.

Tema a mulher casada o seu marido;
dia e noite seja ela vigiada.
Eis o que exigem as conveniências
as leis, o nosso chefe e o pudor
Mas quem poderá admitir
que te submetam a mesma vigilância
a ti que pela varinha do pretor
foste agora tocada? Para aprenderes a enganar
agrega-te ao meu culto⁸⁵⁵.

O poema *Arte de Amar* dá destaque à infidelidade, sobretudo à infidelidade feminina. Nesse poema, Ovídio apresenta a justificativa para o adultério e mais, oferece até mesmo instruções de como praticar tal ato. Para Ovídio, a infidelidade era um direito, sendo os deuses quem concede a mulher o poder da traição. A mulher que não trai, por se encontrar sob o olhar vigilante do marido, será colocada sob a dúvida da desonra, dada que a sua honra, a sua lealdade não foi posta a prova e pode dentro de si desejar o outro, manchar a alma com seu desejo oculto⁸⁵⁶.

Para Ovídio as mulheres deveriam ser autônomas, por isso, não deveriam se subordinar às vontades masculinas, tampouco se limitar aos aposentos domiciliares. O texto ovidiano da *Arte de Amar* nos revela uma Roma em que as mulheres se colocavam como seres de desejo, não esperando para serem “caçadas” ou seduzidas, mas indo, por conta própria, aos lugares públicos, a fim de exibirem os seus encantos⁸⁵⁷. Para Ovídio a mulher deveria lançar mão de seus talentos e fazer de tudo para seduzir, dos encantos espirituais à

⁸⁵⁴ André 2006: 38.

⁸⁵⁵ Ovídio, *Arte de Amar* III, vv 613-617 in Ovídio, *Arte de Amar*. Tradução Natália Correia e David M. Ferreira.

⁸⁵⁶ André 2006: 41-47.

⁸⁵⁷ Coelho 2014: 95.

exposição mais insistente de seus atributos físicos, despertando o desejo do homem mais pela alusão ao ato da entrega do que pela entrega em si. Tal inconstância é que desencadearia ou despertaria o sentimento masculino⁸⁵⁸.

3.12 Dido na *Eneida* de Vergílio

Em Vergílio, analisar-se-á a representação da mulher imperial a partir de seus escritos poéticos. Vergílio nasceu em 70 a.C., na cidade de Mântua, só recebendo o título de cidadão romano em 49 a.C. O autor viveu num período romano conturbado, presenciou a transição da República para o Principado. Vergílio é descrito por Carlos Ascenso André, como um “poeta aparentemente misógino e avesso ao amor”⁸⁵⁹. O poeta goza de grande influência na literatura latina. Sua obra prima é a *Eneida*, escrita a mando de Augusto, imperador romano, sendo publicada em 17 a.C.

*A Eneida é o marco da literatura latina. O poema foi escrito entre os anos 29 e 19 a.C., por Publius Vergilius Maro a pedido de Augusto César. Ao poeta coube a missão de escrever um poema épico com o intuito de elevar a figura do imperador, mostrando a sua origem proveniente dos deuses, e de eternizar a glória e a soberania do Império Romano*⁸⁶⁰.

O mito tem início com o herói Enéias, este que foge da cidade de Tróia. Filho de Anquises e Vênus, o herói representa o “modelo de índole romana, baseado na tradição, na religião e na virtude”⁸⁶¹. Na profecia de Júpiter a Vênus se diz a respeito dele:

O magnânimo Eneias sublimado:
E deste meu propósito não mudo
Este (di-lo-ei pois, visto que tanto
Te punge este cuidado; e irei mais longe
Os arcanos dos fados revolvendo)
Fará da Itália formidável guerra
E, ferozes nações desbaratando,
Fundará muros, dará leis aos povos:
Até que estios três reinando os veja
No Lácio, e três invernos decorrido
Tenham depois dos Rútulos sujeitos⁸⁶².

⁸⁵⁸ Simmel 1993: 94-95 *apud* Coelho 2014: 96.

⁸⁵⁹ André 2006: 17.

⁸⁶⁰ Nascimento 2013: 12.

⁸⁶¹ Almeida in Marques Júnior et al 2011: 16.

⁸⁶² Virgílio, *Eneida* I, vv. 386-396. Tradução de José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva.

Segundo Rocha Pereira, em inúmeras partes da Eneida é prefigurada ou anunciada “a missão de Enéias, que se confunde com a missão de Roma”⁸⁶³. Ele é caracterizado como *pius*, marcado por uma virtude eminentemente romana (a *pietas*), se mostra sensível e inclinado a exprimir a dor ou a compaixão; é o herói da paz, da justiça, da comiseração e da fidelidade⁸⁶⁴:

Em sua jornada ele fundou uma colônia troiana no Lácio, após ter perdido a guerra de Tróia e ter peregrinado com seus companheiros. Em seus livros, portanto, são narrados os últimos dias de tal cidade, seguidos pela fuga da personagem que dá título à obra, conduzindo seu pai, Anquises, e seu filho, Ascânio, com suas errâncias por mar até chegar ao território italiano, onde travaram guerra com os povos que ali viviam, relatando, por fim, a grande vitória⁸⁶⁵.

Uma das principais personagens femininas, que aparece na obra de Vergílio, é Dido. Antes de adentrarmos no universo da personagem, é preciso ressaltar sua aproximação com uma personagem histórica: Cleópatra.

Assim, a obra de Vergílio reflecte os condicionalismos morais, históricos e políticos da época em que foi composta e da vivência do próprio autor. Ao contrário de Ovídio, Vergílio sofreu com os conflitos que culminaram com a subida de Octaviano ao poder, e testemunhou a agitação patriótica provocada pela união de Marco António e Cleópatra, derrotados em 31 a.C. em Áccio. Se Vergílio trabalhou na Eneida durante dez anos, até a sua morte em 19 a.C., a contiguidade com este período conturbado da história de Roma condiciona a interpretação da obra. Vergílio está ainda demasiado próximo de Cleópatra, para que não seja evidente a associação desta a Dido. O perigo da mulher estrangeira que seduz um herói romano, reduzindo-o praticamente a um autómato, é um tema querido da propaganda augustana contra António. Por outro lado, a relação de Vergílio com Névio sugere a associação de Dido ao passado mais distante das guerras púnicas e do perigo que Cartago representou para Roma⁸⁶⁶.

A narrativa de Dido, também conhecida como Elisa, começa quando ela ainda era princesa em Tiro, cidade fenícia. Seu pai, Muto (ou Belo, como também era chamado), rei tírio, morreu deixando seu reino para seus filhos, Dido e Pigmalião. O povo reconheceu esse último como rei de Tiro. Conta o poema que a princesa era casada com Siqueu, um príncipe fenício muito rico, que despertara inveja em seu irmão. Por causa dessa inveja, Siqueu perderá

⁸⁶³ Rocha Pereira 2015: 127.

⁸⁶⁴ Rocha Pereira 2013: 262-268.

⁸⁶⁵ Bizário 2014: 5.

⁸⁶⁶ Pinheiro 2010:74.

a vida. “Recém-entronizado, o irmão de Dido decidiu condenar Siqueu, o marido da irmã, à morte, pois ambicionava apoderar-se dos bens dele”⁸⁶⁷:

Esposo dela era Siqueu, em terras
O maior potentado entre os fenícios
E da infeliz amado como extremo:
Intacta o pai lhe dera, e os ajuntara
Em primeiros auspícios. Mas de Tiro
Seu irmão impunhava o régio cetro,
Pigmalião, dos mortais o mais perverso.
Este, ímpio e cego com a sede d’ouro,
Ante as haras incauto a Siqueu mata
Co’o ferro às escondidas, sem respeito
Aos amores da irmã. O atroz delito
Longo tempo encobriu, e mil mentiras
Inventando o malvado, a triste amante
N’uma esperança vã trouxe iludida⁸⁶⁸.

O príncipe ficara ofuscado de paixão pelas riquezas do cunhado e, um dia, surpreendeu-o. O crime cometido não foi feito de forma explícita. Pigmalião preferiu “provocar-lhe a morte casualmente. O crime teria acontecido durante uma caça, e Pigmalião deixou o cadáver insepulto por bastante tempo”⁸⁶⁹. Assim, tratou de ocultar o seu crime para a irmã, mantendo nela uma vã esperança de que seu marido retornaria. Porém, Siqueu, morto covardemente e privado das honras da sepultura, apareceu a Dido como sombra em um sonho e mostrou-lhe o altar ao pé do qual fora imolado, aconselhando-a a fugir e levar consigo seus tesouros, que estavam há muito escondidos. Assim, após descobrir o acontecido, Dido fugiu com a riqueza do irmão e do marido para longe de sua pátria.

Mas do insepulto esposo a própria sombra
Em sonhos se lhe antolha, com medonhos
Gestos alcançando o pálido semblante:
Mostra-lhe as cruas aras, mostra o peito
Do ferro transpassado e todo o oculto
Doméstico atentado patenteia.
Que fuga, lhe persuade, e a pátria deixe;
E logo, para auxílio do caminho,
Os antigos tesouros desenterra,
De ouro e de prata peso nunca visto.
Aterrada com isso, fuga e sócios
Dido prepara aqueles que se lhe agregam,

⁸⁶⁷ Rodrigues 2005: 80.

⁸⁶⁸ Virgílio, *Eneida* I vv. 508-522. Tradução José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva.

⁸⁶⁹ Rodrigues 2005: 80.

Em quem mais implacável era o ódio,
Ou mais urgente o medo do Tirano.
As naus que porventura estavam prestes,
Tomam d'ouro as carregam: as riquezas
Do avaro Pigmalião tão cobiçadas
Lá vão o vasto pélagos sulcando.
Autor uma mulher de ação tamanha⁸⁷⁰.

Vergílio não era um autor voltado às questões amorosas; o seu objetivo não era falar sobre a relação sexual de forma apaixonada; para o poeta, a relação entre o homem e a mulher deveria partir do pacto conjugal. Afinal, Vergílio acreditava que “o casamento era um dever cívico, já que a continuidade da família, da *gens*, dependia da existência de filhos legítimos⁸⁷¹. Foi este o motivo que teria ligado Dido, a rainha de Cartago, a Siqueu, o seu primeiro marido, cujo assassinio a fez deixar a pátria”⁸⁷².

O primeiro lugar em que a jovem aporta é Chipre. Em seguida, partem para a costa africana. Ao chegarem, Dido pede-lhe uma porção de terra para que pudessem se fixar naquele local. Os autóctones, então, lança-lhe um desafio: a moça poderia ocupar tantas terras quanto pudesse conter em uma pele de boi. Aceito e ganho o desafio, Dido fundou a cidade de Cartago.

No lugar aportaram, onde logo
Verás as grandes fábricas e muros
Da nascente Cartago levantar-se.
Tanto espaço de terra lhe compraram
Quanto o couro d'um boi cercar pudesse:
E de fato lhe vem de Birsa o nome⁸⁷³.

Dido aparece na *Eneida* logo no livro I quando uma violenta tempestade lançada por Juno joga os navios romanos para longe, os levando à Líbia. Lá, Enéias encontrou sua mãe, Vênus, disfarçada de caçadora. A aparição e o prólogo da deusa revelará o encontro entre Enéias com Dido⁸⁷⁴. O que realmente a deusa pretende em sua fala é posicionar Dido em um local que não lhe é próprio, um local de liderança, de governante, de monarca, o que a torna uma mulher transgressora e, portanto, perigosa:

Podemos, assim, concluir que Vênus surge deliberada e enfaticamente associada a padrões atípicos de educação feminina que valorizam a

⁸⁷⁰ Virgílio, *Eneida* I vv. 523-542. Tradução José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva.

⁸⁷¹ Lilja 1965: 52 *apud* André 2006:32.

⁸⁷² André 2006: 32.

⁸⁷³ Virgílio, *Eneida* I vv. 543-548. Tradução José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva.

⁸⁷⁴ Pinheiro 2010: 19.

intervenção activa das mulheres. E é nesse contexto que devemos entender o relato que Vénus faz das façanhas de Dido. Disfarçada e descrevendo-lhe o passado astucioso da rainha, Vénus introduz Enéias numa comunidade em que é uma mulher quem assume a liderança. Forçada pelas vicissitudes do seu passado, Dido evoluiu do estatuto de esposa devota para a posição de monarca, anormal para a sua condição de mulher⁸⁷⁵.

Para receber o herói, Dido prepara um vasto banquete, e Enéias, ajudado por sua mãe a deusa do amor, essa se encontra temerosa de que Juno lance sobre seu filho alguma armadilha e desperta em Dido a atenção por Enéias, que logo se transformara em *pathos*:

Dido, tomada de amores por Eneias, após ouvir a narrativa do herói desde a queda de Tróia até a errância por terra e mar que o trouxera até ali, tenta resistir a esse amor que agora sente. Ela está presa aos laços que outrora firmou com Siqueu, primeiro marido. Anna, sua irmã, incita a rainha a unir-se ao herói troiano, fazendo-a acreditar que a união com Enéias seria favorável a Cartago. A rainha, insuflada por divindades, cede ao desejo de entregar-se ao herói, marcando seu destino como trágico⁸⁷⁶.

Lemos no Livro I, versos 1023-1033, da *Eneida*, que ao deparar com Enéias, Dido não tinha opção de não se encantar, se apaixonar pelo rapaz, pois diante dela, estava Cupido, mandado por Vênus, que temia os Cartagineses. O pequeno Cupido “assume a forma de Ascânio, o filho de Enéias e Creúsa, para que desse modo estivesse mais próximo da acção. Ao colo de Dido, Cupido espeta então uma das suas setas no peito da rainha, que fica enfeitiçada de amor por Enéias”⁸⁷⁷:

Para que o dolo perceber não passa,
Ouvir no meio dele, e transtorná-lo.
Uma noute, não mais, lhe veste a forma
E, pois elas te são bem conhecidas,
Do menino as feições menino imita:
Para que em meio dos reais manjares
E copos de Lieu, quando mais leda
Dido te receber em seu regaço,
Quando abraços te der e doces beijos
Fogo oculto lhe inspire e enganada
Beber lhe façás teu mortal veneno⁸⁷⁸.

No Livro IV, o amor que acometera Dido será consumado, porém, logo depois, Mercúrio, a mando de Júpiter, vai até o herói lembrar-lhe de sua missão. O herói parte de

⁸⁷⁵ Pinheiro 2010: 20.

⁸⁷⁶ Nascimento 2013: 34.

⁸⁷⁷ Rodrigues 2005: 81.

⁸⁷⁸ Virgílio, *Eneida* I vv. 1023-1033. Tradução José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva.

Cartago, deixando Dido para trás, a moça entra numa profunda tristeza e acaba por se matar numa grande pira fúnebre.

Ela, os pesados olhos forcejando
Por levantar, de novo desfalece;
Range dentro do peito a aberta chaga.
Veze três apoiando-se no braço,
Tenta erguer-se, e três vezes sobre o leito
Torna a cair, e co'os errantes olhos
No alto céu busca a luz e, achando-a, geme.
A omnipotente Juno, conduída
De dor tão longa e tão difícil morte,
Íris envia então do excelso Olimpo,
Que dos laços, qu'ao térreo corpo o uniam,
O espírito lutante desatarse⁸⁷⁹.

Segundo Carlos Ascenso André, é possível dizer que na *Eneida*, Dido faz de tudo para conseguir seduzir Enéias. Mas tal postura não é trazida, ou explorada por Vergílio, sendo a intenção de sedução algo a ser intuído pelo leitor e não que está explicitado na narrativa⁸⁸⁰. O destino dos amantes só poderia ser calamitoso, pois, “Vergílio não acreditava no amor”⁸⁸¹. Porém, a punição de quem ama será acometida apenas pela mulher, pois ela é apresentada como aquela que quebra a *fides*, a confiança do marido já morto Siqueu⁸⁸². Não podemos deixar de levar em conta que Vergílio se apresenta, segundo Carlos Ascenso André, como um “poeta aparentemente misógino e avesso ao amor”⁸⁸³. Por isso mesmo, Dido não pode ficar com Enéias, que parte para concluir sua missão: fundar Roma. O mito de Dido e Enéias não é um conto de amor, é uma relação fundamentada no desígnio de um deus, no caso Afrodite, mas que não tem cunho amoroso.

Por fim, Claudia Afonso Teixeira traduz os passos de Dido na *Enéida* da seguinte forma:

O retrato de Dido, no livro I, acomoda-se a um modelo político paradigmático (Dido orienta a construção da cidade, administra a justiça e dá as leis) e a sua queda resulta, em grande parte, da desmaterialização desse modelo. O progressivo desaparecimento da caracterização da rainha de duas das virtudes que, na Antiguidade, constituíam apanágio do bom monarca, o auto-controle e a abstinência de prazeres, dá corpo a um movimento que a transforma de boa governante em figura dominada pelo amor: assim, no início do livro IV, o abandono da construção da cidade é visto como a

⁸⁷⁹ Virgílio, *Eneida* IV, 1040-1051. Tradução José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva.

⁸⁸⁰ André 2006: 98.

⁸⁸¹ André 2006: 100.

⁸⁸² Teixeira 2006: 45.

⁸⁸³ André 2006: 17.

primeira consequência negativa do enamoramento da rainha por Enéias; a partir deste momento, os restantes efeitos da sua deterioração política são-nos apresentados por Vergílio em ajuste à transformação da personagem, que rapidamente passa de um estádio dominado pelo amor a outro estádio dominado pelo furor⁸⁸⁴.

A Dido de Vergílio sofre uma degradação política ao deixar-se envolver pela paixão excessiva, da qual Vênus é a intercessora de Enéias. Foi pelas mãos da divindade que Dido cai em desarranjo. No final de seu curso, ao ser abandonada por Enéias, a moça é levada ao desespero, é cega por uma irremediável sede de vingança, assim, por medo de difamarem sua honra, a rainha cartaginesa tira sua própria vida⁸⁸⁵.

3.13 Algumas mulheres Júlio-Cláudias

3.13.1 Lúvia Drusila Cláudia: a mulher de Augusto

Octávio recebeu o título religioso de Augusto por parte do senado no dia 16 de janeiro de 27 a. C.⁸⁸⁶, e assim era chamado como se esse fosse o seu nome. Durante o seu governo viveram grandes poetas antigos, como Vergílio e Horácio, que retrataram em seus poemas os feitos de Octávio Augusto.

Augusto foi aclamado pelo senado com o título de pai da pátria, *pater patriae*. Com essa titulação, o imperador passou a ocupar uma figuração de pai da República. Consoante essa ideia de pai, havia a ideia de integralidade e unidade; pois tal “honraria, mais do que qualquer outra adquirida anteriormente, representava a ideia de unidade de Roma e da Itália sob a égide de um único indivíduo”⁸⁸⁷. A imagem de Augusto é construída sobre a égide tradicionalista, figurando “como bom governante, herdeiro de César, oponente de Antônio, defensor de Roma”⁸⁸⁸. Esse aspecto imagético de Augusto serviu para legitimar todo o sistema político do Principado Romano. Mas, partindo dessa premissa tradicionalista da qual se encontra o governante romano, pretendemos estudar a figura de sua irmã e mulher⁸⁸⁹: Lúvia Drusila Cláudia.

⁸⁸⁴ Teixeira 2006: 103.

⁸⁸⁵ Teixeira 2006: 106-107.

⁸⁸⁶ Collares 2010: 52.

⁸⁸⁷ Talbert 1984:355 e Favro 1996:128 *apud* Collares 2010: 53.

⁸⁸⁸ José 2012: 23.

⁸⁸⁹ Lúvia, “adotada pelo próprio marido por ação testamentária, torna-se filha deste e, ao mesmo tempo que mãe e irmã de Tibério — também adotado por Augusto — e tia de seus netos” (Tamanini 2015: 218).

A Posição de Livia é discutida em termos de sua personalidade e influência, a força de uma mulher nos bastidores e do seu papel como um veículo para a transmissão da linha de sangue imperial⁸⁹⁰.

Livia foi a segunda mulher de Augusto, bem como Augusto foi seu segundo marido. Anteriormente, Augusto foi casado com Escríbônia, e Livia foi casada com Tibério Cláudio Druso Nero, com quem teve dois filhos⁸⁹¹. Ela estava grávida de Druso quando Augusto conseguiu que ela se divorciasse do marido e se casasse com ele⁸⁹².

Livia casou-se com Tibério Claudius Nero em 42 a.E.C., com quem teve dois filhos. O primeiro deles, Tibério, sucedeu Augusto à frente do império. O segundo filho de Livia e Tibério Nero, Nero Claudius Druso, nasceu já na casa de Otaviano. Livia e Otaviano casaram-se logo após os dois se divorciarem de seus respectivos cônjuges⁸⁹³.

O casamento entre Livia e Augusto era sinônimo de união perfeita, “exceto pelo fato de não ter havido filhos”⁸⁹⁴:

Na verdade, Livia parece ter sido uma parceira ideal. Independentemente de qualquer sentimento de afeto, ela trouxe significativos benefícios políticos para o casamento. Augusto tinha um poder considerável⁸⁹⁵.

Livia, tornando-se fiel sacerdotisa do marido, ajudou e garantiu que a imagem de Augusto como figura divina fosse propagada⁸⁹⁶. Mesmo vinculada à figura da “boa mulher”, silenciosa, mãe, restrita ao lar, Livia não foi uma mulher desinteressada do ponto de vista político. Como muitas outras, utilizou-se das artimanhas femininas, bem como do seu intelecto, para formar alianças políticas e alcançar grande prestígio⁸⁹⁷.

Livia se casou com Augusto em 38 a.E.C., e essas duas personagens políticas construíram o próspero período da monarquia imperial romana⁸⁹⁸. A união entre Livia e Augusto tem uma importância política porque ela confere *status* a Augusto. Esse casamento liga o imperador à prestigiosa família Cláudia e a Lívio Druso⁸⁹⁹. Ela era apresentada por Augusto como o modelo a ser imitado pelas mulheres romanas e o mesmo imperador

⁸⁹⁰ Brannstedt 2016: 16.

⁸⁹¹ Silva 2014: 21.

⁸⁹² Bowder 1980: 158.

⁸⁹³ Barrett 2002: 20-21.

⁸⁹⁴ Bowder 1980: 158.

⁸⁹⁵ Barrett 2002: 22.

⁸⁹⁶ Silva 2014: 21-22.

⁸⁹⁷ Silva 2014: 25.

⁸⁹⁸ Tamanini 2015: 219.

⁸⁹⁹ Barrett 2002: 22.

determinou que ela, por pertencer à nobre família dos Júlios e Augustana, fosse chamada Lívía Júlia Augusta⁹⁰⁰.

O casamento de Lívía e Augusto concede prosperidade ao império. Isso é descrito por Suetônio através da figura simbólica de uma galinha branca com um ramo de loureiro no bico:

Livia, logo depois do seu casamento com Augusto, ia tornar a vêr a sua casa de Veies, quando uma águia voando-lhe em torno, deixou cair no seu seio uma galinha branca que tinha apresado, a qual conservava no bico um ramo de loureiro. Lívía mandou sustentar a gallinha e plantar o loureiro. Da gallinha nasceram tantos pintainhos, que a casa tomou o nome de Casa das gallinhas, e o loureiro desenvolveu -se de tal forma, que os Césares ali colheram ramos para os seus triumphos, mas com a intenção de sempre plantarem outro no seu lugar. Observou-se que na morte de cada um d'elles, os loureiros que se haviam plantado, se seccavam⁹⁰¹.

Embora Lívía, por conta de sua condição de mulher, nunca tenha recebido cargo público, sua influência e persuasão alcançou o Senado como bem coloca Andréia Tamanini:

Embora Lívía nunca tenha recebido um posto formal no governo de Roma — dado ser uma mulher, a quem os espaços forenses eram, via de regra, restringidos ou interditados — sua influência alcançou o Senado, não apenas através de seu status de grande proprietária, mas por sua imagem — crescentemente divinizada —, seu prestígio junto ao *populus* e pela autonomia conferida a ela por Augusto. A *sacrossanctitas* tribunícia e a condição de *sui iuris*, recebidas em 35 a.E.C., foram não mais que o começo. Devido ao revigoramento da tradição republicana ser um dos objetivos, digamos, "táticos" do que chamaremos de "plano estratégico" imperial de Augusto (sem com isso pretendermos entrar na discussão se houve ou não premeditação, ou um planejamento das minúcias do projeto, mas pensando em suas grandes linhas a médio e longo prazos), parece-nos bastante providencial que sua esposa se tornasse *exempla* da mulher romana — a matrona-modelo —, a ser reverenciado, reproduzido e, sobretudo, reconhecido. A legitimação de Lívía — a futura *mater patriae* e *genetrix orbis* — como o modelo, validava, imediatamente, a própria *domus Augusta* como depositária única dos valores que a capacitariam, num ciclo virtuoso mais que meramente insinuado, para a tão almejada transmissão do *imperium auctoritas et potestas principis*. A 'dinastia' Julio-Cláudia dependia, pois, do sucesso desse empreendimento⁹⁰².

Portanto, mesmo o estado sendo governado por Augusto, sua mulher, Lívía, não deixava de ser prestigiada, possuindo grande importância na construção e representação de sua imagem.

⁹⁰⁰ Silva 2014: 25.

⁹⁰¹ Suetonius, *Galba* VII: 191. Tradução de Guilherme Rodrigues.

⁹⁰² Tamanini 2015: 219-220.

Mesmo o poder sendo fixado nas mãos de um homem, o povo também fitava sua atenção na esposa ou na mulher que acompanhava o *princeps* nas festividades. As mulheres mais próximas ao governante Augusto eram sua filha Júlia e sua segunda esposa Lívia, e a imagem que construísem perante a sociedade poderia ser conveniente ou não à política moral de Augusto⁹⁰³.

Lívia representou um papel muito importante como esposa do *princeps*: serviu como exemplo das virtudes matronais que Augusto estava tentando fomentar no Estado, uma vez que era mulher de grande dignidade e castidade lendária. Ela interessou-se muito pelos negócios de Estado, principalmente pelos vários problemas de dinastia que ocorreram durante o longo reinado de Augusto⁹⁰⁴.

Lívia mesmo tendo sido empregada como a mulher de Augusto, esposa e mãe, apresentada como modelo de matrona, não será destituída do poder, da persuasão e do intelecto estratégico do qual a mulher lançava mão no intuito de participar do meio público. Sua atuação como matriarca romana foi colocada como *performance*. Assim, “Lívia desempenhou o papel de modelo ideal da mulher romana, seguindo o bem sucedido intento de fortalecer – e, mesmo, engendrar – a imagem do então futuro imperador e do próprio principado que se instauraria poucos anos depois e que futuramente trouxe a vitória sobre o Egito”⁹⁰⁵:

Durante os quinze anos entre a morte de Augusto e a sua própria, Livia exerceu o papel da grande mãe de Roma. Em 22 a.E.C., quando padecia de grave enfermidade, várias estátuas foram dedicadas a ela (inclusive um templo, em 23 d.C.), pelas diversas províncias, em favor de sua recuperação⁹⁰⁶.

Lívia Drusilla Cláudia foi a mulher mais importante de seu tempo, alcançando prestígio sem precedentes. Seu aclamado caráter, discrição e intelecto complementavam suas habilidades de estrategista, muito bem empregadas durante a sua longa vida⁹⁰⁷.

Ela morreu em 29 d. C.⁹⁰⁸, e foi oficialmente deificada por Claudius Germanicus, o quarto imperador da dinastia, sobrinho-neto de Livia, no ano 41⁹⁰⁹. Talvez a melhor definição

⁹⁰³ Silva 2014: 24.

⁹⁰⁴ Bowder 1980: 158.

⁹⁰⁵ Silva 2014: 256.

⁹⁰⁶ Barret 2002:93, 261.

⁹⁰⁷ Tamanini 2015: 218.

⁹⁰⁸ Bowder 1980: 158.

⁹⁰⁹ Barret 2002: 144.

de sua pessoa tenha sido a de seu bisneto Calígula, que sem dúvida enxergava o que havia por trás da austera imagem pública: chamou-a de Odisseu de saias⁹¹⁰.

3.13.2 Messalina

Valéria Messalina nasceu pouco antes do ano 20. Era filha de Marco Valério Massala Barbato, cônsul de Roma e sobrinho-bisneto do imperador Augusto, homem de confiança de Calígula, e de Domícia Lépidia, neta de Marco Antônio. Ela fazia parte das melhores famílias de Roma, e estava preparada para ocupar uma posição de relevo naquela que se tornara a corte do imperador. Tinha quinze anos, e dizem que era muito bela. Cláudio era “um imbecil”, segundo palavras da sua própria mãe, e tinha mais de 50 anos. Só dois anos depois deste casamento, Cláudio seria nomeado imperador. Porém, a sua chegada ao poder nunca tinha sido tida em conta, o que o pode ter salvo. Não ser agradável à vista nem ser estimado por ninguém pode tê-lo protegido da família em que o poder era disputado até a morte. Não era um candidato provável. Não era uma ameaça. Mas Cláudio não tinha nascido assim. Tinha sido poupado à exposição e ao infanticídio porque as suas limitações físicas só se manifestariam mais tarde. Suetônio relata que Augusto terá escrito a Livia sobre as dúvidas que tinha sobre o que fazer do rapaz, que não se estava a desenvolver. Cláudio, não se comportava em público de acordo com o que se esperava dele e era um embaraço para a família do imperador⁹¹¹.

A diferença de idades entre Messalina e Cláudio correspondia ao que era habitual na época, como observámos, mas a descrição física⁹¹², de Cláudio contribui para que o imaginemos como um velho decrépito. O casamento é de conveniência. Cláudio, para além de um apetite prodigioso pelo amor, não tem nada que chame a atenção ou que seduza uma adolescente. Se bem que o seu rosto não seja repugnante, é disforme, coxo, gago, epilético⁹¹³. A bisneta de Octávia largava as bonecas de cera e a *toga praetexta* e de um dia para o outro passava a estar no centro da intriga em Roma. Um ano antes de Cláudio ser nomeado imperador, Valéria Messalina deu à luz uma filha, Cláudia Octávia. Quase coincidente com a nomeação do marido como imperador, em 41, nasceu Britânico a garantir a

⁹¹⁰ Bowder 1980: 158.

⁹¹¹ Quevedo 2015: 111;114-115.

⁹¹² “Cláudio era coxo, gago, tinha um riso desagradável e tremia muito a cabeça.” (Quevedo 2015: 114).

⁹¹³ Benzoni 2014: 17.

sucessão. Este nascimento reforçou a influência de Messalina junto de Cláudio, mas não seria suficiente para a salvar quando chegasse o momento⁹¹⁴.

Muitos rumores circulavam em Roma sobre o apetite sexual de Messalina. A imperatriz não só tinha participado numa maratona de sexo com uma prostituta, como até tinha resistido mais tempo do que ela, somando 25 clientes num só dia. Um feito! Diziam ainda que forçava outras matronas a cometer adultério à frente dos maridos. Há uma mistura de vale tudo e bazófia nos relatos sobre as actividades sexuais de Messalina. Mas qual seria a razão para um comportamento tão estranho numa mulher na sua posição?⁹¹⁵ Os primeiros anos de casamento são felizes. Cláudio é infatigável na cama e Messalina tem prazer em partilhar o leito com o marido, talvez por curiosidade pela sua disformidade, mas depressa se cansa, e depois de dar à luz a dois filhos, Britânico e Octávia, acha-se no direito de enfrentar a vida como muito bem entende, ou seja, de se oferecer a todos os homens que lhe agradem, continuando, no entanto, a vigiar Cláudio e a alimentar uma paixão que lhe garante uma grande segurança⁹¹⁶. Os boatos descreviam Messalina como uma mulher com uma sexualidade licenciosa e enfraqueciam o poder de Cláudio, debilitado por si. O imperador era um marido que não tinha mão na mulher⁹¹⁷. Os inúmeros adultérios de Messalina e a ignorância ou conivência de Cláudio, ressaltam a falta de virilidade do imperador, incapaz de manter a ordem e a hierarquia dentro de sua *domus*. O comportamento de Messalina, desta forma, ao simbolizar excesso e desordem, enfatiza o carácter fraco de Cláudio⁹¹⁸. Mas o caso não era para brincadeiras. Embora valesse praticamente tudo na corte imperial desde a morte de Augusto, a *lex Iulia* sobre o adultério ainda estava em vigor no tempo de Cláudio. Isto queria dizer que o marido da mulher adúltera que não se divorciasse imediatamente dela era considerado seu *proxeneta*. Estava proibido de a matar, mas podia decidir sobre o seu exílio, como aconteceu no caso de Augusto, que ostracizou a filha Júlia para a ilha de Pandatária por esta exibir uma conduta desadequada ao que seria esperado de uma matrona⁹¹⁹.

A posição de Messalina estava assegurada na família desde que tinha sido mãe do sucessor de Cláudio, Britânico. É possível que o casamento se tenha mantido mais tempo por esta razão. Mas já no passado Messalina se perdera de amores por Mnesteu, um actor, seguindo outros casos de mulheres nobres que se apaixonaram por homens de baixa condição social, como actores e gladiadores. O caso não tinha causado alarido. Era irrelevante. Mas o

⁹¹⁴ Quevedo 2015: 115.

⁹¹⁵ Quevedo 2015: 117-118.

⁹¹⁶ Benzoni 2014: 17-18

⁹¹⁷ Quevedo 2015: 118.

⁹¹⁸ Azevedo 2014: 8.

⁹¹⁹ Quevedo 2015: 118.

fim da vida de Messalina começou a ser traçado no dia em que conheceu Gaio Sílio, que Tácito descreve nos *Anais* como o homem mais belo de Roma. Perdida de amores por Sílio, Messalina faz tudo para afastar a mulher dele, Júnia Silana. O casamento acaba em divórcio e Messalina passa a frequentar a casa de Sílio à vista de todas as pessoas, enquanto Cláudio se mantinha ocupado com os seus afazeres. Terá sido por causa deste grande amor que qualquer vaga hipótese de sensatez de Valéria Messalina terá desaparecido para dar lugar ao episódio que culminaria na sua morte⁹²⁰. O adultério de Messalina com Sílio foi se constituindo numa verdadeira conjuração⁹²¹.

Certo dia de 48, estava Cláudio em Óstia a celebrar um evento público, quando Roma foi surpreendida por um casamento no mínimo invulgar. Era Messalina que se apresentava no palácio imperial de *tunica recta*, toda branca até aos pés, de *cingulum* apertado à cintura com o *nodus herculeus* difícil de desatar. Na cabeça trazia o tradicional *flammeum*, do mesmo amarelo promissor que tinha nos sapatos. A mulher de Cláudio, imperador de Roma, estava vestida a rigor para casar com Gaio Sílio, seu amante. A situação era ridícula e embaraçosa. Messalina tinha esquecido tudo o que era, até ser casada. E com o imperador de Roma. Este ato de humilhação pública a Cláudio teve séria consequência. Cláudio foi de imediato avisado da festa que estava a decorrer nos jardins da sua casa. Ele se escondeu junto da guarda pretoriana e perguntava aos que ali passavam: ainda sou imperador? Estava aterrado com a possibilidade de Messalina querer pôr Sílio no seu lugar. Sílio implorou por uma morte rápida, mas Messalina, encorajada pela mãe, Domícia Lépidia, a ter sentido de honra no momento da morte, suplicou pela oportunidade de se suicidar. Ainda tentou cortar a garganta, mas faltou-lhe a coragem que a mãe lhe exigia. Foi executada no mesmo jardim em que celebrava a união ilegal aos olhos da lei romana. A bigamia não seria aceitável em nenhum caso e em nenhuma família patrícia ou plebeia. Era uma união condenada⁹²². Messalina é associada com a lascívia e a libertinagem⁹²³. Uma mulher caracterizada por um desejo descomedido, mas que, embora, a cultura e a sociedade romana não aceitassem o seu comportamento, ela não exitou em demonstrar a sua verdadeira personalidade.

⁹²⁰ Quevedo 2015: 119.

⁹²¹ Corrêa 2007: 3.

⁹²² Quevedo 2015: 119-120.

⁹²³ Azevedo 2012: 84.

3.13.3 Agripina Maior

Agripina Maior (Agripina a Velha), Filha de Agripa e Júlia e esposa de Germânico. Os filhos de Agripina e Germânico eram descendentes comuns entre Augusto e Lívia. Eles tiveram seis filhos: Druso (*Drusus Caesar*), Calígula (*Gaius Caesar*), Drusila (*Iulia Drusilla*), Júlia (*Iulia Liuilla*), Nero (*Drusus Caesar*) e Agripina Menor (*Iulia Agrippina*)⁹²⁴. A personagem de Agripina Maior não apresenta valor negativo. A imagem de Agripina, retratada por Tácito, está associada ao personagem de Germânico. Agripina representa uma esposa exemplar, que acompanha e auxilia o marido nas campanhas militares⁹²⁵, e juntamente com os seus filhos menores o acompanhava nas suas viagens⁹²⁶:

Esta mujer representa un verdadero modelo en muchos de los rasgos que la sociedad romana de su tiempo asume como característicamente buenos: llevó una vida moralmente intachable tanto en su época de matrimonio con Germánico como durante su etapa de viudedad⁹²⁷.

Agripina Maior parece ter encontrado apoiantes importantes entre alguns dos homens mais poderosos do seu tempo⁹²⁸. É inesquecível o retrato que Tácito nos dá dessa mulher, grávida, num acampamento militar ao lado do marido, e intervindo na refrega como qualquer soldado, auxiliando os feridos e todos os que caíam em combate por Roma⁹²⁹.

Como ressalta Tácito, além de ser casta e fecunda, qualidades essenciais da matrona ideal, Agripina era reconhecida pelo *mariti* amor (“amor conjugal”, esta expressão também pode ser entendida como “companheira do marido”)⁹³⁰. A influência de Agripina pode ser classificada como influência aceitável, já que suas ações, além de auxiliar o marido, visam ao bem da República. A figura de Agripina, apresenta-nos as qualidades de uma esposa ideal⁹³¹.

Depois de ficar viúva no ano 19, na sequência da morte suspeita do seu popular cônjuge Germânico, a Agripina mais velha tornou-se uma figura polarizadora da simpatia

⁹²⁴ Azevedo 2012: 67-68.

⁹²⁵ Azevedo 2012: 76.

⁹²⁶ Salcedo 2011: 306.

⁹²⁷ Salcedo 2011: 290.

⁹²⁸ M. Kaplan, «Agrippina semper atrox: a study in Tacitus' characterization of women» in C. Deroux, *Studies in Latin Literature and Roman History I*, Bruxelles, Latomus, 1979, 410-417; J. Burns, *Great Women of Imperial Rome. Mothers and Wives of the Caesars*, London, 2006 *apud* Rodrigues 2008: 285.

⁹²⁹ TAC., Ann. 1, 44, 69 *apud* Rodrigues 2008: 285.

⁹³⁰ Ann. I, 33, 3 *apud* Azevedo 2012: 76.

⁹³¹ Azevedo 2012: 76.

daqueles que pressentiram a mão cruel do imperador reinante, Tibério, e a da sua mãe, Lívia, no assassinio de Germânico⁹³². Agripina Maior é um exemplo clássico da mulher virtuosa⁹³³.

3.13.4 Agripina Menor

Agripina era uma mulher prática num contexto familiar de disputa sanguinária pelo poder. É útil lembrar que Agripina era irmã de Calígula, mãe de Nero e a quarta e última mulher de Cláudio⁹³⁴:

Agripina logró sobrevivir a situaciones extremas al principio de su vida (el acoso de su madre y hermanos, la tiranía enloquecida de su hermano Calígula, que le costó un exilio, los odios de la mujer de su tío Claudio, Mesalina), consiguió alcanzar la cumbre del Estado, casándose con el emperador Claudio, llegó a encumbrar a su hijo Nerón sin ser, en principio, el heredero más probable y, a su manera, logró ejercer el poder mediante una gigantesca influencia en su hijo en los primeros cinco años de su mandato. Todo esto lo hizo combinando grandes dosis de inteligencia, manifestadas en la discreción inicial y sus actuaciones posteriores, con otras de buena suerte⁹³⁵.

Júlia Agripina casou-se pela primeira vez aos treze anos com Gneu Domício Enobarbo, um homem rico e cruel. Tiveram um filho, a quem chamaram Lúcio Domício Enobarbo, que desde cedo adoptaria o nome do avô materno: Nero. Em 39, Agripina foi banida por Calígula para a Pandatária, como Tibério tinha feito com a mãe, Vipsânia, porque o imperador suspeitava que a irmã estivesse envolvida numa conspiração para o matar. Enobarbo tinha entretanto morrido de doença e Agripina não tinha alternativa a não ser deixar o filho aos cuidados de Lépidia, tia de Nero. É contado que a educação da criança nos primeiros anos de vida terá ficado entregue a um dançarino e a um barbeiro. Agripina não perdoaria Lépidia por ter negligenciado a educação do filho, pondo em risco a sua nomeação como imperador⁹³⁶.

Agripina tomou como amante o marido da falecida Júlia Drusila, Emílio Lépidio, o que precipitaria o seu exílio para a Pandatária. Calígula começou a desconfiar da união entre a irmã e o cunhado e suspeitou de estarem a conspirar para o matar. As suspeitas nunca

⁹³² Freisenbruch 2013: 12.

⁹³³ Azevedo 2012: 75.

⁹³⁴ Quevedo 2015: 127.

⁹³⁵ Salcedo 2011: 310.

⁹³⁶ Quevedo 2015: 127-128.

chegariam a ser confirmadas, mas sabemos que não era preciso. Calígula mandou que Agripina fosse despojada dos seus bens e ordenou que fossem ambos executados. Acabou por baní-la para não a matar logo, o que teria acontecido se o próprio Calígula não tivesse sido assassinado em 41. Esta pode ter sido a primeira de várias vezes em que Agripina escapou à morte sem saber muito bem como. Com a morte de Calígula, o recém-nomeado imperador Cláudio, tio de Agripina, ordenou o regresso da sobrinha a Roma. Pouco depois de voltar, Agripina casou-se de novo, desta vez com o riquíssimo Salústio Passieno Crispo, cônsul de Roma. É pouco para afirmarmos que o segundo marido de Agripina era mais interessante do que o primeiro, mas nada mais se sabe sobre Crispo, a não ser que morreu às mãos da mulher, que o envenenou para ficar com a fortuna. Pelo que sabemos, Agripina não matou o primeiro marido, conhecido por ser cruel, mas terá matado o segundo, que parecia ousado e inteligente⁹³⁷.

A execução de Valéria Messalina pelo imperador Cláudio que ordenou matá-la por causa da sua vida dissoluta, no ano 48⁹³⁸, tinha criado um vazio de poder que Agripina viu como a oportunidade perfeita para colocar Nero na linha de sucessão ao trono. Como qualquer mãe de um filho naquele meio familiar, a ambição de Agripina consistia em fazer de Nero imperador. Para isso acontecer teria primeiro de casar com o tio, que seduziu com competência. Fazendo uso do direito que tinha de lhe tocar, por ser sua sobrinha, Agripina depressa encantou Cláudio. Os casamentos entre familiares eram considerados incesto e por isso eram expressamente proibidos por lei. Mas Agripina tinha feito um grande aliado em Vitélio, influente junto do imperador, que manipulou o senado de modo a criar uma exceção. Para conseguir os seus intentos, Vitélio argumentou que o imperador tinha de casar e que Agripina era a única mulher em Roma capaz de ocupar o lugar deixado vago por Messalina. Sê-lo-ia sem dúvida e em inúmeros aspectos. Um ou outro suborno pode ter ajudado a persuadir senadores indecisos. Apesar da lei, que abria a possibilidade de casamento a outros tios e sobrinhas, Suetónio relata ter havido apenas dois casais a seguir o exemplo do casal imperial. Podemos dizer que a ideia não pegou⁹³⁹.

Depois do casamento de Cláudio, Agripina tratou de situar o filho cada vez mais próximo da sucessão. Ao longo do livro XII, Tácito mostra como Agripina, por meio de ações

⁹³⁷ Quevedo 2015: 128.

⁹³⁸ Vílchez 2010: 1.

⁹³⁹ Quevedo 2015: 129.

perpetradas graças a sua influência, seja no campo da informalidade como também por meio de ações institucionais, planejou a queda de Cláudio e a ascensão de Nero⁹⁴⁰.

Não havia nenhum mistério quanto ao que movia Agripina. Ela tinha a ambição de possuir a maior fortuna de Roma, controlar ao máximo o círculo imperial e fazer de Nero imperador⁹⁴¹. Agripina foi bem-sucedida na concorrência pela sucessão de seu filho Nero⁹⁴². Um ano depois de se casar com Cláudio, Agripina recebeu o título de Augusta⁹⁴³. O matrimônio extraordinário se justificou pela nobre ascendência de Agripina e, ainda, pelo fato de ela trazer consigo o único descendente masculino de Germânico, Nero⁹⁴⁴. Os últimos anos de vida do imperador Cláudio foram vividos na doença. Porém, há rumores sobre Agripina ter precipitado a sua morte. Acontece que Cláudio tinha expressado publicamente o seu arrependimento por ter casado com Agripina e por ter adotado Nero. Manifestara ainda, com a tolice e a imprudência que o caracterizavam, a sua intenção de se voltar a aproximar de Britânico, que tinha afastado da sua companhia por causa da nova família. Anunciou, por fim, com uma ousadia que se revelaria fatal, que o tornaria César em breve. Eram sinais que Agripina via com enorme preocupação. Não espanta por isso que seja ela a principal suspeita na morte de Cláudio⁹⁴⁵.

Pesa sobre Agripina a sombra indelével de que terá assassinado Cláudio em 54 d.C., com um cogumelo envenenado, para assegurar a sucessão do filho no trono imperial⁹⁴⁶. Agripina acabou com o reinado de Cláudio. Nero era o novo imperador de Roma⁹⁴⁷. Ele toma antes da idade acostumada a toga viril e é proclamado “Príncipe da Juventude”. Agripina consegue arrumar o casamento dele com Otávia, a filha de Cláudio, com o qual, fica genro do imperador, no ano 52⁹⁴⁸.

Foi evidenciado que Agripina estaria articulando um complô contra Nero⁹⁴⁹. Por conta disso, há uma degradação no relacionamento entre mãe e filho, e vem a decisão de Nero de a eliminar⁹⁵⁰. Nero tentou matar a mãe por diversas vezes. E por vezes as suas tentativas haviam falhado, até que um dia o seu plano deu certo. Seria então Aniceto, antigo preceptor de Nero, a executar o crime. Sem acreditar que tinha sido o filho a dar a ordem, Agripina

⁹⁴⁰ Azevedo 2012: 72.

⁹⁴¹ Quevedo 2015: 130.

⁹⁴² Azevedo 2012: 70.

⁹⁴³ Quevedo 2015: 132

⁹⁴⁴ Azevedo 2012: 71.

⁹⁴⁵ Quevedo 2015: 132-133.

⁹⁴⁶ Brandão 2009: 37.

⁹⁴⁷ Quevedo 2015: 134.

⁹⁴⁸ Vílchez 2010: 2.

⁹⁴⁹ Varella 2006: 4

⁹⁵⁰ Brandão 2009: 38.

implorou que a esfaqueassem na barriga, cumprindo assim a premonição feita nos oráculos caldeus uns anos antes: Nero seria imperador e mataria a mãe. Na altura, Agripina terá respondido: “Pode matar-me, desde que seja imperador”⁹⁵¹. Agripina Menor foi uma mulher temida e admirada na história, devido a sua busca pelo poder.

3.14 As tragédias romanas - testemunhos sobre representações da mulher alto-imperial

Inspirados e baseando-se nos Gregos, os Romanos desenvolveram suas próprias tragédias. Roma conhece a tragédia e a comédia ática no século III a.C., mas podemos dizer que antes da entrada grega em Roma, a cidade já conhecia outras formas cênicas: o fescenino, a atelana, o mimo e a paliata⁹⁵²:

Gostava-se das tragédias que lembravam as grandes lendas com as quais o orgulho romano se comprazia, aquelas que evocavam a epopéia troiana. Mas preferiam-se as comédias, cheias de vida, imagens da sociedade cosmopolita que começava a formar-se na Cidade, que se tornara a capital do mundo. Viam-se nelas velhotes sentenciosos, jovens enamorados, escravos sempre prontos a enganar os velhotes para lhes surrupiar dinheiro e servir os amores de seus jovens amos; pauladas, raptos, reconhecimentos formavam o essencial do divertimento e, no desenlace, a moral se salvava; os jovens “tomavam juízo”, os velhotes se acalmavam e perdoavam o escravo que os enganara; e todo o mundo aplaudia⁹⁵³.

O teatro na Roma Antiga era um meio de entretenimento e diversão. Normalmente, as peças teatrais tratavam de questões cotidianas, com as quais o público pudesse se identificar. Como bem fizeram os Gregos, os Romanos retratavam seus feitos, suas origens e as guerras disputadas; utilizam as narrativas para desenharem um perfil possível e ideal de cidade e também da mulher, assunto aqui em questão.

Segundo Soares⁹⁵⁴, o espírito latino alcançava, antes da afirmação máxima das suas potencialidades, que se daria na época clássica, algumas das suas mais brilhantes e imorredoiras vitórias intelectuais e artísticas, em que o teatro e a atividade teatral assumem lugar de relevo. Plauto foi um grande comediógrafo romano. Suas comédias estão entre as obras mais antigas escritas em latim, as quais ainda se representam com agrado nos dias de hoje:

⁹⁵¹ Quevedo 2015: 134-136.

⁹⁵² Sobre estas formas cênicas ver Carmo 2006: 27-29.

⁹⁵³ Grimal 2011: 86.

⁹⁵⁴ Soares 1998: 1.

No teatro de Plauto sente-se bem um mundo em que as pancadas fazem doer: os homens são joguetes de um destino que aparentemente não pode evitar. Da pressão desse destino resulta a angústia das personagens: o enamorado receia que a sua bem-amada lhe seja roubada; o escravo teme que descubram as artimanhas e vá para o moinho ou à cruz; o pai teme que o filho ou o escravo o enganem; o alcoviteiro teme que a mulher que comprou se revele livre e ele perca o dinheiro que gastou⁹⁵⁵.

Diante dessa citação, pode-se perceber de maneira bastante contundente o papel que a mulher exercia nesse período da história. Não diferente da percepção já obtida anteriormente nesse estudo, temos aqui mais uma vez na apresentação da comédia plautina, a mulher sendo tratada de forma misógina. Isso era o reflexo de uma cultura patriarcal, em que o homem sempre era percebido como o elemento dominador e a mulher como sujeito subordinado, objeto do seu uso disponível à todas as decisões do homem. Todavia, foi em circunstâncias como esta que muitas vezes a mulher se revelou. Muitas mulheres na Antiguidade, cansadas de ser “mulher objeto”, por vezes deixavam transparecer a mulher que se encontrava presa dentro de si, e indo além dos padrões culturais, ameaçavam a autoridade do homem que se compreendia o seu dono. Foi fazendo uma releitura desse universo que os comédicos e poetas encontraram inspiração para as suas obras mais excelentes.

Usando as lentes conceituais dos comediógrafos que se ateiam em várias questões acerca do feminino e já sinalizando a subalternidade das mulheres, é possível compreender através da obra *Literatura Latina* de Nair de Nazaré Castro Soares, que entre as comédias de Terêncio foi também selecionada a *Hecyra* representada nos funerais de Paulo Emílio. A *Hecyra* utiliza uma comédia Ἑκυρά de Apolodoro de Caristo. Essa obra é um drama da incompreensão e da incomunicabilidade humana, que denuncia preconceitos sociais de várias ordens: o autoritarismo paterno, a inferioridade das mulheres, as más relações familiares (entre genro, nora, sogra); o casamento de conveniência; a avidez e perfídia das cortesãs. Entre todos estes preconceitos, sobressai a reação de Terêncio contra a misoginia tradicional⁹⁵⁶.

⁹⁵⁵ Soares 1998: 6.

⁹⁵⁶ Cf. Supra p. 196; Soares 1998: 29-30.

3.14.1 Fedra

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, na actual Espanha. A sua obra ficou conhecida por apresentar um alto cunho filosófico, intelectual e o célebre orador foi consagrado “um dos mais importantes intelectuais do mundo romano durante o primeiro século de nossa era, tendo desempenhado atividades políticas e produzido uma significativa obra literária e filosófica”⁹⁵⁷.

Mesmo se utilizando da tragédia de Eurípides, as tragédias de Sêneca possuem originalidade, diferenciando-se deste último pela violência contada, o que diz muito sobre a época vivida pelo autor, que cumpriu papel importante ao lado de grandes imperadores. ⁹⁵⁸ “Sêneca foi ele próprio trágico, sentiu na carne a tragédia de existir”⁹⁵⁹:

O teatro de Sêneca aproxima-se do teatro de Eurípides (séc. IV a.C.), mas o gosto latino do poeta por situações horrendas tingidas com cores fortes e violentas e a variedade de tom afastam-no do poeta grego. Exatamente por essas características muitos estudiosos e historiadores afirmam que a obra teatral de Sêneca foi composta somente para leitura pública; outros acreditam que as obras dramáticas de Sêneca sobreviveram por possuírem um público que não era indiferente ao teatro em cena e pela tradição latina que privilegia o espetáculo⁹⁶⁰.

As tragédias senequianas, mesmo tendo como inspiração Eurípides, eram questionáveis do ponto de vista dramático, pois eram feitas para serem recitadas e não encenadas, como fizeram os Gregos:

As Tragédias de Sêneca são um tipo de obra bastante questionável do ponto de vista da dramaticidade, mercê ao facto de não terem sido concebidas pelo seu autor para ser representadas num cenário qualquer, mas antes, em todo caso, para ser recitadas, e, com total certeza, como obras de leitura, nunca, por tanto, passíveis de plena posta em cena⁹⁶¹.

No entanto, Anne Ubersfeld⁹⁶² faz importantes considerações que também devem ser levadas em conta numa análise das tragédias de Sêneca. A autora procura discutir a questão da leitura do texto dramático. A posição que assume, desde a "Introdução", é a de que o texto teatral não foi composto para ser lido e, sim, para ser representado. Como, porém, "só o texto

⁹⁵⁷ Carmo 2006: 19.

⁹⁵⁸ Ver Carmo 2006: 35.

⁹⁵⁹ Soares 2004: 52.

⁹⁶⁰ Carmo 2006: 34.

⁹⁶¹ Porciña 2002: 335.

⁹⁶² Ubersfeld 1978:8,13-14 *apud* Cardoso 1993: 47.

tem condições de permanecer", torna-se necessária, muitas vezes, a leitura do mesmo. O problema se situa, então, em determinar "as formas de leitura que permitem não apenas tornar clara uma prática textual muito particular, mas também mostrar, na medida do possível, os liames que unem essa prática textual e outra: a prática da representação". Discorre a autora, a partir de tal pressuposto, sobre a relação que existe entre os signos textuais e os da representação e sobre a situação paradoxal do teatro como arte uma vez que, sendo a arte individual, de um artista, "de um só, o grande criador", é, na realidade, uma "prática social".

Por fim, não podemos deixar de mencionar a influência estoíca e platônica nas obras de Sêneca. As influências e percepções de Sêneca permitem ao autor observar de maneira crítica seu cotidiano, questionando o posicionamento de Nero, e tornando a tragédia precursora de seus ideais, voltadas ao ensinamento moral e cívico. Seu seguimento filosófico é parte dominante de suas obras, por conta deles, é que considera:

Os vícios, a maldade, a insensatez e, sobretudo, as paixões como fatores de desequilíbrio da ordem, que provocam o rompimento das leis naturais e acarretam conseqüências desastrosas, Sêneca propõe, para que se atinja a felicidade, o exercício da virtude, o domínio dos sentimentos e o enfrentamento das vicissitudes com tranqüilidade absoluta, ou seja, com a preconizada impassibilidade estoíca, a *apátheia*⁹⁶³.

A tragédia Fedra foi escrita por Sêneca no século I d.C. Ao princípio, em nada parece diferir da tragédia grega cujo nome é dado pelo masculino, Hipólito, a não ser pela atitude que Fedra tem diante dos seus desejos. Diferente de Hipólito, a figura de Fedra aparece de modo mais humano, sendo que nem suas ações são justificadas pela presença dos deuses:

Sêneca inova não só por deixar os deuses de lado, mas também por proporcionar não só uma humanização maior da Fedra em contraponto a heroína de Eurípides, bem como em indicar quais os motivos concretos que levaram a personagem a agir desta ou daquela maneira⁹⁶⁴.

A inovação da trama senequiana se deve ao fato de seu enredo trágico ser envolvido pela filosofia estoíca, a qual seguia. Mas, o que é o estoicismo? O estoicismo é uma linha filosófica criada por Zenão (336-263 a.C.), proeminente no período helenístico. Os estóicos defendiam as qualidades físicas e morais, baseadas na resistência diante do sofrimento, mas, ao mesmo tempo, defendiam, também, "que a felicidade somente seria obtida com uma vida virtuosa. Para os estóicos, cabia ao homem viver segundo a razão. Por este caminho

⁹⁶³ Carmo 2006: 26.

⁹⁶⁴ Silva 2001: 21.

chegava-se à virtude, ao bem maior, à felicidade suprema”⁹⁶⁵. Na obra trágica, essa idéia de felicidade atrelada à virtude, ao comedimento dos desejos, está bem sinalizada na voz da Ama, quando esta tenta colocar a razão acima do desejo:

Esposa de Teseu, ilustre progênie de Jove, o mais depressa expulsa de teu peito casto esses abomináveis sentimentos; extingue as chamas e não te ofereças dócil a uma funesta esperança: aquele que, já de início, tolheu e repeliu o amor venceu-o e a salvo esteve⁹⁶⁶.

Os textos de Sêneca não eram feitos para serem apresentados para a grande massa, pelo contrário, embasado numa rica oratória, seus textos deveriam ser apresentados para as pessoas de alto nível, acostumadas com luxo e riqueza, que possuíam um vasto círculo literário. Além disto, as obras de Sêneca traziam não só reflexões morais, como também questões voltadas ao psicológico: “A suas tragédias, além de claras inspirações morais, trazem ricas reflexões psicológicas e especialmente sobre as paixões, apresentando ao público os dramas e as angústias da alma das personagens”⁹⁶⁷.

A trama de Fedra pode ser dividida concomitante com o seu envolvimento com os outros personagens: a ama, Hipólito, Teseu.

O diálogo que a Fedra de Sêneca estabelece com as outras personagens são significativos para acentuar os diversos estágios de sua paixão. Fedra assume, diante de cada um deles, um temperamento: quando conversa com a Ama, está praticamente absorva em sua paixão; com Hipólito, este sentimento está na iminência de ser revelado ao seu enteado; com Teseu temos dois momentos: em um deles, a rainha constrói uma verdadeira cena teatral, caluniando hipólito; enquanto no outro, ela revela o que estava ocultando, a calúnia e a paixão, diante de Teseu e do cadáver de Hipólito⁹⁶⁸.

Ao ler a tragédia *Fedra*, percebe-se que a mulher é a figura que se deixa seduzir pelo irracional, pelo emocional, causando destruição e mazelas para a própria família. Afinal, Hipólito se manteve lúcido, rejeitou a paixão da madrasta e morreu glorioso. Em Sêneca, mais do que em Eurípides, os deuses não influenciam a decisão humana. Essa idéia de reclusão do irracional é pregada pela filosofia estoica, que vê no indivíduo o poder de escolha:

À pessoa deve dominar os seus próprios sentimentos e viver de acordo com a própria natureza. Para ele, o homem possui a liberdade de escolher o seu

⁹⁶⁵ Pirateli 2009: 2.

⁹⁶⁶ Sêneca, *Fedra* vv. 129-133. Tradução de André Albino de Almeida.

⁹⁶⁷ Leoni 1957 *apud* Pirateli 2009: 3.

⁹⁶⁸ Silva 2001: 41.

comportamento, assim, é capaz de lutar contra as paixões, pois a vontade determina o ato. O herói de Sêneca faz a escolha de qual caminho seguir; se age conforme a razão e a virtude, ou deixa-se dominar pelo irracional, como fizeram as personagens protagonistas Fedra e Medéia⁹⁶⁹.

As personagens de Sêneca eram didáticas e, como tais era uma forma de condenar o comportamento do homem ou da mulher, em sua sociedade. Portanto, a tragédia de Sêneca parece, por vezes, assumir um papel moralista, na qual adverte o homem sobre as habilidades e os desejos incontroláveis do feminino.

3.14.2 Medéia

As tragédias de Sêneca abordam mitos já desenvolvidos por poetas gregos e latinos. Entretanto, suas obras possuem, muitas vezes, originalidade, pois Sêneca faz modificações em suas tragédias mantendo, todavia, a coerência da ação, ainda que para isso tenha que fazer mudanças no mito tradicional⁹⁷⁰.

A Tragédia de Sêneca representa a personagem Medéia como uma dramática alegoria da ira (ira), e do *Amor furens* (amor louco). Nesse sentido, Medéia, vitimada pelo *Dolor* (aflição) em razão da infidelidade de Jasão e investida de *Furor* (loucura trágica), executa, para se vingar do perjuro Jasão, o supremo e inextinguível *Nefas* (o ímpio crime), a saber, o infanticídio, transformando-se então num *monstrum* trágico⁹⁷¹.

Ao observar a presença da ira na personagem Medéia, percebe-se que ela, à medida em que foi dando acesso e permissão para o desenvolvimento da ira cometeu vários crimes, numa escala crescente de natureza hedionda, de forma que perdeu sua humanidade, transformando-se numa criatura bestialmente divina⁹⁷²:

Qual é, pois, o teu objectivo, ira? Ou que armas
apontas ao pérfido inimigo? Não sei que crueldade
o meu espírito decidiu secretamente, que não ousa ainda
confessar a si próprio. Insensata, tive demasiada pressa:
quem dera que o meu inimigo tivesse da amante
alguns filhos! Mas tudo o que dele concebeste
é descendência de Creúsa. Pareceu-me bem um castigo
deste género, e com justa razão me pareceu bem; devo
[preparar o meu último crime
com um espírito corajoso: filhos, que outrora fostes meus,

⁹⁶⁹ Pirateli 2009: 3.

⁹⁷⁰ Carmo 2006: 34.

⁹⁷¹ Vieira 2008: 5.

⁹⁷² Vieira 2008: 37.

sede castigados pelos crimes de vosso pai⁹⁷³.

Quanto à construção da personagem Medéia, constatou-se que o processo de expansão da cólera na mesma lhe confere, de um lado, um traço supra-humano, e, de outro lado, um traço infra-humano. Esses dois aspectos paradoxais manifestados pela personalidade de Medéia provocam nela a perda da identidade humana e a transforma em um ser terrível. Essa metamorfose da Medéia é o espetáculo que Sêneca, nesta tragédia, nos proporciona numa espécie de advertência filosófica aos possíveis leitores/espectadores a respeito dos males tanto no âmbito individual, quanto no coletivo, que podem sobrevir aos homens, quando eles no conflito mental entre a razão e a paixão se deixam arrastar pelo descontrole emocional⁹⁷⁴.

Medéia é uma das maiores criações de Sêneca. Inumana, posto que feiticeira, ela poderia atingir a humanidade pela razão e pela *virtus*. Mas, ao longo de toda a peça, quer ser desumana, quer ser criminosa⁹⁷⁵, “a tradução do verso 179 da tragédia de Sêneca mostra Medeia, antes de tudo, como uma criminosa”⁹⁷⁶. “Medeia, criminosa descendente de Eetes da Cólquida.”⁹⁷⁷.

Sobre os deuses em Medéia não há muito a dizer. Sêneca, de maneira geral, respeita a justiça divina e não insiste na sua vingança, o que torna delicada a análise do terceiro canto coral, com a alusão à fúria de Netuno pela invasão dos mares: dois versos logo após uma prece aos deuses para que poupem Jasão. Possivelmente pode se tratar de um recurso poético⁹⁷⁸. Medéia, é o modelo mítico para os danosos efeitos oriundos do fato de se deixar desembalar pelo desenfreado galope da *hybris* inteiramente descontrolada⁹⁷⁹. Em Medéia, os versos 919-53 apresentam-nos a heroína presa de sentimentos contraditórios: de um lado, a mãe, seu amor e seu coração; de outro, a esposa com sua cólera e seu espírito de maga⁹⁸⁰.

confessar a si próprio. Insensata, tive demasiada pressa:
quem dera que o meu inimigo tivesse da amante
alguns filhos! Mas tudo o que dele concebeste
é descendência de Creúsa. Pareceu-me bem um castigo
deste género, e com justa razão me pareceu bem; devo
preparar o meu último crime
com um espírito corajoso: filhos, que outrora fostes meus,
sede castigados pelos crimes de vosso pai.

⁹⁷³ Sêneca, *Medéia* 916-925. Tradução Ana Alexandra Alves de Sousa.

⁹⁷⁴ Cardoso 2005: 127-48 *apud* Vieira 2008: 37-38.

⁹⁷⁵ Novak 1999: 149.

⁹⁷⁶ Gouvêa Júnior 2014: 36.

⁹⁷⁷ Sêneca, *Medeia* v. 179. Tradução de Ana Alexandra Alves de Sousa.

⁹⁷⁸ Novak 1999: 150.

⁹⁷⁹ Vieira 2008: 74.

⁹⁸⁰ Novak 1999: 1.

O horror abalou-me o coração, as minhas pernas estão paralisadas de frio e o meu peito estremece. A ira abandonou o seu posto, e a esposa que há em mim foi expulsa por completo, a [mãe retomou o seu lugar. Será que consigo derramar o sangue dos meus filhos, da minha própria descendência? Ah, loucura insana, melhor seria manter afastada também de mim essa iniquidade inaudita e essa terrível impiedade. Que crime expiarão os infelizes? Delito é ter como pai Jasão e maior delito ainda ter Medeia como mãe. Deixá-los morrer, se não são meus; deixá-los perecer, se são meus. Neles não há nem crime nem culpa, são inocentes, reconheço-o: também meu irmão o era. Por que hesitas, minha alma? Por que tenho o rosto banhado de lágrimas, por que me puxa a ira para aqui e o amor para ali, deixando-me dividida? Uma maré de dois sentidos arrasta-me, hesitante; assim como os céleres ventos travam guerras violentas, e ondas em conflito levam o mar em direcções contrárias, e as águas fervilham, indecisas, assim o meu coração vacila. A ira rechaça a piedade, e a piedade, a ira: cede ao afecto, angústia. Vinde, querida descendência, única consolação de uma casa arruinada, vinde cá e enlaçai os vossos braços em meu redor. Tenha-vos o vosso pai em segurança, conquanto também a vossa mãe vos tenha. Mas o exílio e a fuga estão iminentes. Em breve, muito em breve me serão levados, arrancados do meu seio, a chorar e a soluçar: pereçam eles para o carinho do pai, já pereceram para o da mãe. A angústia cresce de novo, e o ódio fervilha, a antiga Erínia reclama outra vez a minha mão relutante: ira, vou por onde me levas⁹⁸¹.

Medéia é uma habilidosa mestra das artes mágicas que revelam a magnitude dos crimes a ela atribuídos. Dessa forma, através da tradição legada, é possível entender a personagem em sua relação com o imaginário grego sobre a mulher e a magia, que se faz presente desde seu nome até a completa descrição de seus atos⁹⁸².

⁹⁸¹ Sêneca, *Medeia* 919-953. Tradução Ana Alexandra Alves de Sousa.

⁹⁸² Cunha 2013: 161.

3.14.3 Jocasta

Oedipus se baseia no Édipo Rei de Sófocles, e possivelmente teria sofrido influências de vários Édipos compostos por Eurípides, Lícofron, Nicômaco, Diógenes e outros. Nessa tragédia, Sêneca tem traços de originalidade e rompe com o cânone de sua época mostrando a morte de Jocasta para o público. Destarte, Jocasta se mata em cena, aos olhos do espectador, pois aquilo que é transmitido pelo ouvido provoca o espírito mais lentamente do que quando submetido à fidelidade dos olhos⁹⁸³.

O início da tragédia consta do diálogo entre Édipo e Jocasta, sobre a peste que assola a cidade de Tebas. Édipo descreve as conseqüências da peste. Atormentado por não ser atingido diretamente pela peste e pela profecia de Apolo que o ameaça, o rei tebano tem um pressentimento: acaso seria ele o causador da peste? Jocasta, diante das apreensões de Édipo, o consola, advertindo-o de que o bom governante deve enfrentar as adversidades com coragem e espírito viril. Édipo, porém, sente-se enfraquecido e deposita suas esperanças no oráculo de Delfos⁹⁸⁴. No entanto, é aí que germina aquele sentimento opressivo de culpa que o persegue⁹⁸⁵:

Já os fados se preparam para tramar algo contra mim.
Pois o que pensar se essa peste hostil ao povo de Cadmo,
com desolação tão longe espalhada,
só a mim poupa? A que mal estou reservado?
Entre as ruínas da cidade, os funerais a lastimar
com lágrimas sempre novas e as pilhas de corpos do povo,
incólume permaneço — certamente condenado por Febo.
Poderias esperar que de tantos crimes te seria dado
um reino salubre? Tornei o céu nocivo⁹⁸⁶.

Creonte é enviado ao oráculo e retorna com a resposta do deus: é necessário punir o assassino de Laio, o antigo rei de Tebas. Ninguém sabe quem é o assassino e Édipo decide vingar a morte do rei, lançando sobre o assassino todas as suas maldições: Que o assassino não tenha uma casa onde repousar tranquilamente, fique exilado, não encontre uma terra hospitaleira, mate o pai com as próprias mãos, tenha a dor de um casamento infame, pois

⁹⁸³ Carmo 2006: 34, 67.

⁹⁸⁴ Carmo 2006: 63-64.

⁹⁸⁵ Klein 2005: 13.

⁹⁸⁶ Sêneca, *Édipo* vv 28-36. Tradução K. Tochterle Heidelberg *apud* Roberto Klein 2005: 22.

desposará a mãe e com ela terá filhos ímpios. Termina a maldição desejando que seu pai Pólibo acabe seus dias docemente e que sua mãe Mérope não contraia outro casamento⁹⁸⁷:

O deus ordena expiar a morte do rei com o exílio
e punir o assassinato de Laio:
não antes o dia percorrerá luminoso o céu
e dará a respiração segura de um ar puro.
E quem foi o assassino do ilustre rei?
Revela quem Febo indica, para que sofra as penas⁹⁸⁸.

Mandado chamar, Tirésias comparece, acompanhado de sua filha Manto. Tirésias solicita um boi e uma novilha para que sejam sacrificados, de forma que possa ler em suas entranhas quem matou Laio. Manto descreve para Tirésias detalhadamente os passos do sacrifício, a cor das chamas e sua direção. Descreve como os dons de Baco oferecidos em libação se transformam em sangue e como a cabeça do rei está rodeada por uma espessa fumaça. O adivinho teme diante do sacrifício. Édipo quer a resposta e Tirésias sugere que a única maneira é invocar as sombras dos mortos. Creonte é escolhido para acompanhar Tirésias, já que aos reis é proibido ver a aparição das sombras⁹⁸⁹.

Trazei ao altar um boi de dorso alvo
cuja cerviz jamais se rebaixou sob o curvo jugo.
Tu, filha, guiando teu pai desprovido de luz,
relata os signos manifestos desse sacrifício fatídico.
A gorda vítima se pôs diante do sacro altar.
Clama aos deuses superiores, em voz solene, pelos nossos votos, e cobre o
altar com o dom do incenso oriental.
Já lancei o incenso nos fogos sagrados dos deuses celestes.
E a chama? Já abrasou as ricas oferendas?
Ela refulgiu com um clarão súbito e de súbito se extinguiu.
Acaso o fogo se ergueu claro e brilhante
e, ereto, levou ao céu sua cabeça pura
e, disperso, dissolveu sua alta crista nos ares?
Ou se roja em volta das laterais, incerto do caminho,
e, perturbado, vacila com a fumaça ondulante?
Não foi uno o aspecto da móvel chama:
qual a chuvosa Íris se mescla em diversas cores
e, arqueada sobre grande porção do céu,
com seu arco colorido anuncia borrascas
(qual cor falte ou qual tenha não podes saber),
assim a chama vagou azulada com nódoas fulvas,
depois de um vermelho sangüíneo; por fim desaparece em trevas.
Mas eia!, o fogo violento em duas partes
se divide, e a chama discorde desse sacrifício

⁹⁸⁷ Carmo 2006: 64.

⁹⁸⁸ Sêneca, *Édipo* vv. 217-222. Tradução K. Tochterle Heidelberg *apud* Roberto Klein 2005: 38.

⁹⁸⁹ Carmo 2006: 64.

único se cinde — pai, horrorizo-me com o que vejo:
os dons de Baco libados se permutam em sangue,
e densa fumaça envolve a cabeça do rei⁹⁹⁰.
Expõe a única coisa que os deuses celestes querem que se saiba:
quem contaminou suas mãos com o assassinato do rei.
Nem aqueles que com leve pena cortam as alturas do céu
nem as fibras arrancadas às entranhas palpitantes podem
revelar o nome; deve-se tentar um outro caminho:
ele mesmo deve ser evocado dos territórios da noite eterna,
enviado do Érebo a fim de indicar o autor do assassinato.
A terra deve ser aberta, deve-se suplicar
a Dite, implacável nume, a população do Estige infernal
deve ser trazida para cá: dize quem tu enviarás ao ritual,
pois a ti, que tens em mãos o sumo poder real, é interdito
divisar as sombras.
A ti, Creonte, esta tarefa demanda,
o segundo a quem meu reino volta os olhos⁹⁹¹.

Após assistir o ritual da necromancia, Creonte vai ao encontro de Édipo e não responde aos questionamentos do rei. Édipo fica colérico e obriga Creonte a revelar o que viu e ouviu. Creonte descreve minuciosamente como Tirésias dirige-se a um bosque sombrio e invoca as sombras do Érebo. O solo se abre e, à vista de todos, surgem os abismos infernais do reino de Plutão e suas sombras, entre elas a sombra de Laio. Laio revela que um rei coberto do seu sangue ocupa o trono e o leito que lhe pertencia; este é o seu assassino. Édipo fica horrorizado ao se ver acusado de todos os crimes que temia cometer⁹⁹²:

Diz o que ouviste ou, subjogado por grave dor,
saberás do que as armas de um rei irado são capazes.
Os reis se aborrecem com os ditos que ordenam dizer.
Serás enviado ao Érebo, indivíduo vil, pelo bem de todos,
se não revelares com tua voz os segredos do rito.
Que me seja permitido calar. Alguma liberdade menor
é pedida a um rei?
Freqüentemente a muda liberdade
prejudica o rei e o reino mais do que a palavra.
Quando não é permitido calar, o que é permitido?
Desfaz a autoridade quem cala tendo sido ordenado a falar.
Rogo que acolhas benévolo as palavras obrigadas.
Alguém acaso já foi punido por palavras arrancadas à força?
Há longe da cidade um negro bosque de azinheiras,
próximo da região do vale regada por Dirce.
O cipreste, expondo seu cimo por sobre a alta floresta,
enlaça ao redor do sempre verde tronco a folhagem,
e o anoso carvalho estende seus ramos curvos
e apodrecidos pelo mofo: deste a voraz velhice

⁹⁹⁰ Sêneca, *Édipo* vv. 299-325. Tradução K. Tochterle Heidelberg *apud* Roberto Klein 2005: 44-46.

⁹⁹¹ Sêneca, *Édipo* vv. 388-400. Tradução K. Tochterle Heidelberg *apud* Roberto Klein 2005: 52-54.

⁹⁹² Carmo 2006: 64.

rompeu o lado; aquele, vacilando já com a raiz
desgastada, pende sustido por um tronco alheio⁹⁹³.
antes os filhos — o maior crime em Tebas
é o amor materno. Ó Pátria, não pela ira dos deuses,
mas por causa dum crime és devastada: não é o funesto Austro,
com seu sopro molesto, nem a terra pouco saciada
com a chuva celeste, com sua exalação árida, que te causa dano,
mas um rei cruento, que como paga pelo cruel assassinato
ocupa o trono e o infame tálamo de seu pai.
Odiosa é a prole, mas a mãe é pior
que o filho, novamente grávida no útero infausto;
e retornou ao ventre materno, e reintroduziu na mãe
rebentos ímpios, costume que raramente é o das feras,
e ele próprio gerou irmãos para si — complicado mal,
monstro mais tortuoso do que a sua Esfinge.
A ti, a ti, que com a cruenta dextra portas o cetro,
a ti eu, pai não vingado, perseguirei com toda a cidade⁹⁹⁴.

Como Pólipo e Mérope estão vivos, sente-se livre da acusação de parricídio e incesto. Conclui, então, que Tirésias e Creonte tramaram um golpe para tirá-lo do poder e manda prender Creonte. Em conversa com Jocasta, Édipo lembra-se de um dia em que matou um estranho que atravessara o seu caminho e conclui que é o assassino de Laio. Um mensageiro de Corinto chega e anuncia a morte de Pólipo. Édipo sente-se livre da acusação de parricídio, mas teme casar-se com Mérope e recusa o trono de Corinto. O mensageiro anuncia-lhe que ele não é filho de Mérope e Pólipo. Édipo quer saber mais sobre a sua adoção e o mensageiro conta que o recebeu de um pastor e o presenteou aos reis Pólipo e Mérope. Enfim, surge o velho pastor que levou Édipo para ser abandonado no campo e revela a verdade: Édipo é filho de Laio e Jocasta. Enquanto o coro canta, surge outro mensageiro que anuncia que Édipo furioso arrancou os olhos. Surge Édipo privado da visão. Há um breve diálogo entre Jocasta e Édipo. Jocasta culpa o destino e suicida-se com uma espada. Édipo salta o corpo da mãe e esposa e parte para o exílio, livrando Tebas de sua presença⁹⁹⁵.

Jocasta foi a rainha de Tebas que sem ter conhecimento que Édipo era o seu filho, casou-se com ele. Pode-se perceber nesta mulher, as marcas do sofrimento de ter o seu marido morto pelo seu próprio filho, o qual desconhecia a verdadeira identidade do seu pai. Também é constatado, que essa é uma história bastante conhecida numa visão heroica e de sofrimento a partir de Édipo. Jocasta está sempre como uma personagem secundária. No entanto, com um olhar mais apurado a partir da mulher, é constatado nessa tragédia uma Jocasta que mostra a sua alma vitimada por uma trama planejada pelos deuses. Ela é a mulher apresentada pelo

⁹⁹³ Sêneca, *Édipo* vv. 518-537. Tradução K. Tochterle Heidelberg *apud* Roberto Klein 2005: 66.

⁹⁹⁴ Sêneca, *Édipo* vv. 629-643. Tradução K. Tochterle Heidelberg *apud* Roberto Klein 2005: 74.

⁹⁹⁵ Carmo 2006: 64-65.

mistério do seu destino, como uma pessoa menosprezada e objetivada e que encontrou na sua morte a maior forma de libertação.

3.14.4 Hécuba

A tragédia *Troianas* apresenta elementos formais que podem ser claramente discerníveis na estruturação típica das tragédias de Sêneca. Sua estrutura é cíclica e contém elementos simétricos — ou seja, a estrutura da tragédia é em anel. O primeiro anel está relacionado a Hécuba: ela descreve no prólogo a morte de seu marido e a distribuição das mulheres troianas (47-62) — e menciona no fim do quinto ato a queda e a ruína da cidade (1167s). O segundo anel é formado por Políxena, que vai ser requerida por Aquiles, conforme anunciado pelo mensageiro Taltíbio no segundo ato (164-202), e cuja morte é descrita pelo mensageiro no quinto ato, antes do lamento final de Hécuba (1120-1164). O terceiro anel tem Astíanax como tema: sua morte é proclamada por Calcas no terceiro ato (365-370) e é mencionada por um mensageiro antes da descrição da morte de Políxena (1068-1116). O terceiro ato é dedicado às demandas, dividido em duas cenas: a primeira mostra a discussão entre Andrômaca e um Senex (409-523); e na segunda cena Odisseu tenta demolir a tumba de Heitor (524- 813). No quarto ato, Aquiles retorna e reclama Políxena, que lhe é entregue (999-1003). Os paralelismos entre as aparições magníficas de Aquiles (182) e as aparições que revelam um Heitor fracassado (444); ou as menções aos fracassos de Andrômaca em seus intentos e aos sucessos de Helena constroem uma teia narrativa que concede maior rigidez estrutural à tragédia⁹⁹⁶.

As *Troianas* representam a queda de Troia do ponto de vista dos derrotados: visto que todos os troianos foram assassinados pelos gregos vitoriosos, são suas mulheres – mães, filhas e viúvas – que agora sozinhas podem expressar o sofrimento da cidade. Após um prólogo divino, no qual Poseidon e Atena deixaram de lado sua oposição durante a Guerra de Troia e negociam amigavelmente a destruição dos gregos vitoriosos por seu sacrilégio durante o saque da cidade, a peça altera-se para o nível puramente humano do infortúnio focado sobretudo em Hécuba e sua família. Em contraste com a tragédia *Hécuba*, aqui as mulheres que governavam Troia, e com seus filhos e mulheres troianas vencidas, são desprovidas não apenas do ato de vingança, mas até mesmo de sua mera esperança. Entre os lamentos do coro

⁹⁹⁶ Kibuuka 2016: 45-46.

das cativas troianas anônimas, os vários membros da família de Hécuba são designados escravas ou concubinas de seus futuros donos; a profetisa Cassandra exulta-se com a morte de Agamémnon, a qual ela pode prever; a viúva de Heitor, Andrômaca, anuncia que Políxena foi sacrificada pela morte de Aquiles; o filho mais jovem de Andrômaca, Astíanax, é levado para ser morto ao ser arremessado para fora das muralhas da cidade. Após os debates de Helena com Menelau e Hécuba sobre o quanto ela é considerada culpada pelo que aconteceu, finalmente o corpo do pequeno Astíanax é trazido em cena e lamentado; Hécuba e as troianas restantes partem com Odisseu, a quem ela foi dada⁹⁹⁷. Desta forma, dispensemos uma maior atenção aos sofrimentos de Hécuba e das cativas de Tróia.

Neste passo percebe-se Hécuba fazendo um relato sobre o extermínio da cidade de Tróia logo depois do ataque dos aqueus,

[...] eis que os ornamentos das altas muralhas jazem amontoados no chão! As chamas cercam o palácio do rei e toda a casa de Assáraco lança espessa fumaça. Mas o fogo não afasta as mãos cobiçosas do vencedor. Mesmo ardendo, Tróia é pilhada. O céu não se mostra sob o fumo que se evola em espirais; o dia sombrio, como que escurecido por densa nuvem, se envolve em negrume por causa das cinzas de Ílio⁹⁹⁸.

Ao observar a situação da cidade de Tróia, podia-se fazer uma leitura do âmago da alma das mulheres cativas que ao lamentar-se exibiam a sua dor:

Cessam as vossas lamentações? Ó povo meu, ó escravas, lacerai o peito com as mãos, chorai e fazei algo digno de Tróia. Que o Ida fatal, teatro de um julgamento desastrado, possa agora ressoar!⁹⁹⁹

Diante dos acontecimentos e em meio aos sofrimentos, Hécuba expressa a sua aflição e lamento quando diz:

soltai a cabeleira! que os cabelos caíam pelos ombros aflitos, sujos da cinza quente de Tróia¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁷ Most 2012: 41.

⁹⁹⁸ Sêneca, *As Troianas* 14-21. Tradução Zélia de Almeida Cardoso.

⁹⁹⁹ Sêneca, *As Troianas* 63-66. Tradução Zélia de Almeida Cardoso.

¹⁰⁰⁰ Sêneca, *As Troianas* 84-6. Tradução Zélia de Almeida Cardoso.

A dor das cativas demonstrada através dos seus gemidos é tão grande, a ponto desta se refletir pelo Universo:

Que as praias do Reteu ressoem com
o pranto e Eco, habitante dos montes
escavados, não repita, como costuma, só
as últimas palavras, breve que é: que nos
devolva os gemidos de Tróia, todos eles!
Que o mar e o céu os escutem [...] ¹⁰⁰¹.

A seguir, a destruição de Tróia é traduzida pelo castigo físico das mulheres:

Por ti, Heitor, nossas mãos laceram nossos braços,
por ti laceram os ombros ensanguentados;
por ti nossas mãos esmurram as cabeças,
por ti nossos seios se mostram feridos
por destras de mães ¹⁰⁰².

Logo, a preocupação de Sêneca em imprimir densidade retórica para seu drama — a qual se revela nas fortes imagens — não suprime a dor e a desarticulação psicológica das suas personagens. Porém, tal se dá dentro de limites que revelam que os submetidos à violência podem manter sua capacidade de entender e se submeter ao suplício com equilíbrio e comedimento ¹⁰⁰³.

Seu semblante não mostrava o olhar ardente:
Apresentava-se, ao contrário, cansado e
vencido, abatido pelo choro e semelhante
ao de um ser alquebrado, coberto pela
cabeleira desgrenhada ¹⁰⁰⁴.

Na peça *As Troianas* na visão estoica de Sêneca, percebe-se mais uma vez o sofrimento humano em um universo feminino. Como uma mulher sofredora que viu a sua posteridade perecer. Pode-se constatar em Hécuba a representação dos sofrimentos da desgraça e do desespero que permeou entre a cidade de Troia e as suas cativas.

Para onde levarei as minhas lágrimas?
Onde rejeitarei o adiamento da morte desta anciã?
Chorei minha filha ou meu neto?
Meu esposo ou minha pátria? Tudo isso ou a mim? ¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰¹ Sêneca, *As Troianas* 107-112. Tradução Zélia de Almeida Cardoso.

¹⁰⁰² Sêneca, *As Troianas* 116-120. Tradução Zélia de Almeida Cardoso.

¹⁰⁰³ Kibuuka 2016: 51.

¹⁰⁰⁴ Sêneca, *As Troianas* 448-450. Tradução Zélia de Almeida Cardoso.

¹⁰⁰⁵ Sêneca, *As Troianas* 1168-1170. Tradução Zélia de Almeida Cardoso.

3.14.5 *Octávia*

Há uma grande discussão acerca da obra *Octávia* atribuída ao Pseudo-Sêneca. Alguns estudiosos dizem que não há certeza acerca do período de publicação da obra, portanto, não tem como comprovar a escrita da obra pelo autor. Ainda afirmam que no conjunto das obras de Sêneca a datação é sempre dedutível a partir de fatores externos: referências a eventos políticos, sociais, naturais, etc.; contudo, as peças teatrais, que têm sua autoria confirmada, não contêm um elemento referencial sequer que nos permita conjecturar perspectiva alguma sobre a data de sua produção¹⁰⁰⁶. “Muitos críticos negam que a autoria dessa *praetexta* seja de Sêneca, grande parte da crítica especializada considera *Octávia* uma obra apócrifa”¹⁰⁰⁷ e, que a obra *Octávia* tenha surgido posteriormente ao governo de Nero: “tal obra deve ter sido composta em período em que a lembrança dessas personagens históricas, principalmente a da protagonista, estivesse ainda vívida na memória do público leitor”¹⁰⁰⁸.

Assim, a argumentação mais plausível é a que *Octavia* não é um texto transmitido pela tradição sem indicação de autor, como são por exemplo as *éclogas* de *Einsiedeln*, que, todavia, tudo convida a considerar produtos da era neroniana. A *praetexta*, pelo contrário, vem inserida num corpus cuja autoria é, sem hesitação, atribuída desde sempre ao filósofo Sêneca, pelo que é, em primeiro lugar, aos detractores da autoria senequiana que deveria caber todo o peso da demonstração. Os argumentos de natureza histórica são, como diz Ballaira, inconclusivos. Que se passa com os argumentos estilísticos? Em boa lógica parece que o procedimento a adoptar só poderia ser um: demonstrar insofismavelmente que existem na *Octavia* processos estilísticos ou usos linguísticos incompatíveis com a personalidade de Sêneca. Ora tal não se verifica: não há na tragédia um só vocábulo característico, uma só figura de estilo impossíveis de terem saído da pena do filósofo. Tal como os argumentos de ordem histórica, também os argumentos linguísticos são inconclusivos. Não pretendemos com isto afirmar a inutilidade dos estudos estilísticos, e ainda menos a vacuidade da aplicação aos textos literários dos métodos estatísticos, como alguns, apressadamente, talvez fossem levados a concluir. Queremos tão somente dizer que as considerações numéricas são apenas um indicador de certas virtualidades patentes nos textos, mas nunca uma pedra filosofal capaz de resolver de uma vez por todas certas questões espinhosas, como esta da autoria da *Octavia*.

¹⁰⁰⁶ Pita 2006: 40.

¹⁰⁰⁷ Pita 2006: 47.

¹⁰⁰⁸ A idéia, posta por Luiz Fernando Dias Pita, foi retirada do livro *La poesía latine* de Cartault.

Repetimos: sem negar a existência de uma ou outra peculiaridade na *pretexta*, cremos que tal não implica uma dualidade de autores entre ela e o resto do *corpus*¹⁰⁰⁹.

A história narrada em *Octávia* põe em evidência personagens históricas, como o imperador Nero. Assim, a peça, caracterizada com *praetexta*,¹⁰¹⁰ traria vivências acontecidas no período em que Nero governava Roma. A narrativa conta com três personagens principais:

O herói (Sêneca), luminar de conhecimento que desafia o tirano (Nero) com a força que sua doutrina filosófica lhe proporciona; e a mártir (Octávia), que simboliza em si mesma não apenas a última herdeira dos júlio-cláudios, nem tampouco as demais vítimas do regime imperial, tal como exercido por Nero, ao qual se fazia, enfim, oposição, mas constituía-se também em exemplo da resignação estoica¹⁰¹¹.

A personagem Octávia é mulher de Nero e rejeita seu marido por considerá-lo, entre outras coisas, um tirano abominável, idéia presente durante toda a peça:

Ai de mim! Pai supremo, porque lanças com tua mão real
tantas vezes, cegamente, dardos invencíveis, em vão?
Contra alguém tão perverso, por que sua mão se torna lenta?
Seria preciso que pagasse pelos seus crimes
o bastardo Nero, filho de Domício,
tirano de um mundo humilhado por sua opressão.
Seus costumes e vícios mancham o nome de Augusto¹⁰¹².

Ao repudiar Nero, Octávia abre portas para que o príncipe inicie um novo relacionamento, divorciando-se dela e casando-se com Popéia:

Sêneca: Tua corte será preenchida com raça celeste
por uma filha de um deus, a glória da família de Cláudio
ganhou, como Juno, a cama do irmão.
Nero: A mãe impura diminuí a confiança na linhagem
e o coração da minha esposa nunca foi meu.
Sêneca: Amor e confiança não são visíveis nos jovens
quando a modéstia protege as chamas amorosas.
Nero: Isso de fato eu acreditei em vão por um longo tempo
porém expressões da face e o coração, que não são reconciliáveis,
manifestaram os sinais de seu ódio por mim
para finalmente me punir com minha dor ardente
eu encontrei uma esposa digna de meu leito
em beleza e linhagem, a quem Venus e

¹⁰⁰⁹ Campos 1977-1978: 316-317.

¹⁰¹⁰ “O drama, cujo assunto é extraído de um fato real, de caráter histórico, é chamado de *praetexta*”. (Carmo 2006: 30).

¹⁰¹¹ Pita 2006: 64.

¹⁰¹² Pseudo-Sêneca, *A Tragédia Otávia*, 245-251. Tradução José António Segurado e Campos in Gôzo 2016: 24.

a esposa de Júpiter cederá e a deusa feroz com armas¹⁰¹³.

Octávia odeia Nero tanto quanto este a odeia. Sabendo disso e temeroso pela tomada de poder pela ex-mulher, o tirano príncipe utiliza-se desse argumento de ódio para trazer Octávia do exílio e executá-la. Octávia figura, na peça, como heroína, enquanto o príncipe é trazido como tirano, algoz, déspota.

A tragédia senequiana contém uma multiplicidade de registos originados em simpatias filosóficas, caso do estoicismo; na permeabilidade a uma tradição parenética difusa, de origem cínica; na presença de uma tonalidade de sabor epicurista decorrente de uma tendência sincrética típica do autor; na necessidade dramática de confrontar pontos de vista diferentes e até antagónicos; na conveniência retórica de convencer ou refutar com a argumentação apropriada ao momento, sacrificando por vezes a coerência ideológica¹⁰¹⁴. As peças senequianas são diferentes das gregas. Na verdade, são adaptações ao gosto romano da época, plenas de declamação, descrições e lugares-comuns do estoicismo¹⁰¹⁵.

A obra de Sêneca reflete, em certa medida, a situação política¹⁰¹⁶. Era comum nas peças de Sêneca a condenação dos “procedimentos comportamentais que caracterizavam os poderosos de sua época”¹⁰¹⁷. Pois, tendo suas obras destinadas a um público elitista, Sêneca buscava traçar o ideal de homem e de mulher que deveria vigorar na época posterior a República.

A concepção de mulher encontrada neste capítulo é a mesma que se encontra no capítulo anterior. Ou seja, tanto na Grécia Antiga quanto em Roma, a mulher é vista com menor prestígio frente ao homem. Não obstante, vale aqui salientar, nessa etapa, que a mulher conforme apresentada no decorrer desse texto, não é mera figura subserviente ao masculino, assim como também não é apenas objeto de reprodução, ainda que assim apresentado pela cultura como a Mulher Ideal. A Mulher nesse momento da História também é percebida como aquela que pode liderar, aquela que pela *métis* impõe-se ao social, fazendo-a ser ouvida.

Assim, como demonstrado nos capítulos anteriores, Roma não estava aquém do conceito de que a mulher possuía um menor valor em comparação ao homem. Roma herdou muito da Grécia, inclusive a cultura patriarcal. Todavia, muitas mulheres influenciaram e se destacaram na história de Roma, e por sua vez fixaram uma época de grandeza. Estas

¹⁰¹³ Pseudo-Sêneca, *A Tragédia Otávia* vv 533-46. Tradução José António Segurado e Campos in Gôzo 2016: 37-38.

¹⁰¹⁴ Oliveira 2018: 51.

¹⁰¹⁵ Novak 1999: 148.

¹⁰¹⁶ Gama 2016: 2.

¹⁰¹⁷ Carmo 2006: 35.

mulheres se tornaram inesquecíveis pela coragem, força, inteligência, determinação, autoridade e autonomia com que construíram a sua história, deixando assim um legado para as mulheres que desejarem viver em igualdade com os homens.

4 A MULHER IDEAL NO NOVO TESTAMENTO E NA CULTURA JUDAICO-CRISTÃ

4.1 Contribuições filosóficas para a formação do pensamento universal sobre a mulher na cultura judaico-cristã

Ao debruçarmo-nos sobre a cultura da sociedade grega, notamos alguns elementos que integram visivelmente e imprimem um reflexo direto na condição da mulher judeo-cristã, tendo como seus maiores representantes: Homero, Hesíodo, Sócrates, Platão, Xenofonte e Aristóteles. Estes homens exerceram grande influência sobre o pensamento da humanidade.

Os poemas de Homero estão entre as mais importantes obras literárias do período grego.

Homero era frequentemente apresentado como um manancial (se não como a única fonte) de sabedoria em um vasto campo de atuação: espiritual, intelectual e prático. Citar um verso de Homero era um meio hábil de dar força a um argumento relativo a praticamente qualquer assunto. Conhecer tão bem as suas obras a ponto de recorrer à vontade a uma passagem apropriada constituía um requisito para a solução de muitos problemas de ordem prática. Conhecê-las de memória poderia, ao menos em tese, ser uma habilitação suficiente para o exercício da liderança, em qualquer esfera¹⁰¹⁸.

Em sua obra *Odisseia*, por ser um dos escritos clássicos canônicos fundadores da tradição literária ocidental, Homero não foge do que tem acontecido com as representações ficcionais das mulheres e seus papéis na maioria das produções literárias posteriores: reservas, igualmente, contornos quase que invariavelmente firmados na suposta inferioridade feminina com relação aos homens, como que refletindo fielmente esse “lugar-comum” nas sociedades patriarcais ocidentais e orientais, nas mais diferentes partes do mundo e em inúmeros períodos da história humana¹⁰¹⁹.

Homero lançou o fundamento das crenças da sociedade grega e o transmitiu através das suas obras, *Ilíada* e *Odisseia*. Para ele a mulher ideal não tinha voz ativa. Em uma sociedade composta por homens e deuses que visualizavam as mulheres como pessoas frágeis, incapazes e sem inteligência. “Não te basta iludires as mulheres na sua debilidade? Mas se

¹⁰¹⁸ Snodgrass 2004: 20-21.

¹⁰¹⁹ Ver Andermahr, Lovell, & Wolkowitz 1997.

pretendes entrar na guerra, penso que a guerra te fará estremecer, só de ouvires falar dela de longe!”¹⁰²⁰.

Nessa sociedade foi estabelecido a base de muitas coisas que o povo grego acreditava, a respeito de seus deuses, de si mesmos e de muitas coisas que já existiam. Foi também definido o papel da mulher e essa definição deu partida às opiniões e costumes que dominariam por séculos¹⁰²¹. Desta forma, a mulher não possuía identidade própria, ela sempre era “a esposa de” “a filha de” ou “a concubina de”.

Hesíodo foi ainda mais além do que Homero, quando, em seus escritos, torna a mulher como a responsável pela entrada do mal no mundo.

Desde tempos mais remotos a mulher carrega o fardo de ter trazido o mal ao mundo. Assim os tópicos literários misóginos apresentam uma larguíssima e sólida tradição na cultura literária antiga, grega e romana, atravessando épocas, autores e gêneros literários distintos. Com maior ou menor sentido de humor, com recurso a caricaturas de momentos do quotidiano considerados como fazendo parte do mundo de género feminino, a literatura antiga, sobretudo a que presumia um destinatário mais popular e vasto, é pródiga na censura às mulheres. Lembremo-nos de Aristófanes, e das suas comédias *As mulheres na Assembléia* ou *As mulheres que celebram as Tesmofórias*; de Plauto, com as suas composições sobre idosas e alcoviteiras em *O Truculento* e na *Comédia da Marmita*; da *Sátira VI* de Juvenal, em que o poeta apresenta as razões por que um homem do seu tempo deve evitar o casamento, na verdade um catálogo de vícios femininos, que granjeou forte tradição na literatura ocidental posterior¹⁰²². Em sua obra *Trabalhos e Dias*, Hesíodo vem dizer que: [...] quem confia em mulher, esse confia em larápios¹⁰²³.

Na *Teogonia*, Hesíodo apresenta Pandora, a mulher portadora da dádiva de todos os dons. Mas, na verdade, ela é um presente envenenado de Zeus à humanidade, agastado que estava pela desobediência de Prometeu. A partir da curiosidade inconsequente de Pandora, semearam-se entre os homens todos os infortúnios que desde então os atingem: discórdia, doenças, fome, etc. O poeta do sec. VIII a.C. estendeu o julgamento de Pandora ao de todo o seu género, lamentando a sorte do pobre homem a quem só resta discernir sobre o menor dos males: escolher uma mulher que, para si, seja a menos nefasta possível¹⁰²⁴. Ainda acrescenta

¹⁰²⁰ Homero, *Ilíada* V, vv. 348-351. Tradução Frederico Lourenço.

¹⁰²¹ Cunningham & Hamilton 2004: 82.

¹⁰²² Dias 1995: 59.

¹⁰²³ Hesíodo, *Trabalhos e Dias* v. 375. Tradução Christian Werner.

¹⁰²⁴ Dias 1995: 59.

Hesíodo nesta mesma obra que, desde o início, a astúcia tem a particularidade de ser uma característica essencialmente feminina¹⁰²⁵.

Muitas pessoas consideram a filosofia distante da vida real, mas, no séc. VI a.C., os filósofos tinham estatuto de celebridade. E, naquela época, surgiu um grupo de mestres que veio a ter influência bem ampla. Não foi um grupo de políticos, nem militar, e sim determinados homens com boas capacidades de raciocínio, os quais, espalharam as suas idéias em vários lugares do mundo, e estas se fazem presente até hoje em várias sociedades. Um desses vultos foi o filósofo ateniense Sócrates, com seus vários discípulos, entre eles Xenofonte e Platão, o qual por sua vez foi professor de Aristóteles. Tudo o que sabemos sobre Sócrates foi contado por seus discípulos Xenofonte e Platão. Platão através dos seus ensinamentos exerce influência sobre o pensamento até hoje, inclusive ele determinou o papel do homem e da mulher na sociedade.

“Bem, então terei de voltar ao que deveria, talvez, ter sido dito na sequência, embora, afinal, possamos concluir que este método se mostre, de fato, correto, e após a conclusão do papel masculino, por assim dizer, devêssemos nos dedicar ao feminino, principalmente devido a vossa insistência e premência [...]”¹⁰²⁶.

Também determinou que os jovens fossem educados considerando a mulher como um ser a ser possuído.

“Sua educação e criação, pois, se tendo sido bem-educados, se tornarão homens razoáveis, perceberão facilmente tais coisas por si mesmos, bem como todas as outras coisas que estamos omitindo; por exemplo, que o casamento, a posse de esposas e a procriação dos filhos devem ser orientados na medida do possível pelo velho provérbio que diz: amigos possuem tudo em comum”¹⁰²⁷.

Continua Platão a dizer em *A República*: Conheces algo praticado por seres humanos em que o sexo masculino não é superior ao feminino em todos esses pontos? [...]. As mulheres partilham, por natureza, de todos os modos de vida tal como os homens, porém, em todos as mulheres são mais fracas do que os homens¹⁰²⁸.

¹⁰²⁵ Hesíodo, *Teogonia* 2013: 16. Tradução Christian Werner.

¹⁰²⁶ Platão, *A República* V, 451c. Tradução Edson Bini.

¹⁰²⁷ Platão, *A República* IV, 423e, 424a. Tradução Edson Bini.

¹⁰²⁸ Platão, *A República* V 455c-d-e. Tradução Edson Bini.

Cunningham & Hamilton¹⁰²⁹ ressaltam que Platão determinou que as mulheres deveriam se exercitar despidas juntamente com os homens, não defendia o desenvolvimento intelectual das mulheres. Propunha práticas físicas sensuais que destruiriam o recato delas “E o que há de mais ridículo nisso? Não será obviamente as mulheres treinando nuas com os homens nos locais de exercício de lutadores? E não apenas as mulheres jovens, como as mais velhas também”¹⁰³⁰. Também afirmou que as mulheres devem se despir, pois, terão como vestimenta a virtude, e devem assumir sua parte ao lado dos homens na guerra e nas outras obrigações de proteção cívica, sem ter nenhuma outra ocupação. Essas mulheres serão compartilhadas por todos esses homens, e não haverá coabitação privada¹⁰³¹.

“Portanto, as guardiãs tem de se despir para a ginástica, uma vez que se vestirão da virtude e não de roupas. Têm de participar da guerra e das tarefas dos outros guardiões no Estado e não ter outras ocupações. [...]. Então tu, como seu legislador selecionarás mulheres tal como selecionaste homens, dotados de natureza o mais semelhante possível à deles e as entregará aos homens. E visto que habitam em moradias comuns e fazem refeições comuns, e não privadas, vivem juntos e se misturam tanto na prática da ginástica quanto no resto de sua educação, serão – eu o presumo – por força de uma necessidade inata levados a praticar sexo entre si. E não achas que nos referimos a necessidades aqui? “Não a necessidades geométricas mas eróticas” disse ele, “que são provavelmente mais agudas e mais potentes do que as outras para persuadir e constringer a multidão”¹⁰³².

Examinando com mais atenção os escritos de Platão, identificamos preconceito contra a mulher. Ele declarou que as mulheres são inferiores aos homens, ou seja, “são suas posses”¹⁰³³. Fica difícil de acreditar, mas as opiniões de Platão perdem força diante do que seu discípulo Aristóteles ensinou pois, ele afirma que o corpo feminino é como uma espécie de corpo masculino deformado¹⁰³⁴.

Algumas pessoas podem até pensar que as palavras dos filósofos da Antiguidade em relação à mulher já se perderam no esquecimento. As idéias deles, porém, influenciam de forma sutil o que pensamos e como agimos. O pensamento de Platão e Aristóteles, inclusive a oposição contra as mulheres, permeou o mundo conhecido no tempo deles e os mundos que viriam a ser descobertos depois. Reavivamentos periódicos das idéias de Platão e Aristóteles causaram grande impacto sobre a Igreja e as sociedades pagãs na idade Média, no

¹⁰²⁹ Cunningham & Hamilton 2004: 85-86.

¹⁰³⁰ Platão, *A República* V, 452a-b. Tradução Edson Bini.

¹⁰³¹ Cunningham & Hamilton 2004: 85-86.

¹⁰³² Platão, *A República* V, 457a, 458c-d. Tradução Edson Bini.

¹⁰³³ Platão, *A República* IV, 423e. Tradução Edson Bini.

¹⁰³⁴ Aristotle, 1963: 737a. Tradução A. L. Peck.

Renascimento, no Iluminismo e em grande parte da cultura atual. Esse pensamento foi transmitido em massa. Muitos começaram desses frutos sem conhecerem as raízes do que aprendiam. As idéias desses dois homens levaram muitas pessoas a verem a mulher como um ser inferior e subordinado. Os filósofos tentavam provar o que alguns dos poetas contavam. A mulher ideal era a submissa e a desconhecida, pois o mundo grego era dos homens.

4.2 O encontro do helenismo com as culturas judaica e judaico-cristã

Ao iniciar o helenismo, a cultura judaica, como a dos outros povos dominados, também esteve sob influência e sofreu certa simbiose com a cultura helênica. Ao princípio sem conflitos religiosos nem sacrifício das leis e das tradições¹⁰³⁵. Contudo, posteriormente, a relação da cultura grega com o judaísmo não foi tão pacífica assim. O capítulo 1 do *Primeiro Livro dos Macabeus* retrata, em seu pano de fundo histórico, esse conflito que acontece durante a dominação selêucida no território palestinese. Em 198 a.C., os Selêucidas dominaram a Judeia, após uma luta contra os Ptolemeus¹⁰³⁶. Os dois livros dos Macabeus expressam a resistência dos Judeus em relação à difusão do helenismo na cultura judaica.

O capítulo 1 de *Primeiro Macabeus* faz um rápido apanhado da história a partir da morte de Alexandre Magno, filho de Filipe, e da divisão territorial de seu governo (1 *Mac* 1:7-8), por volta de 323 a.C. Em seguida, dá um salto na História e apresenta Antíoco IV Epifânio, irmão mais novo de Seleuco IV e filho de Antíoco III, que reinou de 176-165 a.C. A adoção do epíteto real *epiphanés* (*επιφανής*), que significa “aquele que se manifesta” já aponta o princípio dos conflitos, pois Antíoco IV se via como manifestação de Zeus¹⁰³⁷. Quando ele decreta medidas repressivas contra os Judeus, a paz entre as duas culturas se torna praticamente impossível.

O rei prescreveu em seguida a todo o seu reino, que todos formassem um só povo renunciando cada qual a seus costumes particulares. E todos os pagãos conformaram-se ao decreto do rei. Também muitas pessoas de Israel comprazeram-se no culto formatado por ele, sacrificando aos ídolos e profanando o sábado. Além disso, o rei enviou, por emissário, a Jerusalém e às cidades de Judá, ordens escritas para que todos adotassem os costumes estranhos a seu país e impedissem os holocaustos, o sacrifício e as libações no Santuário, profanassem sábados e festas, contaminassem o Santuário e

¹⁰³⁵ *Bíblia do Peregrino* 2011: 948. Tradução L. A. Schökel.

¹⁰³⁶ Donner 1997:503.

¹⁰³⁷ *Bíblia de Jerusalém* 2010: 719.

tudo o que é santo, construíssem altares, recintos e oratórios para os ídolos e imolassem porcos e animais impuros. Que deixassem, também, incircuncisos os seus filhos e se tornassem abomináveis por toda sorte de impurezas e profanações, de tal modo que olvidassem a Lei e subvertessem todas as observâncias. Quanto a quem não agisse conforme a ordem do rei, esse incorreria em pena de morte (*IMac* 1:41-50).

O povo judeu estava dividido entre os progressistas que pretendiam conciliar as duas culturas e os conservadores, fechados e exclusivistas, cujo exemplo é a família macabeia. Esta família lutou para defender as tradições e permanecerem fiéis à Lei (*IMac* 2:19-28). Esta, se rebelou em 166 a.C., por causa da política de substituição dos costumes do judaísmo pelos costumes do helenismo principalmente no que diz respeito ao culto religioso, e também para libertar seus correligionários judeus oprimidos, do poder Selêucida, assim como, para conquistar o poder para a dinastia macabéia¹⁰³⁸.

4.3 Salomé Alexandra

Salomé Alexandra foi uma Rainha de Paz, (76-67 a.C.). Ela viveu depois do fechamento do Antigo Testamento (*Torá*) e antes da redação do Novo. É, portanto, uma rainha extra-bíblica: todavia, sua história, ainda diz respeito ao tempo da *Bíblia*. Durante séculos, após a destruição do I Templo de Jerusalém, o antigo reino de Judá, que se tornou a Judéia, sofreu o jugo de conquistadores estrangeiros; sucessivamente, Babilônios, Persas, Alexandre Magno e, finalmente, os Sírios governaram o país¹⁰³⁹.

No século II a.C., os Judeus obtiveram novamente a sua independência sob a direção de uma família de sacerdotes, os asmoneus. Eles fundaram uma dinastia, cujos primeiros membros foram Simão¹⁰⁴⁰, que governou de 142-135 a.C., e que conseguiu ampliar consideravelmente o domínio sobre a Judéia¹⁰⁴¹, e João Hircano I. Eles se contentaram em governar com o título de sumo sacerdote. O terceiro, porém, Aristóbulo I, tomou o título de rei, violando duas leis fundamentais da *Bíblia*: por um lado, a realeza não podia passar senão para um descendente de Davi; e, por outro, ninguém podia pretender unir sabre e altar. A família dos asmoneus era popular por ter libertado o país. Os costumes gregos tinham sido fortemente assimilados na Judéia; os nomes dos soberanos (Aristobulo, Alexandre) o provam

¹⁰³⁸ Donner 1997: 507-508.

¹⁰³⁹ Eisenberg 1997: 316.

¹⁰⁴⁰ Eisenberg 1997: 316.

¹⁰⁴¹ Donner 1997: 509.

suficientemente sem protestar, essa usurpação e nunca contestaram a legalidade da nova dinastia¹⁰⁴².

No estilo dos reinos egípcios e cidades gregas, a realeza, se tornou um negócio de família, rico em lutas dinásticas, em sangrentas rivalidades entre presumidos sucessores, em guerras civis, em intrigas e assassinatos¹⁰⁴³. O sucessor de Aristobulo I, seu irmão Alexandre Janeu (103-76 a.C.)¹⁰⁴⁴, ampliou o território, submeteu toda Transjordânia a leste e internamente. Enfrentou conflitos com um partido de oposição chamado os fariseus a quem perseguiu violentamente com o apoio dos saduceus. Como era tirânico, bem como indiferente à questão religiosa, Alexandre não tinha boa aceitação por parte dos piedosos moradores de Jerusalém¹⁰⁴⁵. Com sua morte ele deixou um testamento nomeando sua mulher, Salomé Alexandra, regente do reino, embora tivesse dois filhos em idade de reinar. Salomé Alexandra passou a fazer parte da dinastia dos macabeus¹⁰⁴⁶. Ela trazia o título de rainha e reinou até sua morte. Com o reinado de Salomé, asmoneus e fariseus voltam a se reconciliar¹⁰⁴⁷. A partir de então, Salomé manteve boas relações com os partidários dos fariseus; e os saduceus passaram a dividir com eles o poder no conselho de anciãos, o sinédrio. Salomé governou sem promover guerras. Foram alguns anos de paz na Judéia¹⁰⁴⁸.

Ela também teve o mérito de ter posto fim a uma série de guerras civis que vinham ensanguentando a Judéia; chegou inclusive, por sua diplomacia, a evitar uma guerra com o rei da Armênia. Seu reino foi também o mais pacífico que a Judéia conheceu sob o furor dos asmoneus. Quando morreu, as coisas desandaram; seus dois filhos, Hircano e Aristobulo, não se uniram, tendo como consequência imediata a intervenção de Roma nos negócios da Judéia, e como consequência um pouco mais remota, o advento de Herodes. Compreende-se que o reinado de Salomé Alexandra tenha sido particularmente apreciado pelos Judeus¹⁰⁴⁹. Observemos o elogio, marcante, que lhe fez o historiador Flávio Josefo:

Essa rainha não tinha nada de fraqueza de seu gênero. Mostrou por suas ações, que era muito capaz de governar e de envergonhar a esses príncipes, que se mostraram tão indignos da posição que ocupam no mundo. Ela cuidou unicamente da utilidade presente do reino, sem se afastar dessa ocupação tão importante, com vãos pensamentos e preocupações do futuro. Ela afirmava

¹⁰⁴² Eisenberg 1997: 316-317.

¹⁰⁴³ Eisenberg 1997: 316.

¹⁰⁴⁴ Gass 2007: 79.

¹⁰⁴⁵ Gass 2007: 79.

¹⁰⁴⁶ Sicre 2015: 327.

¹⁰⁴⁷ Eisenberg 1997: 317.

¹⁰⁴⁸ Gass 2007: 79.

¹⁰⁴⁹ Eisenberg 1997: 317.

que a moderação no governo é preferível a tudo e que jamais se deve fazer algo, que não seja justo e honesto¹⁰⁵⁰.

4.4 O surgimento do Cristianismo

O cristianismo surgiu debaixo do domínio do Império Romano no século I a.C. No entanto, a cultura que prevalecia não era apenas a romana, mas também a cultura grega. Percebe-se isto através dos escritos do Novo Testamento que foram redigidos no idioma grego e não em latim. Uma marca desse processo é o fato de o Novo Testamento assimilar conceitos e ideias típicas do pensamento grego. Por exemplo, os referentes aos termos *logos* (λόγος), *pneuma* (πνεῦμα), *parousia* (παρουσία), *ekklesia* (ἐκκλησία)¹⁰⁵¹. Ao tempo que esses conceitos são adquiridos da cultura grega, eles são também ressignificados. Há uma troca, uma transformação e assimilação que perdura nos primeiros séculos da Igreja. Durante o período patrístico, também conceitos gregos extrabíblicos são assimilados para explicar a fé cristã, como a utilização dos vocábulos *homoousios* (ὁμοούσιος) e *hypostasis* (ὑπόστασις)¹⁰⁵² para fazer a distinção entre a natureza e a pessoa de Jesus.

4.5 A mulher na cultura e na sociedade judaico-cristã

Em uma sociedade patriarcal a realidade social e cósmica está definida de acordo com a maneira pela qual os membros masculinos da sociedade percebem a realidade. Isto é, os membros masculinos da sociedade definem os papéis e os valores masculinos e femininos; a maneira de o homem entender a realidade fica, então, assimilada por todas as pessoas. A

¹⁰⁵⁰ Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas* 13.24: 569.

¹⁰⁵¹ Esses conceitos eram usados pelos Gregos antes de o Cristianismo assimilá-los. O conceito de *logos*, que na cultura grega é um princípio abstrato, metafísico, assimilado ao cristianismo é identificado com Jesus, uma pessoa histórica, concreta; o conceito de *pneuma* (Espírito, ação, ser presente) que era um conceito neutro e vitalista, assimilado à reflexão bíblica é um dado pessoal, uma pessoa, com alteridade metafísica e ética no confronto do corpo “Espírito (pessoa) Santo (ética)”; o conceito de *parousia* que era utilizado para referir-se à chegada do imperador, assume um significado escatológico em relação à vinda de Cristo; o termo *ekklesia* (assembleia) que designava uma realidade social e política, assimilado ao cristianismo assume o sentido de reunião comunitária com base na fé.

¹⁰⁵² Os termos *homoousios* (a mesma substância/natureza) e *hypostasis* (pessoa) não aparecem no texto grego do Novo Testamento, mas são utilizados nos primeiros séculos do cristianismo, quando sua teologia começa a se desenvolver, para fundamentar a presença de duas naturezas na única pessoa de Cristo.

sociedade se torna uma sociedade masculina, em que as mulheres têm a permissão de ocupar um lugar¹⁰⁵³.

a) Não tinham direito à salvação por mérito próprio, precisando, para isso, de se unir a um judeu piedoso e dar à luz a filhos (*I Tm* 2: 15).

b) As viúvas eram abandonadas à própria sorte, se não tivessem filhos para sustentá-las. Somente a partir da formação da Igreja é que houve a preocupação em atender às suas necessidades materiais e espirituais (*At* 6:1).

c) Os homens não podiam conversar com mulheres em locais públicos (*Jo* 4:27).

d) Eram consideradas pela sociedade como as responsáveis por o pecado ter entrado no mundo (*I Tm* 2:14).

e) Do Antigo ao Novo Testamento, as mulheres no período menstrual ou durante o resguardo de um filho ou de uma filha que houvesse nascido eram isoladas pela família, pois esse era um período de total impureza (*Lc* 2:22)¹⁰⁵⁴. Jesus agiu de forma diferenciada com uma mulher que com hemorragia tocou na orla das suas vestes (*Lv* 15:19-24; *Mt* 19:20-22).

f) O divórcio era um privilégio somente dos homens, que o requeriam pelas razões mais torpes e por isso Jesus o censurou (*Mt* 19:3-9).

g) As mulheres não eram contadas (*Jo* 6:10).

h) Tinham que conviver e aceitar concubinas, sendo a poligamia normal nessa época. Por esta causa o apóstolo Paulo escreve instruções para os líderes da igreja (*I Tm* 3:2).

i) A mulher era obrigada a cumprir todas as proibições da lei religiosa. Elas também se submetiam ao rigor da legislação civil e penal, inclusive a pena de morte (*Jo* 8,1-5).

Ao nos fixarmos nas considerações sobre o lugar das mulheres na cultura e na sociedade no período do Novo Testamento. E ao fazermos uma análise das atitudes e do comportamento de Jesus conforme apresentado nos Evangelhos, imediatamente tomamos consciência de um contraste surpreendente. A maneira de Jesus lidar com as mulheres foi “sem precedentes no judaísmo¹⁰⁵⁵. J. Jeremias, ao considerar o impacto da ideia de Reino de Deus na vida das pessoas, fala sobre o lugar das mulheres: “Em nenhuma outra esfera social a nova vida fez uma incursão tão surpreendente nas situações quotidianas como aqui”¹⁰⁵⁶. Jesus

¹⁰⁵³ Evans 1986: 61.

¹⁰⁵⁴ Segundo a lei mosaica a mãe de um menino ficava impura. No oitavo dia o menino era circuncidado, mas ela permanecia impura por outros 33 dias, ao fim dos quais deveria apresentar um holocausto e uma oferta pelo pecado para a sua purificação. Mas, se tivesse uma menina, ficava impura por duas semanas, como na sua menstruação; depois, passava sessenta e seis dias purificando-se do seu sangramento. Completados os dias da sua purificação por um filho ou por uma filha, levava ao sacerdote, na entrada da tenda da revelação, um cordeiro de um ano para holocausto, e um pombinho ou uma rolinha como oferta pelo pecado (*Lv* 12:4-6).

¹⁰⁵⁵ Batalha 2013: 143.

¹⁰⁵⁶ Jeremias 2010: 27.

acolheu de bom grado algumas mulheres como companheiras de viagem.¹⁰⁵⁷ Curou mulheres, (Mt 9:19-22; Lc 4:38-39) deixou que elas o tocassem (Lc 7:36-38) e o seguissem (Mc 15:40-41); falou com elas (Jo 4; 8:10-11) e a respeito delas sem restrições (Lc 25:1-13; Lc 18:1-8; Lc 15:8-9). Ele se relacionou com mulheres principalmente como seres humanos e não como seres sexuais, isto é, Jesus estava interessado nelas como pessoas¹⁰⁵⁸.

O respeito de Jesus para com as mulheres era algo notavelmente novo e em total contraste com o respeito dos fariseus e saduceus¹⁰⁵⁹. Sua atitude para com as mulheres aparece claramente em todos os lugares e de todas as formas: as parábolas, os milagres, os discursos, tudo nos leva à mesma conclusão. Em Cristo todas as divisões foram eliminadas entre os judeus e gentios, entre os homens e as mulheres, e entre os sacerdotes e os leigos¹⁰⁶⁰. Pode se verificar no *Evangelho* de Lucas a ênfase no relacionamento de Jesus para com as mulheres. Este autor cita diversos incidentes com mulheres que não foram registrados pelos outros evangelistas (e.g. Lc. 7: 36-50; 13:10-17). Contudo, nos Evangelhos sinóticos, assim como, no *Evangelho de João*, Jesus é percebido, como alguém que não apenas mostrou interesse pelo bem estar das mulheres, mas também deu-lhe o seu devido valor e as ouviu. Se fizermos uma observação mais apurada, verificamos que os Evangelhos enfatizam de maneira explícita o caráter de Jesus. Dessa forma, o perfil de Jesus ressaltado nos Evangelhos é bastante aclarado e contundente. Sua forma de tratar as mulheres era impressionante, pois lhes trazia novidade de vida. Ele não fazia acepção de pessoas e se relacionava com mulheres de educação diversa, e as mulheres por sua vez, o seguiam e o serviam.

Em *Mateus* 5:28, talvez, esteja a chave para compreendermos o tratamento de Jesus relativamente às mulheres: “Eu, porém, vos digo: todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração”. A dicotomia fundamental entre Jesus e os rabinos sobre este assunto não era sobre a questão de a impureza ser pecado, mas sobre a questão de a impureza ser inevitável. Para os Judeus, se a mulher entrasse em qualquer tipo de contato social com os homens o desejo destes últimos era inevitável. Como Jeremias o coloca: “O mundo de Jesus pretendia proteger as mulheres segregando-as, crendo que o desejo sexual era incontrolável”¹⁰⁶¹. Em verdade, no Judaísmo, a mulher era considerada como um constante perigo para o homem e, provavelmente, eram os homens,

¹⁰⁵⁷ Bldv 2006: 84.

¹⁰⁵⁸ Evans 1986: 41.

¹⁰⁵⁹ Bldv 2006: 84.

¹⁰⁶⁰ Bldv 2006: 84.

¹⁰⁶¹ Jeremias 2010: 31.

mais que as mulheres, que estavam precisando de proteção do perigo, removendo as mulheres o máximo possível dos olhares públicos¹⁰⁶².

Contudo, Jesus, ao contrário dos rabinos, acaba completamente com a sugestão de que o desejo é inevitável. Ele não adverte aos seus discípulos contra o olhar para uma mulher, mas, contra o fazer com impureza. As mulheres devem ser reconhecidas como pessoas em si mesmas, como seres humanos iguais, como discípulos iguais, e não como simples objetos do desejo dos homens¹⁰⁶³. Uma vez reconhecendo que as mulheres são pessoas que podem se relacionar de outras maneiras além do contato sexual, e reconhecendo que a impureza não é apenas pecado, mas é um pecado deliberado, um ato da vontade como o adultério. Então, não há mais necessidade de evitar o seu contato social. Portanto, “Jesus aceita mulheres no grupo dos discípulos porque Ele espera que os seus discípulos controlem os seus desejos”¹⁰⁶⁴.

Ao ensinar sobre o divórcio, Jesus também destaca que as mulheres não são objetos que podem ser abandonadas à vontade. Antes, Ele enfatiza que o casamento é uma sociedade permanente ordenada por Deus, e tanto o marido como a mulher são responsáveis pela manutenção da segurança dessa sociedade (*Mt.* 19: 4-9; 5:31-32; *Mc.* 10:10-12; *Lc.* 16-18):

Cometer adultério contra a esposa era um conceito pouco comum, pois a ênfase geralmente era dada à ofensa cometida contra o marido da outra mulher. O *Evangelho de Marcos* 10:12 sugere que a mulher pode ser responsável pelo divórcio, isto era uma coisa inimaginável para os rabinos.¹⁰⁶⁵

Conforme registro nos Evangelhos, as mulheres estavam sempre presentes no ministério e na vida de Jesus. Há um contraste muito grande entre o mundo antigo e a proposta de Jesus para com as mesmas. Essa diferença encontra-se nos Evangelhos Sinóticos. Jesus dignificou a mulher, contrariando totalmente a sociedade judaica que as tratava como objetos ou propriedades. Jesus veio realmente revolucionar; seus ensinamentos eram em público e, quando no templo, era de preferência fora das partes internas, onde não houvesse compartimentos separados para as mulheres, para que essas fossem incluídas em seus ensinamentos, sem que houvesse distinção entre as pessoas. Jesus era um peripatético, Ele caminhava e ensinava as Escrituras em todos os lugares do seu alcance, como fez com Marta e a Maria dentro da sua própria casa:

¹⁰⁶² Evans 1986: 43.

¹⁰⁶³ Schweitzer *apud* Evans 1986: 43.

¹⁰⁶⁴ Jeremias 2010: 45.

¹⁰⁶⁵ Evans 1986: 43.

Estando de viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em casa. Sua irmã chamada Maria, ficou sentada aos pés do Senhor, escutando-lhe a palavra. Maria estava ocupada pelo muito serviço. Parando, por fim, disse: “Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer o serviço? Dize-lhe, pois que me ajude”. O Senhor respondeu: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada” (*Lc 10: 38-42*).

Jesus louvou Maria porque o escutou, tal como o teria feito um discípulo, e, gentilmente, repreendeu a sua irmã Marta, que preferiu o papel tradicional de serviço doméstico (*Lc 10: 38-42*)¹⁰⁶⁶.

“Sentada aos pés” é a mesma expressão usada em *Atos dos Apóstolos* (22:3), em que o apóstolo Paulo descreve o seu grau de instrução recebido por Gamaliel. Isso indica o nível de compromisso que Jesus tinha para com as mulheres. Seu desejo era de ver as mulheres crescerem não somente na graça, mas também no conhecimento (*Mt. 15:21-28; Mc. 7: 24-39*).

Das conversas registradas de Jesus com mulheres, duas das mais longas não foram com mulheres judias, mas foi com uma mulher de Samaria (*Jo 4:7ss*), e com uma mulher siro-fenícia, da região de Tiro (*Mc 7:24-30*). Esta mulher, buscando a cura para a sua filha, seguiu Jesus ao longo da estrada, conseguindo irritar os discípulos que rogavam a Jesus que a mandasse embora. Contudo, a atitude de Jesus foi muito diferente. Ele a viu como um indivíduo. Ele não a mandou embora, mas, antes, conversou com ela. O mais significativo neste passo não foi à inteligência da mulher, mas o fato de que Jesus conversou com ela e deliberadamente procurou despertar sua capacidade de entendimento.

Jesus não via defeitos específicos na natureza feminina. Por essa razão, em muitos dos seus sermões ele comumente cita as mulheres. Utilizou a sua autoridade para reclamar uma inversão de valores e atitudes contemporâneas e tradicionais. Jesus pregou a igualdade em seus sermões, com suas ações e palavras rejeitou a discriminação tradicional das mulheres. Em consequência ele considerou que as mulheres haviam sido criadas a imagem de Deus, igual aos homens.

Jesus concedeu o mesmo valor às mulheres em outros aspectos. Em suas parábolas considerava as mulheres do mesmo modo que os homens, para ilustrar os valores da fé, da humildade e da caridade, que ele defendia¹⁰⁶⁷.

Nos quatro *Evangelhos*, é marcante o encontro de Jesus com as mulheres. No período em que os *Evangelhos* foram escritos, é perceptível a mulher marcando presença na vida e no

¹⁰⁶⁶ Murphy-O'Connor, Militello, & Rigato 2009: 21.

¹⁰⁶⁷ Anderson & Zinsser 1991: 91-92.

ministério de Jesus, o que nos leva à consciência de um contraste surpreendente, com os escritos do Antigo Testamento. No meio de uma cultura patriarcal, surge Jesus tratando as mulheres de forma inigualável.

No que diz respeito a como Jesus elevou a posição da mulher, há um contraste entre a maneira como a religião rabínica tratava a mulher, muitas vezes condicionando-a numa posição degradante, pois nenhum rabino ter-se-ia rebaixado, como Jesus supostamente teria feito, em instruir as mulheres, principalmente em assuntos religiosos (*Jo* 4: 20ss).

A novidade evangélica abriu portas para a maior participação e visibilidade das mulheres, dando contas de uma realidade em que estas eram também chamadas a escutar a revelação e sujeitos dos milagres de Cristo. Veja-se as personagens: Maria de Nazaré, mãe de Jesus; Marta e Maria, irmãs de Lázaro; Joana e Susana (*Lc* 8.3); Maria Madalena; a samaritana; a hemorroíssa; a filha do centurião. Apesar de Paulo ter proclamado o início da igualdade entre todos os homens, quaisquer que fossem as suas especialidades de pátria, condição social ou gênero (*Gl* 3. 26-28 “Não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos são um em Cristo”), não é possível, cremos nós, negar que esta elevação da consideração pública da mulher esteve confinado a um período inicial do cristianismo, que podemos identificar com o momento em que esta religião e forma de conceber o mundo era minoritária e perseguida¹⁰⁶⁸.

Os estudiosos apontam, com justiça, a probabilidade de uma elevada proporção de mulheres entre os aderentes à nova fé. A maior parte das assembleias cristãs reuniam-se em casas particulares, no espaço doméstico das famílias cristianizadas¹⁰⁶⁹.

As Escrituras sagradas afirmam no livro dos *Atos* (12:12), que na casa de Maria mãe de João Marcos, muitas pessoas estavam congregadas e oravam. Russel Champlin¹⁰⁷⁰ ressalta que parece que essa Maria costumava usar a sua casa para abrigar uma das congregações dos crentes primitivos, posto que, nessa altura da História, no cristianismo ainda não se havia começado a edificar templos. O lar desta Maria evidentemente acolhia uma das principais congregações de Jerusalém.

Por isso, as mulheres foram importantes na difusão do cristianismo: educadoras dos primeiros anos de vida das crianças; senhoras do espaço doméstico, onde o braço dos perseguidores em frequência não entrava. A elas cabia assegurar a continuidade das gerações de cristãos já nascidos em famílias cristãs. Este é um fato que pode sustentar uma das razões

¹⁰⁶⁸ Dias 1995: 59.

¹⁰⁶⁹ Dias 1995: 59.

¹⁰⁷⁰ Champlin 2002: 248.

da resiliência do cristianismo, apesar do esforço das autoridades oficiais no seu combate entre o séc. I e IV.

Ainda que muitas outras pessoas cristãs tivessem sido martirizadas (*Rm* 16:3;7), e também acrescido a situação social precária das mulheres que favorecia a crença em religiões sotéricas, mesmo assim, as mulheres não perdiam a oportunidade de atuarem publicamente na expansão do cristianismo. Gregório de Nazianzeno alude às provações de Tecla: a salvação do fogo e das feras, a fuga do noivo tirânico e da mãe cruel e enumera-a entre aquelas que combateram por Cristo¹⁰⁷¹.

4.6 A mulher nos *Evangelhos*

4.6.1 *Evangelho de Mateus* – mulheres da genealogia

Mateus tem uma grande e almejada história para contar. É a história de Jesus, uma história que não começa com “Era uma vez [...]” mas, com: “Agora por fim [...]”¹⁰⁷². Neste Evangelho está registrado o nome de cinco mulheres: Tamar, Raab, Rute, Betsabé e Maria, as quais, contrariaram os bons costumes das suas respectivas épocas. Elas marcam presença na genealogia do evangelho canônico de Mateus. Tamar cometeu incesto com seu sogro, dando à luz gêmeos, os quais chamou de Perez e Zerá (*Gn* 38.6, 11, 13, 24; *Rt* 4.12; *Mt* 1.3). Raab era prostituta (*Js* 2.1) e possivelmente casou-se com um israelita, Salmon, e foi mãe de Booz. Rute era uma mulher moabita, (*Rt* 1:4) povo inimigo de Israel, (*2 Cro.* 20:1). Conforme citado acima, essa mulher estrangeira casou-se com um israelita, seu nome é Booz, pai de Obed, avô de David (*Rt* 4:21). Betsabé foi à esposa de Urias, o hitita. Esta mulher cometeu adultério com o rei David, (*2 Sm* 2-5) depois passou a ser sua mulher, e dessa união nasceu Salomão (*2 Sm.* 12:24), que segundo a tradição messiânica foi o ancestral do Messias prometido a Israel. Todas elas são sedutoras, amadoras ou profissionais: Tamar seduz Judá; Rute faz o mesmo com Booz; Raab é uma prostituta; e Betsabé uma mulher casada que seduz o rei David ao banhar-se do seu terraço chegando assim ao adultério¹⁰⁷³.

É justamente no final da genealogia apresentada em *Mateus* (*Mt* 1: 16) que surge uma quinta mulher: Maria, a mãe de Jesus. Em *Deuteronômio* 22: 23-24 lemos que se uma

¹⁰⁷¹ Teixeira 2012: 187.

¹⁰⁷² Richards 2012: 9.

¹⁰⁷³ Brenner 2001: 174.

moça virgem e noiva se deitar com um homem esta será apedrejada até a morte. Nesse sentido percebe-se que se José levasse a questão a público de que Maria estava grávida e que ele não teve participação na gravidez, Maria correria um grande risco de ser tida como uma prostituta e conseqüentemente, seria apedrejada até a morte. “Por Maria todas as mulheres são bem aventuradas [...] ela é respeitada como mãe e serva, nuvem e câmara nupcial, arca do Senhor [...]”¹⁰⁷⁴.

Isaías fala de uma jovem que concebeu e dará à luz um filho e pôr-lhe-á o nome de «Emanuel» (*Is* 7:14). Mateus resgata a memória de Isaías para o contexto da sua realidade histórica do I séc. d. C. “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel [...]” (*Mt* 1:23). A memória é de uma jovem que dará à luz a um menino portador da história da salvação. “ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ [...]” (*Mt* 1:23).

Rusconi¹⁰⁷⁵ enfatiza a tradução do vocábulo grego παρθένος’ como: “homem ou mulher que nunca teve relações sexuais: virgem”. Considerando que em Mateus 1:23 o termo também está como “παρθένος’” (virgem), seria isso um indicador de que o texto de Isaías foi reinterpretado a fim de adaptá-lo à sua narrativa favorecendo à cultura patriarcal?

Para respondermos a essa pergunta, necessário se faz, em primeiro lugar, sabermos o que diz o texto original:

לָכֵן יִתֵּן אֲדֹנָי הוּא לָכֶם אֹת הַנְּהַלְמָה^p ^{WTT} *Isaiah 7:14*
הָרָה וְיִלְדֶת בֵּן וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:

Kirst e os demais autores¹⁰⁷⁶ consideram que a palavra hebraica usada neste passo para referir-se à que daria a luz é : עִלְמָה “almá” :que quer dizer “mulher jovem”¹⁰⁷⁷. Weiss-Rosmarin¹⁰⁷⁸ enfatiza que o hebraico possui uma palavra específica para designar uma virgem, a saber: הַלְוִיָּהּ *betulah*, fato que, à primeira vista, pode conduzir à conclusão de que o escritor do livro de *Isaías* poderia ter escolhido utilizar essa palavra se quisesse de fato se referir a uma jovem que não teve relações sexuais.

Com a palavra “almá” “donzela”, para designar a figura feminina é inquestionável que o hebraico escolheu uma faixa etária de juventude, sem pretender implicar nesta

¹⁰⁷⁴ Alexandre 1994: 511.

¹⁰⁷⁵ Rusconi 2003: 358.

¹⁰⁷⁶ Kirst et al 2010: 181.

¹⁰⁷⁷ Kirst, Kilpp, Schwantes, Raymann, & Zimmer 2010: 181.

¹⁰⁷⁸ Weiss-Rosmarin 1996: 148.

juventude a ideia de virgindade¹⁰⁷⁹. A palavra que o hebraico aqui utiliza é a mesma que aparece em *Isaías 7:14*, para designar uma jovem mãe, cujo filho é apresentado pelo profeta como um sinal de esperança. É curioso que, neste texto de *Isaías*, a *Bíblia dos Setenta* traduziu o termo por *parthénos*, “virgem”, dando assim origem à questão da virgindade da mãe de Jesus, em virtude do aproveitamento desta *vóca* semântica obtida pela tradução em grego para dentro do texto grego do Evangelho de *Mateus*, 1:23. No entanto, no texto de *Provérbios 30:19* o mesmo termo ‘alma’ foi traduzido para grego por *neótes*, “jovem, donzela”¹⁰⁸⁰. É de grande valia aqui ressaltar que grande foi a participação da mulher na História da salvação. Esse fato encontra-se registrado a partir da genealogia de *Mateus*, como veremos a seguir:

Ska¹⁰⁸¹ assevera que a genealogia é uma ponte sobre o rio do esquecimento que liga a margem do hoje à margem do antontem. É preciso construir essas pontes quando o rio do esquecimento chega a separar o “hoje” do “ontem” e do “anteontem”, ou seja, quando não é mais possível alcançar a margem dos próprios antepassados. A ponte começa onde se torna indispensável encontrar o caminho para a margem do passado para autenticar ligações pessoais ou coletivas, geográficas ou políticas, ou para legitimar uma função ou uma dignidade hereditária. Há enfim, pontes que ligam membros de famílias separadas pelo rio do esquecimento e que querem manter vivos laços étnicos, geográficos, econômicos, políticos ou simplesmente culturais.

Como em grande parte dos livros da Antiguidade as genealogias são numerosas em alguns livros bíblicos, especialmente no livro do *Gênesis* e no primeiro livro de *Crônicas* 1-8. Isto significa, naturalmente, que nesses livros sentiu-se a necessidade de lançar pontes para a margem do passado¹⁰⁸². Como acontece no *Evangelho de Mateus*.

Nas genealogias antigas, não havia necessidade de registrar a mulher, contudo *Mateus 1:1,3,5,6,16* inclui cinco nomes de mulheres¹⁰⁸³.

Como veremos, as cinco mulheres mencionadas na genealogia de Jesus em *Mateus* são de certa forma, uma sombra de Maria, que também aparece na genealogia. *Mateus* não pode explicar o relacionamento de José com Jesus, sem mencionar Maria e, nem contar a história concreta da salvação já profetizada desde *Isaías*, segundo a interpretação cristã.

¹⁰⁷⁹ Tal palavra ‘alma’ é normalmente traduzida em grego por *neótes* “jovem”. Apenas em casos excepcionais e sem que se consiga facilmente vislumbrar a razão aparece como seu equivalente o termo grego *parthénos*, “virgem”.

¹⁰⁸⁰ Ramos 2009: 215-240.

¹⁰⁸¹ Ska 2016: 77.

¹⁰⁸² Ska 2016: 78.

¹⁰⁸³ Peretti & Natel 2014: 336.

A genealogia de Mateus vai de Abraão a Jesus¹⁰⁸⁴: Livro da origem de Jesus Cristo, filho de David, filho de Abraão [...]. Judá gerou Perez e Zerá, de Tamar [...], Salmon gerou Booz, de Raab, Booz gerou Obed de Rute [...]. Jessé gerou o rei David. [...] Jacob gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus chamado Cristo (*Mt* 1:1-16). Maria teve um papel único na realização do plano de Deus para a salvação da humanidade. Maria foi a primeira “meramente humana” a sentir a presença física de Jesus¹⁰⁸⁵. Depois de Maria muitas outras mulheres fizeram parte da história da salvação. Como veremos a seguir:

Depois disso, Ele andava por cidades e povoados, pregando e anunciando a Boa Nova do Reino de Deus. Os doze o acompanhavam, assim como algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e doenças: Maria, chamada Madalena, da qual haviam saído sete demônios, Joana, mulher de Cuza, o procurador de Herodes, Susana e várias outras, que o serviam com seus bens. (*Lc* 8:1-3).

Nestes versículos pode-se constatar que as mulheres que fazem parte da história da salvação acompanhavam o Mestre da mesma maneira que os doze discípulos. Desta forma, não apenas os homens faziam parte da comunidade discipular e evangelizadora de Jesus, mas também as mulheres.

Em *Mateus* 27:55 e em *Lucas* 23:49 constata-se que mulheres seguiam Jesus desde a Galiléia, lugar de procedência dos apóstolos. *Lucas* 24 relata os primeiros momentos da experiência da ressurreição quando as mulheres vão ao túmulo e não encontram o corpo do seu Mestre. O verso 8 deste mesmo capítulo enfatiza que as mulheres voltaram depressa para anunciar aos outros discípulos a ressurreição do Cristo. E em *João* 20:16-17 Jesus delega autoridade de pregação para uma mulher. Disse-lhe Jesus: “Maria!” Voltando-se, ela lhe diz em hebraico: “*Rabbuni*”, que quer dizer “Mestre”. Jesus lhe diz: “Não me retenhas, pois ainda não subi ao Pai. Vai, porém, a meus irmãos e dize-lhes: subo a meu Pai e vosso Pai; a meu Deus e vosso Deus”.

Muitas outras mulheres fizeram parte da história da salvação, elas foram: diaconisas, missionárias, discípulas, apóstolas, profetisas, líderes de igrejas que se reuniam em suas casas. Reimer ressalta que o apóstolo Paulo referencia, legítima e apoia com autoridade apostólica as funções eclesiais exercidas por mulheres, sozinhas, junto e ao lado de homens, sendo que as mulheres são a maioria¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸⁴ Mackenzie 1984: 378.

¹⁰⁸⁵ Peretti & Natel 2014: 346.

¹⁰⁸⁶ Reimer 2013: 9.

4.6.2 Duas mulheres destacadas do *Evangelho de Marcos*

Jesus nos *Evangelhos* contribuía para que as mulheres se sentissem pessoas. Ele lhes dava muita atenção, falando livremente com elas, tocando-as e curando as que se encontrassem enfermas. Surge no *Evangelho de Marcos* uma mulher que se encontrava enferma.

E logo ao sair da sinagoga, foi à casa de Simão e de André, com Tiago e João. A sogra de Simão estava de cama com febre, e eles imediatamente o mencionaram a Jesus. Aproximando-se, ele a tomou pela mão e a fez levantar-se. A febre a deixou e ela se pôs a servi-los (*Mc* 1: 29-31).

Essa história mostra o poder de Jesus na cura de um tipo diferente de enfermidade: a febre. E o seu método de curá-lo foi diferente, sendo registrado aqui o aperto da sua mão, em vez de uma expressão vocal. A cura da mulher é demonstrada pelo fato de ela servir o grupo à mesa imediatamente depois. Embora essa cura tenha sido realizada num sábado, não se menciona oposição alguma a ela, visto que esse caso era urgente e foi realizado numa casa particular¹⁰⁸⁷.

Jesus mais uma vez demonstra que a sua principal função na terra era servir, por isso sua primeira ação nesse *Evangelho* para com uma mulher se deu através de uma cura. Agindo assim, Jesus não só faz o bem como também se torna um grande exemplo.

Quando Jesus foi ungido em Betânia por uma mulher, no final exclama: “Onde for pregado em todo o mundo o *Evangelho* será também contado o que ela fez, para memória dela” (*Mc* 14:3-9). Jesus afirma que o feito da mulher é tão significativo que será para sempre lembrado. Mas, o texto simplesmente esquece em dizer o nome dessa mulher cuja memória deve ser perpetuada¹⁰⁸⁸. Desta maneira, percebe-se o reflexo da cultura operante no momento. No versículo 8, Jesus afirma que ela o ungiu; de sorte que, as autoridades judaicas não puderam impedir nem a unção e nem a ação desta mulher, tampouco demovê-la. No entanto, em desacordo com o ministério feminino, o nome dessa mulher foi ofuscado nas Escrituras.

Apesar das diferenças, os quatro *Evangelhos* refletem o mesmo episódio básico: uma mulher unge Jesus. O incidente provoca objeções, a que Jesus responde aprovando a ação da mulher. Se a história original tivesse sido apenas uma história de unção dos pés de um hóspede, seria bem pouco provável que um gesto tão comum viesse a ser recordado e recontado com a proclamação do *Evangelho*. É, portanto, muito mais provável que na história

¹⁰⁸⁷ Bruce 2012: 1107.

¹⁰⁸⁸ Tamez 2004: 4.

original a mulher tenha ungido a cabeça de Jesus. Uma vez que o profeta no Antigo Testamento ungiu a cabeça do rei judeu. Sendo assim, a unção dos pés por uma mulher deve, portanto, ser simbolicamente intencional. A unção da cabeça de Jesus deve ter sido entendida imediatamente como o reconhecimento profético de Jesus, o ungido, o Messias, o Cristo. Em consonância com a tradição, foi uma mulher que assim nomeou Jesus por sua ação simbólica profética¹⁰⁸⁹. Tratava-se de uma história politicamente perigosa. Jesus veio para contrariar os costumes e valores da sua época. Certamente compreendeu que ser ungido por uma mulher era algo extraordinário, uma vez que o costume e crença da nação Israelita era que o sacerdote realizasse esse ato tão sagrado. Jesus demonstrou que, para que um ato como esse fosse realizado, não era preciso especificamente um homem, mas uma pessoa que entendesse o verdadeiro significado da ação.

Na perspectiva da transgressão sociocultural, observa-se também Maria de Betânia como mulher de fé e de coragem. Mulher que verdadeiramente creu e confessou, deixando sua confissão registrada no corpo de Jesus. Entende-se sua ação registrada na memória narrativa como ação que ultrapassa e rompe com os preconceitos que definem lugar e espaço de mulher no tempo de Jesus. Ela resolveu fazer sua “ação de amor”, esbanjando no gesto sacerdotal de confissão pública de sua fé: a unção do Messias e, simultaneamente, o preparo para seu enterro. E em terceiro lugar, ela é representante de fé: transgressora não apenas da ordem sociocultural, mas também política e religiosa. A narrativa sabe que é proibido preparar o corpo de um transgressor crucificado para ser sepultado. A mulher se antecipa à morte e prepara Jesus para a sepultura. Tanto a unção do Messias quanto o preparar o corpo para a sepultura são serviços divinos, que aqui, na presença dos discípulos, são realizados por essa mulher. Contra a expectativa reclamatória dos discípulos, Jesus a eleva quando eles queriam que ela fosse humilhada. Os pobres serão servidos sempre por Jesus: fazer boa obra para Jesus é fazer o bem aos pobres. É por isso que essa mulher-representante deve ser trazida à memória sempre e em todos os lugares que Jesus Cristo for anunciado, a fim de que ela possa continuar alimentando várias formas de transgressão, de atuação a serviço da vida, de convencimento pela práxis¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁹ Fiorenza 1992: 367.

¹⁰⁹⁰ Reimer 2010: 48.

4.6.3 As mulheres no *Evangelho de Lucas*

Muitas mulheres são apresentadas no *Evangelho de Lucas* de várias maneiras, ou seja: velhice, (*Lc* 1:36) esterilidade, (*Lc* 1:7) viuvez, (*Lc* 18: 1-8) espíritos malignos, (*Lc* 8:2) pecado, (*Lc* 7:37) doenças, (*Lc* 8:2) mas também curada (*Lc* 13: 10-17), e bem aventurada, (*Lc* 1:45). A mulher no livro de Lucas é agente na narrativa.

Lucas em seu Evangelho trata a mulher como pessoa e a valoriza. Ele indica que Jesus tinha um grupo apostolar de mulheres o acompanhando (*Lc*. 8:1-3).

Depois disso, ele andava por cidades e povoados, pregando e anunciando a Boa Nova do Reino de Deus. Os doze o acompanhavam, assim como algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e doenças: Maria, chamada Madalena, da qual haviam saído sete demônios, Joana, mulher de Cuza, o procurador de Herodes, Susana e várias outras, que o serviam com seus bens (*Lc* 8: 1-3).

Ao nos debruçarmos sobre estes versículos, nota-se que estas mulheres que acompanhavam a Jesus, não serviam a Ele apenas com o sustento diário, mas, as primeiras mulheres descritas acima, o acompanhavam do mesmo modo que os homens. Se observarmos esses versos com um olhar mais atento e apurado logo perceberemos que até mulheres da alta sociedade o seguiam. A exemplo disto, temos Joana, mulher de Cuza, procurador de Herodes. “Muitas mulheres procuravam Jesus porque viam nele e no seu movimento uma nova proposta de qualidade de vida. Jesus sempre escutou seus pedidos”¹⁰⁹¹.

Jesus nunca excluiu a mulher. Pelo contrário, sempre as incluiu, e a mulher, por sua vez, não se hesitou em acompanhá-lo para participar das bem-aventuranças e dos seus ensinamentos ainda que estes fossem discursados nos desertos, nas cidades, nos montes, ou às margens do rio Jordão. É sabido que o aprendizado abre a mente e propõe novos horizontes na vida de quem aprende. Por assim ser, Jesus em sua proposta discursiva para com as mulheres, põe em evidência seus valores, a fim de tirá-las do lugar de opressão onde elas haviam sido inseridas na sociedade da época, e elevá-las a um patamar de excelência, lugar de onde nunca deveriam ter sido depostas, seguindo os padrões originais da criação. Jesus incluiu as excluídas.

Até a época de Jesus, em todo o decorrer da História, pouquíssimas coisas mudaram no trato da mulher no ambiente judaico. Porém, Jesus não se encaixava na cultura dominada pelos homens, a qual dominava a outra metade da sociedade, as mulheres. As tradições

¹⁰⁹¹ Tamez 2004: 11.

ensinadas pelos rabinos, de que a mulher não tinha capacidade de entender a *Torá*, e que elas deveriam viver somente para servir ao marido e aos filhos, dando conta dos afazeres domésticos, e mantendo o silêncio, eram as mesmas tradições da época dos patriarcas¹⁰⁹².

Jesus que nunca fez acepção de pessoas, também não fazia acepção do gênero, pelo contrário, uma de suas marcantes características está em sugerir um modelo de vida para a mulher, diferenciado à ordem da sua época. Ele sabia avaliar muito bem os conceitos padrões oferecidos pela cultura judaica com relação à mulher, o que favoreceu de maneira surpreendente e espetacular as mulheres, restabelecendo-lhes a dignidade capturada pela cultura patriarcal. Jesus foi um grande revolucionário da História, pois ele surge oferecendo um trato tremendamente divergente aos ditames da cultura, pois Jesus nunca apoiou o favorecimento de um gênero em detrimento do outro, equiparando-as sempre, preservando a ambos o *status* de obra do Criador: “[...] e criou Deus o homem, [...] macho e fêmea os criou” (*Gn. 1: 27*).

A função desempenhada pelas mulheres nos acontecimentos descritos nos últimos capítulos dos quatro Evangelhos é considerável. As mulheres estavam presentes na crucificação de Jesus e no seu sepultamento. Mateus, Marcos e João descrevem as mulheres como as primeiras a ver o Cristo ressuscitado, embora Lucas diga que Pedro foi o primeiro a vê-lo. Elas foram apresentadas como recebedora da mensagem de Cristo, e convocadas a transmiti-la¹⁰⁹³.

4.6.3.1 Mulher: um encontro que marcou a sua história

Um dos fariseus convidou-o a comer com ele. Jesus entrou, pois, na casa do fariseu e reclinou-se a mesa. Apareceu então uma mulher da cidade, uma pecadora. Sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume. E, ficando por detrás, aos pés dele, chorava; e com lágrimas começou a banhar-lhe os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e a ungi-los com o perfume. Vendo isso, o fariseu que o havia convidado pôs-se a refletir: “Se este homem fosse profeta, saberia bem quem é a mulher que o toca, porque é uma pecadora!” Jesus, porém, tomando a palavra, disse-lhe: “Simão, tenho uma coisa a dizer-te”. “Fala mestre,” respondeu ele. “Um credor tinha dois devedores; um lhe devia quinhentos denários e o outro cinquenta. Como não tivessem com que pagar, perdoou a ambos. Qual dos dois o amará mais?” Simão respondeu: “Suponho que aquele ao qual mais perdoou”. Jesus lhe disse: “julgaste bem”. E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: “Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me derramaste água nos pés; ela, ao contrário, regou-me os

¹⁰⁹² Lachler 1987: 30.

¹⁰⁹³ Evans 1986: 51-52.

pés com lágrimas e enxugou-os com os cabelos. Não me deste um ósculo; ela, porém, desde que eu entrei, não parou de cobrir-me os pés de beijos. Não me derramaste óleo na cabeça; ela, ao invés, ungiu-me os pés com perfume. Por essa razão, eu te digo, seus numerosos pecados lhe estão perdoados, porque ela demonstrou muito amor. Mas aquele a quem pouco foi perdoado mostra pouco amor”. Em seguida, disse à mulher: “Teus pecados estão perdoados”. Logo os convivas começaram a refletir: “Quem é este que até perdoa pecados?” Ele, porém, disse à mulher: “Tua fé te salvou; vai em paz” (Lc 7: 36-50).

Mais uma vez, Jesus chega contrariando a cultura. No *Evangelho* de *Lucas* 7:36ss, um fariseu convida Jesus para um jantar para ver se realmente Ele era o Messias prometido a Israel. De súbito entra na casa do fariseu uma mulher com um frasco de alabastro com perfume, a qual ungiu os pés de Jesus. “Simão o fariseu discordou em silêncio de Jesus quando este permitiu que uma mulher pecadora o tocasse, e assim, na mente de Simão, Jesus não poderia ser um profeta”¹⁰⁹⁴. Pois, aquela mulher possivelmente era muito bem conhecida pelos homens que se achavam reclinados ao redor da mesa do fariseu, como era o costume da época¹⁰⁹⁵.

Todavia, aquela mulher não prestou atenção ao que o povo pensava dela. Ela decidiu entrar na presença de Jesus, e assim o fez subitamente, demonstrando estar determinada a não perder nem a viagem e nem a oportunidade. Ela não sabia se teria uma nova oportunidade de estar bem próxima do Mestre, uma vez que Jesus vivia rodeado de muitas pessoas. No entanto, aquela mulher fez o que as pessoas religiosas não faziam. Ela entrou na presença de Jesus, não para arrancar algum benefício, mas para agradecer-lhe por benefícios que Ele certamente havia lhe prestado e, principalmente por não a considerar uma mulher diferente das outras.

4.6.3.2 Maria de Magdala, a apóstola dos apóstolos

Na evolução da História da humanidade houve poucas mudanças em benefício da mulher. A lei romana afirmava que elas eram inferiores aos homens. Na Grécia, embora fosse exercido um sistema patriarcal as mulheres eram protegidas legalmente por influência das leis de Sólon. A lei hebraica condenava a mulher à morte, caso não fosse casta na época de se casar e, se cometesse adultério, seria apedrejada até a morte, em praça pública¹⁰⁹⁶. Foi nesse

¹⁰⁹⁴ Baldock 2009: 214.

¹⁰⁹⁵ Lachler 1987: 116.

¹⁰⁹⁶ Rocha 2009: 72-73.

contexto histórico que surgiu Maria de Magdala, considerada pejorativamente por alguma tradição como uma das prostitutas mais famosa da história da humanidade.

Maria de Magdala, a qual, junto com a Virgem Maria, tipifica as atitudes da sociedade cristã para com as mulheres e o sexo. Ambas as femininas são percebidas em termos sexuais: Maria como virgem e Maria de Magdala como prostituta até ao seu arrependimento¹⁰⁹⁷.

O estigma de prostituta redimida pairou sobre ela durante séculos e sufocou impiedosamente, mais uma vez, o princípio feminino em nossa civilização. Existem poucas citações diretas sobre ela nos quatro Evangelhos, porém, ela inevitavelmente se fez presente nos momentos mais marcantes da vida de Jesus, como a Paixão e a Ressurreição. Ela foi testemunha da ressurreição de Cristo e portadora da Boa Nova – inclusive para os apóstolos – por isso deveria ser considerada, a primeira entre eles. Nos Evangelhos apócrifos, Maria é vista como líder ativa no discipulado de Cristo¹⁰⁹⁸. Por esse motivo Bernardo de Claraval corretamente a chama de “apóstola dos apóstolos”¹⁰⁹⁹.

Ela foi uma liderança apostólica nos primórdios do cristianismo, pois, o apostolado não era limitado aos doze discípulos que acompanhavam Jesus mais de perto, mas incluía todas as pessoas que recebiam uma aparição do Senhor ressuscitado ou a quem o Senhor ressuscitado designasse para trabalhar como missionário ou missionária cristã. Pode-se sustentar essa verdade no que diz posteriormente o apóstolo Paulo *em I Co 9:1ss*¹¹⁰⁰. Todavia, parte da tradição cristã para tipificar as atitudes da sociedade para com as mulheres e o sexo¹¹⁰¹, preferiu criar e difundir sua imagem como prostituta arrependida, apresentando-a como um modelo de fé para as mulheres que queriam deixar a “vida impura” e seguir a Jesus. A descrição da Maria de Magdala, de cabelos compridos, não parece sustentar a ideia de que se trataria de uma prostituta.

Helena Barbas afirma que na iconografia Maria de Magdala é denunciada no grupo das figuras femininas com as características de uma cortesã¹¹⁰²:

Se representada com véu no grupo das figuras femininas, Madalena é denunciada pelos cabelos. Repara-se que lentamente se vai virando até encarar o espectador. Os cabelos – escuros no norte flamengo, loiros no sul

¹⁰⁹⁷ Warner 1990 *apud* Barbas 2008: 54.

¹⁰⁹⁸ Rocha 2009: 72-73.

¹⁰⁹⁹ Sermones in Cantica, Serm. 75,8 (PL 183, 1148) *apud* Fiorenza 1995: 90.

¹¹⁰⁰ Fiorenza 1995: 183.

¹¹⁰¹ Warner *apud* Barbas 2008: 54.

¹¹⁰² Barbas 2008: 119.

latino – sempre abundantes, acompanham-lhe os movimentos, deixando de lhe velar o rosto¹¹⁰³.

Os modernos romancistas e intérpretes teológicos retratam-na como havendo abandonado os prazeres sexuais e a devassidão pelo duro e romântico amor do homem Jesus. Essa distorção da imagem de Maria de Magdala é indício de profundas distorções na autocompreensão das mulheres cristãs¹¹⁰⁴. Os Evangelhos canônicos não afirmam que Maria era prostituta. Uma confusão foi feita entre as Marias que seguiam a Jesus e a prostituta apresentada no *Evangelho de Lucas 7:36-50*, aquela que unge os pés de Jesus¹¹⁰⁵. Maria foi uma líder na história do cristianismo, isso é comprovado nos textos que sugerem o seu nome, pois, o mesmo na sua grande maioria se encontra à frente dos nomes das outras mulheres. No entanto, a enfeitaram tanto, que, quando lemos em algumas literaturas a seu respeito, parece que não estamos lendo acerca dessa mulher tão extraordinária, que se encontra nas páginas do Novo Testamento. Em um dado momento, ela é confundida como a Maria, irmã de Marta e Lázaro, (*Lc 10:38*). Outras pessoas pensam ser ela a mulher pecadora que ungiu os pés de Jesus (*Lc 7:37*). Sua identificação com essas mulheres é forçada¹¹⁰⁶. Sobre Maria encontramos no Evangelho segundo *Lucas* no capítulo 8.

Aqui se faz uma análise da mulher de *Lucas 7* e a mulher de *Lucas 8*. A de *Lucas 8* era uma mulher de posses que se devotou a Jesus que a tinha curado e exorcizado, conhecida como Maria de Magdala¹¹⁰⁷. A de *Lucas 7* não é conhecida pelo nome. Em *Lucas 7*, o encontro com Jesus provavelmente foi em Cafarnaum, enquanto o de *Lucas 8* foi em algum lugar dentro da Galiléia. A de *Lucas 7* arcava sob o peso dos muitos pecados; a de *Lucas 8* era endemoniada. A de *Lucas 7* era mulher rejeitada (vemos isso na atitude de Simão-o-Fariseu); a de *Lucas 8* era uma mulher na companhia de outras mulheres. A de *Lucas 7* foi pedir algo a Jesus: perdão, salvação, paz; a de *Lucas 8* servia Jesus. A de *Lucas 7* foi reprovada pelo fariseu; a de *Lucas 8* aceite pelas companheiras, por Jesus e pelos Doze. A de *Lucas 7* foi perdoada; a de *Lucas 8*, libertada por Jesus. A de *Lucas 7* uma vez perdoada, salva e em paz, desaparece dos textos; a de *Lucas 8* seguiu Jesus e continuou seguindo e servindo ao filho de Deus¹¹⁰⁸.

¹¹⁰³ Barbas 2008: 122.

¹¹⁰⁴ Fiorenza 1995: 90.

¹¹⁰⁵ Faria 2004: 12.

¹¹⁰⁶ Vermes 2008: 207.

¹¹⁰⁷ Vermes 2008: 207.

¹¹⁰⁸ Tognini 2005: 13.

Como vimos, essas mulheres são duas pessoas distintas, a de *Lucas 7* era uma mulher reconhecida como a mulher pecadora e a de *Lucas 8* realmente é Maria de Magdala. No entanto, “desde os tempos medievais, a tradição religiosa une Maria Magdala à pecadora de *Lucas 7*, mas não há nada na *Bíblia* que indique isso”¹¹⁰⁹. A arte e a literatura barrocas dos séculos XVI a XVIII misturaram a sensualidade ao ascetismo, e destacaram Maria de Magdala como a pecadora encantadora¹¹¹⁰.

Maria de Magdala aparece nos *Evangelhos* canônicos como a líder entre as mulheres. Quando crucificaram Jesus, ela e outras mulheres ousaram sair do esconderijo (*Jo 20:19*), e foram ver o corpo de Jesus. Elas se submeteram ao risco que os familiares e amigos de um crucificado enfrentavam. Muitas vezes, se alguém se atrevesse a chorar pelo crucificado que havia morrido, esse(a) seria crucificado(a) também¹¹¹¹. “De acordo com a lei romana, era proibido, não apenas o sepultamento do corpo do crucificado, mas também a presença de familiares e pessoas amigas na crucificação”¹¹¹². Os crucificados deveriam ficar expostos à vista de todas as pessoas para que sua morte servisse de lição. Seus corpos não eram sepultados; esperava-se que fossem devorados pelos animais. Isso fazia parte da vergonha que deveriam passar os condenados à crucificação, por isso seus corpos eram vigiados para que não fossem roubados por amigos ou familiares que quisessem proporcionar ao morto um sepultamento digno¹¹¹³.

Na Grécia, como em Roma, as torturas capitais correspondem, segundo Cantarella, a três funções diferentes: punir, expiar, vingar. Desde a era pré-cívica, essas três funções se traduzem em formas bem diferenciadas de eliminação. Na época da cidade, o poder político surge como árbitro e garantia da coexistência cívica. Como tal, ele tende a definir comportamentos que são puníveis com a morte. Para punir aquele que não respeitou sua autoridade, o magistrado superior usa a decapitação com o machado, instrumento simbólico de seu *imperium*. Outras execuções, porque têm a função de satisfazer um desejo de vingança, são delegadas à vítima de um erro ou a seus pais. Mas, é a função da expiação que dá origem aos desenvolvimentos mais longos. Muitas torturas respondem à necessidade de limpar a comunidade que está contaminada e ameaçada por um comportamento que, ofendendo uma

¹¹⁰⁹ Lachler 1987: 116.

¹¹¹⁰ Faxo 1973: 84.

¹¹¹¹ Tamez 2004: 75.

¹¹¹² Schottroff 1995: 75.

¹¹¹³ Tamez 2004: 75.

divindade, pode provocar raiva. Assim, o açoitamento até a morte: o homem condenado, suspenso de uma árvore infeliz, morre sob os golpes de varas¹¹¹⁴.

No *Evangelho segundo Maria de Magdala*, deparamos com outra situação, em que há um relato que mostra três personagens discutindo em pé de igualdade. Uma delas é mulher, a que recebeu revelação direta do Salvador/Mestre e a transmite ao grupo de ouvintes masculinos, entre os quais há um de muita autoridade:

Pedro juntou:
“Será possível que o Mestre tenha conversado
assim com uma mulher,
sobre segredos que nós mesmos ignoramos?
Deveremos mudar nossos hábitos,
escutarmos todos essa mulher?
Será que Ele verdadeiramente a escolheu e a preferiu a nós?
Então Maria chorou.
Ela disse a Pedro:
“Meu irmão Pedro, que é que tu tens na cabeça?
Crês que eu sozinha, na minha imaginação,
Inventei esta visão,
ou que a propósito de nosso Mestre, eu disse mentiras?
Levi tomou a palavra:
“Pedro, tu sempre foste um irascível;
Veio-te agora a encarniçar contra a mulher,
como o fazem nossos adversários.
Pois bem! Se o Mestre tornou-a digna,
quem és tu para rejeitá-la?
Seguramente, o Mestre a conhece muito bem...
Ele a amou mais que a nós,
Arrependamo-nos,
e nos tornemos o Ser humano (Anthropos) em sua inteireza.¹¹¹⁵

Segundo Wilma Tommaso, Maria de Magdala não foi definida como outras mulheres dos Evangelhos canônicos, pela família, mas por sua cidade de origem. O fato que intriga, e que talvez tenha gerado ao longo desses dois milênios de cristianismo tantas hipóteses e construções fantasiosas sobre Maria é que ela não aparece como filha, esposa ou irmã de nenhum homem. Essa independência feminina em uma sociedade dominada por homens tem intrigado muitos pesquisadores¹¹¹⁶.

Possivelmente, ela foi à primeira mulher no sepulcro de Cristo (*Jo:20:1*). A primeira pessoa a proclamar a mensagem da ressurreição (*Mt 28:8*). E ela pregou aos próprios apóstolos. Jesus a disse para ela fazer isto! (*Jo 20: 17-*

¹¹¹⁴ Claire 2001: 245-246.

¹¹¹⁵ Magdala 17:14-20, 18,1-16 *apud* Leloup 1998.

¹¹¹⁶ Tommaso 2006: 50.

18). Ele enviou uma mulher com uma mensagem: “Vá dizer aos meus irmãos que Eu ressuscitei.” Onde estavam aqueles “homens corajosos” na manhã em que Jesus ressuscitou dos mortos? Uma mulher estava lá. Aparentemente os homens ficaram desanimados após o inesperado opróbrio da crucificação, e, de acordo com *João* 21:3, eles voltaram às suas redes de pesca. As mulheres, no entanto, foram para o sepulcro. Elas estavam lá na manhã em que Cristo ressuscitou dos mortos! Possivelmente, o Cristo ressurreto apareceu e falou primeiramente a uma mulher¹¹¹⁷.

No Novo Testamento as mulheres estiveram estreitamente associadas a Jesus, o qual não tinha qualquer preconceito contra elas¹¹¹⁸ pois, ele lhes trazia uma mensagem inclusiva. As mulheres que seguiam Jesus atuavam no mundo da casa e do trabalho, e pertenciam a distintas camadas socioeconômicas e culturais. Todas elas assumiram a missão no processo dinâmico de transformação, ao qual aderiram por meio da fé em Jesus, o Cristo. Foram testemunhas e apóstolas do evento que dá nova formatação ao movimento de Jesus: a ressurreição e os recomeços em Jerusalém e na Galileia! Alguns de seus nomes são Maria Madalena, Joana, Maria (a de José), Maria (a de Tiago), Salomé, Susana e muitas outras mulheres anônimas¹¹¹⁹.

Tamez¹¹²⁰ afirma que as mulheres eram discípulas de Jesus e, assim como os homens seguiam-no na Galiléia (*Lc* 8: 1- 6). Jesus não fazia distinção entre homens e mulheres, pelo contrário, uma de suas características consistia em propor um modelo de vida diferente do modelo hierárquico.

4.6.4 Mulheres destacadas no *Evangelho de João*: Maria, Mãe de Jesus; a Samaritana e a mulher justificada

Os Evangelhos canônicos apresentam a mãe de Jesus para destacar a Encarnação de Deus. Eles acentuam Maria como modelo de fé, protagonizando-a no seu nascimento, no episódio das Bodas de Caná e na sua morte. Maria teve uma grande atuação como mãe e discípula de Jesus, em seu movimento e na liderança e construção de comunidades originárias da própria Igreja¹¹²¹. Maria é a mulher que com total intimidade entra na História da Salvação. Ela é uma das Marias, que no movimento de Jesus levava as pessoas ao seu Filho, mesmo

¹¹¹⁷ Blvd 2006: 86.

¹¹¹⁸ Brenner 2001: 190.

¹¹¹⁹ Reimer 2013: 8-9.

¹¹²⁰ Tamez 2004: 10.

¹¹²¹ Reimer 2013: 8.

depois que Ele já havia ascendido aos céus. Maria participou de toda a vida de Jesus, desde a sua concepção. E terá visto juntamente com outras pessoas a sua ascensão. Sua contribuição foi espontânea e totalmente única. “O tipo da linhagem genealógica de Maria de Nazaré é da árvore davídica messiânica. O povo não esperava que o Messias viesse por meio de uma humilde mulher do interior da Galiléia”¹¹²². Na verdade é seu marido e pai adotivo de Jesus, São José, o descendente de David, pelo que é a linha patriarcal a predominante.

Vários autores da Patrística, que uniram a formação clássica e a bíblica, foram grande veículo da sedimentação da doutrina cristã. Houve também autores de referência como Lactâncio (240-320), o “Cícero cristão”, que foi conselheiro do Imperador Constantino e educador do seu filho Crispo. A Constantino se deve no início do seu governo o Édito de Milão de 313 que permitia o livre culto religioso. A conversão de Constantino, deu-se após o sonho da visão de uma Cruz – *in hoc signo uincet* – antes da batalha em 312, e por influência do cristianismo de sua mãe, Santa Helena¹¹²³.

Outros autores cristãos como os poetas Prudêncio e Ausônio tutor de Graciano – e que teve como discípulo Paulino, bispo de Nola – foram figuras de relevo quer no domínio civil quer no religioso facilitando a atitude de abertura dos imperadores à doutrina cristã. O mesmo se diga de Santo Ambrósio, bispo de Milão, homem de corte imperial, que foi grande mentor de Santo Agostinho, bispo de Hipona¹¹²⁴.

Também Santo Agostinho se converteu, graças à intercessão de sua mãe, Santa Mônica. É Santo Agostinho que vê em Maria a figura da mulher ideal do Cristianismo: Maria é “colaboradora de Deus para a realização do projeto de salvação”. Comprometida, oferece-se livremente para colaborar no plano divino de salvação e se lança com ímpeto em louvor pela obra salvadora de Deus, sentindo-se ela mesma discípula e serva de seu Senhor. Ela é a primeira mulher que acolhe o *Evangelho* e o comunica a seus irmãos. Na visita a Isabel (Lc 1:36), percebemos o esforço e a alegria de Maria de se pôr em marcha ao sentir a ação de Deus. Ela manifesta a alegria de quem faz da sua vida serviço ao Reino de Deus, no cuidado, na visita e no acolhimento. Alvarez comenta que “a visita de Maria a Isabel significa o encontro do novo com o velho; o velho é o antigo povo judeu, fiel às tradições de Moisés; e o novo é o que está em Maria, o que está sendo gestado em seu seio”¹¹²⁵.

Em *João* 2:1-11 Maria presenciou o primeiro milagre público de Jesus. Possivelmente, por ela está em sua companhia. Maria tinha tudo para exercer uma fé

¹¹²² Boff 2015: 23.

¹¹²³ Soares 1994: 40-47.

¹¹²⁴ Soares 1994: 40-47.

¹¹²⁵ Alvarez 2007 *apud* Sousa 2015: 27.

inabalável no seu Filho, pois, a própria existência d'Ele, já era um milagre extraordinário em sua vida, por isso ela intervém para que o primeiro milagre público de Jesus seja realizado.

No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galiléia e a mãe de Jesus estava lá. Jesus foi convidado para o casamento e os seus discípulos também. Ora, não havia mais vinho, pois, o vinho do casamento tinha se acabado. Então a mãe de Jesus lhe disse: “Eles não tem mais vinho”. “Que queres de mim mulher? Minha hora ainda não chegou”. Sua mãe disse aos serventes: “Fazei tudo o que ele vos disser”. Havia ali seis talhas de pedra para a purificação dos judeus, cada uma contendo de duas a três medidas. Jesus lhe disse: “Enchei as talhas de água”. Eles as encheram até a borda. Então lhes disse: “Tirai agora e levai ao mestre sala”. Eles levaram. Quando o mestre sala provou a água transformada em vinho, ele não sabia de onde vinha, mas o sabiam os serventes que haviam retirado a água- chamou o noivo e lhe disse: “Todo homem serve primeiro o vinho bom e, quando os convidados já estão embriagados serve o inferior. Tu guardaste o vinho bom até agora!” Esse princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galiléia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele (*Jo 2: 1-11*).

A festa de casamento possivelmente se prolongou, e já perto do fim da festa é apenas natural que o vinho estivesse escasseando, especialmente em face da chegada de sete novos convidados, isto é, Jesus, sua mãe, e cinco discípulos dele¹¹²⁶. É possível que Maria tenha levado o caso até Jesus, compreendendo que de uma maneira ou de outra, Ele trouxesse a solução, provavelmente até por meio de um milagre.

“Respondeu-lhe Jesus: Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou” (*Jo 2:4*). Por que nessa passagem Jesus trata uma mulher assim? Sendo esta uma mulher e ainda a sua mãe? Estaria Jesus destratando uma mulher?¹¹²⁷ (*Lc 1:35-43*); ela ouvira outros profetizarem a respeito d'Ele (*Lc 2:25-38*), ela observara o seu desenvolvimento (*Lc 2:40-51*), embora nem sempre compreendendo (*Lc 2: 41-50*); e ela sabia que as futuras gerações a bendiriam (*Lc 1:48*). E isto foi significativo para ajudá-la na fase de transição de vê-lo como seu filho para vê-lo como seu Senhor.

Quando Maria diz aos servos “Fazei tudo o que Ele vos disser” O autor do texto demonstra que ela compreendia que Jesus era o seu filho, mas acima de tudo era o filho de Deus, o seu Senhor. Maria demonstra também a sua fé, pois nessa frase ela já está incentivando os servos a prepararem o cenário para o milagre acontecer. Maria honra Jesus acreditando n'Ele e Jesus honra Maria respeitando-a como pessoa, delegando-lhe a atenção devida e acima de tudo dignificando-a como mulher.

¹¹²⁶ Champlin 2002: 293.

¹¹²⁷ Stern 2008: 190.

Quando Jesus carregava a sua pesada cruz a caminho do Gólgota, várias mulheres entre a multidão “batiam no peito e o lamentavam” (*Lc 23:27*). Elas estavam atentas às suas palavras que revelaram o Deus Pai. Os Evangelhos possuem mais referência às mulheres neste evento, do que em qualquer outro. A mãe de Jesus, que na crucificação vivenciou mais do que poderia imaginar, as palavras proféticas de Simeão: «Simeão os abençoou e disse a Maria, mãe do menino: Eis que este menino está destinado tanto para ruína como para levantamento de muitos em Israel, e para sinal de contradição – também uma espada transpassará a sua própria alma –, para que manifestem os pensamentos de muitos corações (*Lc 2:34-35*). Junto com Maria ao pé da cruz estavam a irmã dela, e Maria, a esposa de Clopas, e Maria de Magdala» (*Jo 19:25*)¹¹²⁸. Maria a mãe de Jesus representa o tipo de mulher que ama profundamente, pois ela amou infinitamente o seu filho e, como mãe, certamente foi marcada por sua vida e sua morte¹¹²⁹.

Desde o período em que Israel do Norte fez acordo com a Assíria, os Judeus de Judá tornaram-se inimigos destes. “Na literatura rabínica, proibições específicas excluem praticamente todo o contato entre os dois grupos. A ruptura foi ampliada com a construção do templo rival no monte Gerizin”¹¹³⁰.

Antigas inimizades e controvérsias entre o povo judeu e samaritano vêm à tona no diálogo que brota entre Jesus e uma mulher no poço de Jacob. A intencionalidade do episódio é precisamente tratar essa questão. Na atitude de profundo diálogo crítico com as tradições ancestrais, Samaritanos podem ver-se representados pela mulher samaritana que rompe com paradigmas conservadores, que real e simbolicamente a prende às funções patriarcais, e torna-se anunciadora, na cidade, da novidade por ela vivenciada e professada: Jesus é o Messias esperado! Essa sua práxis junto ao poço e na cidade se abre como possibilidade de ruptura da inimizade étnico-religiosa entre dois povos de mesma origem, e que têm como ponto de referência a fé messiânica que vem realizar-se em Jesus. Nesse sentido, a Samaritana deve ter sido e continua sendo paradigmática nos esforços de superação de conflitos religiosos existentes entre povos e comunidades que têm as mesmas origens de fé¹¹³¹.

Quando Jesus falou com a mulher samaritana seus discípulos se surpreenderam (*Jo 4:27*). Não era normal que um judeu conversasse com um samaritano, sendo ainda mais absurdo conversar com uma mulher nas condições, lugar e hora que aparecem no texto. Contudo, os discípulos estavam admirados, não tanto porque Jesus falasse com uma mulher

¹¹²⁸ Lachler 1987: 42.

¹¹²⁹ Tamez 2004: 14.

¹¹³⁰ Bruce 2012: 1182.

¹¹³¹ Reimer 2010: 47.

samaritana, mas porque Ele estava falando com uma mulher. “Nenhuma mulher daquela cultura falaria com um homem sem que seu marido estivesse presente”¹¹³². Foi Jesus quem iniciou a conversa. Para alguns dos seus contemporâneos, Jesus parecia rejeitar as idéias tradicionais em relação às categorias: livre e escravo; subordinado e inferior, pois é neste contexto, que Jesus declara pela primeira vez seu caráter divino a uma mulher samaritana em uma cultura que as mulheres estavam subordinadas¹¹³³.

Ainda no *Evangelho de João*, em seus capítulos 7:53 e 8:1-11 encontra-se um dos episódios mais encantadores sobre os ensinamentos que Jesus nos deixou como legado. É o texto que nos fala sobre a mulher que foi surpreendida no ato de adultério. Esse pequeno trecho resume a sapiência de Jesus em colocar concomitantemente a justiça e a compaixão, como os dois pilares da ética cristã. É simplesmente extraordinária a pedagogia da graça de Jesus.

O texto sobre esta mulher é curto, mas de grande profundidade, e nos conduz à uma reflexão complexa, pois Jesus mostra profundo conhecimento e deixa claro que o seu entendimento sobre justiça e misericórdia passa pela alteridade e pelo respeito à Lei de Deus, que deve nortear, inclusive, as leis humanas. Em apenas 11 versículos, nos defrontamos com: traição, falsidade, intriga, medo, armadilha, ousadia, imprudência, condenação, legalismo, humilhação, fuga e libertação¹¹³⁴.

Esta mulher de nome não mencionado, surpreendida em flagrante adultério, foi trazida perante Jesus pelos escribas e fariseus, colocando-na, sobre os seus pés, em plena praça pública, como se fosse uma criminosa, que estivesse frente ao juiz e que este deveria julgá-la e estabelecer o “veredito”.

Fariseus e escribas fazem Jesus de “juiz” no caso, e esperam a sua sentença, com o objetivo de pegá-lo em armadilha. Este é o troféu a ser alcançado. Queriam colocá-lo em situação crítica: se Jesus concordasse com o apedrejamento, caía por terra o seu discurso de misericórdia; se discordasse, quem era ele para questionar Moisés? E assim teriam como prendê-lo. Outras tentativas semelhantes encontramos em *Mc* 12:13-17. O ponto alto era provocar o profeta das multidões que ousava bater de frente com o respeitado sinédrio em Jerusalém¹¹³⁵.

Então perguntaram a Jesus o que Ele tinha a dizer, na expectativa de que sua resposta o deixasse vulnerável à acusação de quebra da Lei. Jesus se inclinou e começou a escrever no

¹¹³² Richards 2012: 206.

¹¹³³ Anderson & Zinsser 1991: 91-92.

¹¹³⁴ Cunha 2016: 8.

¹¹³⁵ Cunha 2016 :8.

chão com o dedo. Ao insistirem com a pergunta, Ele se levantou e disse: “Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!”¹¹³⁶. Nem se quer um dos acusadores ficou. No entanto, aquela mulher continuou na praça bem próxima a Jesus. Ela também poderia ter se retirado dali. Quem a impediria de cometer tal ato? Todavia, ela preferiu ficar para receber a sentença do Mestre, o qual ela o trata com muito respeito e como Senhor. E quando Jesus faz a pergunta: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?” Neste momento Jesus diferente dos fariseus e dos costumes da época demonstra a sua graça e misericórdia para com a mulher quando enfatiza: “Nem eu te condeno [...]”. Logo após Jesus demonstra que aquela mulher está diante de outras oportunidades para viver quando diz: “Vai, e de agora em diante não peques mais” (*Jo* 8:11).

A mulher não se moveu. Entre as tábuas da lei e as pedras do apedrejamento, permanece [...] petrificada. Seu terror não a leva a dobrar-se. Somente um especialista poderia captar as intenções dissimuladas dos antagonistas¹¹³⁷.

Há um pormenor muito importante no episódio, e que consiste nas últimas palavras de Jesus para com a referida mulher. Em outras conversas de Jesus ele sempre as encerra com as seguintes frases: “Vai-te em paz” ou “A tua fé te salvou”. Neste texto ele encerra dizendo: “Vai e de agora em diante não peques mais”.

4.7 A mulher na visão paulina

Existe uma notável firmeza nos ensinamentos dados por Paulo no Novo Testamento. O apóstolo trouxe ensinamentos de doutrina delegados às Igrejas sobre a natureza do gênero feminino. Paulo determinou às mulheres as suas respectivas funções no meio da comunidade em que elas viviam e explicou para a cultura do momento a posição da mulher diante do criador, segundo a perspectiva do cristianismo.

É que todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus, pois quantos fostes batizados em Cristo revestistes-vos de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois vós todos sois um só em Cristo Jesus. Mas, se vós pertenceis a Cristo, sois então descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa (*Gl* 3:26-29).

Nos versículos supracitados, está inclusa uma fala que se estende por todo o Novo Testamento, em que para o Deus dos cristãos homens e mulheres estão equiparados. O

¹¹³⁶ Baldock 2009: 216.

¹¹³⁷ Quéré 1984: 29.

apóstolo Paulo foi um homem que, como Jesus Cristo, teve ao seu lado muitas mulheres colaborando no seu ministério. Nenhuma distinção era feita entre os contributos dos homens e os das mulheres. Eram todos seus colaboradores¹¹³⁸. “No começo dos *Atos dos Apóstolos*, o primeiro núcleo de fiéis comporta “algumas mulheres, entre as quais Maria, mãe de Jesus”. A expressão lembra “as mulheres que seguiam a Jesus”¹¹³⁹.

Nas cartas paulinas, como nos Evangelhos, a presença das mulheres é notável. Elas acolheram-no como Marta e Maria e escutaram-no como a Samaritana. Na primeira missão que as epístolas do apóstolo Paulo e os *Atos dos Apóstolos* evocam, elas trabalharam de cidade em cidade; Lídia, a mercadora de púrpura de Tiátira, primeira convertida de Filipos (*At* 16:14); Priscila, a mulher de Àquila, fabricantes de tendas, em Corinto e Éfeso (*At* 18:3); Febe, diaconisa da igreja de Cêncreas, porto de Corinto, encarregada de levar uma epístola de Paulo aos Romanos (*Rm* 16:1-2). O testemunho de fé das mulheres nas perseguições manteve-se vivo na memória e na devoção cristã¹¹⁴⁰.

Todavia, não se pode esquecer que estes acontecimentos se deram numa sociedade patriarcal, em que o papel da mulher estava determinado pela cúpula masculina. “A maneira de o homem entender a realidade, fica então assimilado por todas as pessoas. A sociedade se torna uma sociedade masculina, em que as mulheres têm permissão de ocupar um lugar”¹¹⁴¹. Não obstante, nos escritos paulinos há a percepção de que o apóstolo Paulo desejava a unidade entre as pessoas. Ele mesmo enfatiza que em Cristo não há preferência de pessoas, ou seja, em Jesus todas as pessoas são livres, e podem desfrutar em coletividade das Bem Aventuranças.

Que tão vivo e ardente apóstolado se ocupasse em chamar e converter, como em Paulo de Tarso, *omnes gentes*, compreender-se-ia. Como também ninguém estranharia, nem os próprios inimigos do altar, que tanto zelo, se espalhasse crismando, baptizando e doutrinando, a este e àquele, à mulher e ao homem, ao velho e à criança, ao rico e ao pobre¹¹⁴².

No mundo greco-romano, muitos cultos eram feitos nas casas. As primeiras igrejas, reunidas em casas, dará às mulheres um papel de acolhimento essencial. As viagens do

¹¹³⁸ Murphy-O'Connor, Militello, & Rigato 2009: 14.

¹¹³⁹ Alexandre 1994: 526.

¹¹⁴⁰ Alexandre 1994: 512.

¹¹⁴¹ Evans 1986: 61.

¹¹⁴² Fonseca 1922: 7.

apóstolo Paulo, através da Síria, Chipre, Ásia Menor, Macedônia, Grécia, são marcadas, de cidade em cidade, por conversões¹¹⁴³:

O que ninguém deve estranhar, antes louvar com palavras que secundem, na terra, tanto zelo pelo trato da seara divina, fazendo ver, no céu, a vigilância e o cuidado de que tendes dado larga prova, na colheita dos frutos. Tão solícito obreiro, na verdade, tendes sido; tão cedo tendes ido para o campo e tão tarde de lá tendes regressado que, todos os que passam, vão notando, neste ano de minguados frutos, a larga, a deslumbrante produção. Nessa seara de almas. Seara que, de resto, vossos piedosos obreiros começam já ceifando com a foice da fé, enquanto outros vão atando com a verga da graça, para que dela possaes fazer presente ao Pai comum, que a espera na Jerusalém celeste para a santificar e consolar, por todos os séculos dos séculos. [...]. Também, eu vos desejo uma colheita vasta. Vasta e madura e loura e grada de tal modo, que os celeiros do Senhor se encham de puro grão até a telha. E para este ponto chamo a vossa atenção esclarecida, muita gente tem me dito, e eu próprio começo agora a dar por isso, que as almas que constituem essa abundante messe parecem ter todas à mesma natureza, o mesmo sexo, acobertadas todas sob o mesmo sistema indumentário. O que, trocados em miúdos, quer dizer que às vossas Igrejas, às catequeses e novenas que tendes ordenado, vão apenas mulheres, sempre mulheres, muitas mulheres, tudo mulheres!¹¹⁴⁴

4.7.1 Lídia

Muitas eram as mulheres que seguiam o apóstolo Paulo, que fundavam e freqüentavam as igrejas de Cristo. Essas mulheres já possuíam um espírito de liderança. A exemplo disso, pode-se citar Lídia, uma vendedora no mercado de púrpura¹¹⁴⁵ (At 16). Mulher trabalhadora, Lídia realizava todo o processo de produção de tecidos coloridos com extratos vegetais e, itinerante, realizava a venda daquilo que confeccionava em conjunto com sua “casa de mulheres”. Convertida à fé judaica, Lídia reunia-se em cultos sinagogais sabáticos junto com as mulheres¹¹⁴⁶.

Ela foi a primeira pessoa da cidade de Filipos – colônia romana – que se converteu ao cristianismo e ofereceu a sua casa para acolhimento da comunidade cristã (At 16:11-15). “E uma certa mulher, chamada Lídia, vendedora de púrpura, da cidade de Tiátira, que adorava a Deus, nos ouvia, e o Senhor lhe abriu o coração para que estivesse atento ao que o Apóstolo

¹¹⁴³ Alexandre 1994: 527.

¹¹⁴⁴ Fonseca 1922: 4-6.

¹¹⁴⁵ Tinta muito cara e bastante procurada no mercado romano; extraída do marisco; líquido que *a priori* colocado na lã, tornava-se azul; todavia ao receber a luz do sol transformava-se em verde, e finalmente púrpura. Ao molhar a peça com água, tornava-se um vermelho carmesim.

¹¹⁴⁶ Reimer 2010: 50.

Paulo dizia” (*At* 16:14). Quando o apóstolo Paulo e seus companheiros reuniram-se com elas, no sábado, em Filipos, as palavras do anúncio foram ouvidas e aceites¹¹⁴⁷. Aparentemente, Lúdia era uma mulher muito rica. Ela tinha uma casa que era grande o suficiente para acomodar a sua própria família, bem como quartos de hóspede para o apóstolo Paulo e Silas. “E depois que foi batizada, e a sua família também, ela nos rogou dizendo: se me haveis julgado como sendo fiel ao Senhor, entrai em minha casa e habitai lá [...]” (*At* 16:15)¹¹⁴⁸.

Esta mulher era dotada de uma capacidade extraordinária de administração. Lúdia era uma das mulheres mais bem sucedidas e influentes de Filipos. De acordo com a ênfase que a *Bíblia* dá a ela, no que diz respeito às suas vendas, é possível que esta fosse a partir da cidade de Tiatira (*At* 16:14), a encarregada de distribuição de púrpura daquela região. Lúdia parou para ouvir as palavras do apóstolo Paulo, passou pelo processo do batismo e a *Bíblia* acrescenta que todas as pessoas da sua casa foram suas imitadoras (*At* 16:15). A partir da sua conversão ao cristianismo, Lúdia agora era uma anfitriã para os apóstolos, hospedando-os sempre que necessário em sua casa, a qual possivelmente se tornara também um local de reunião para a comunidade cristã. Lúdia, além de ser uma mulher de negócios, também se tornara uma líder espiritual ao lado do apóstolo Paulo.

Talvez ela fosse uma daquelas mulheres a quem este versículo se refere: “E rogo-te [...] ajuda aquelas mulheres que trabalharam comigo no Evangelho [...]” (*Fp* 4:3). Sendo assim, ela usava esta vantagem para disseminar o Evangelho às pessoas. Lúdia torna-se protagonista de uma fé solidária com pessoas que correm o risco de sofrer represálias de poderes políticos por causa de práticas subversivas, como aconteceu com os próprios apóstolos missionários Paulo e Silas, em Filipos. Lúdia baseia sua práxis solidária e perigosa com o argumento de sua fidelidade a Jesus: é ela quem visualiza o que significa não ser possível servir a dois senhores. Sob esse sinal, Lúdia transgride as ordens de controlo político romano que, por meio da tortura, podiam levar à morte os que se colocam em movimento por causa do Cristo¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁷ Reimer 2010: 50.

¹¹⁴⁸ Blvd 2006: 87-88.

¹¹⁴⁹ Reimer 2010: 50-51.

4.7.2 Priscila

Na sua segunda viagem missionária, Paulo deixou a cidade de Atenas e foi para Corinto, provavelmente em 52 A.D. Com as ferramentas de sua profissão na mão, ele procurou nessa cidade grega o recanto na ágora onde se faziam tendas. Juntou-se às outras pessoas da mesma profissão e descobriu um casal judeu “Priscila e Áquila, seus correligionários romanizados, naturais da Ásia Menor, e que saíram de Roma no tempo de Cláudio e ali voltaram no tempo de Nero”¹¹⁵⁰, eles haviam sido expulsos de Roma pelo decreto do imperador Cláudio. Em 50 ou 51 A.D., Priscila e Áquila “exilaram-se na Grécia, em Corinto”¹¹⁵¹, para exercer sua profissão de artesãos de tendas¹¹⁵². Entretanto, aos sábados, Paulo ia à sinagoga convencer tanto judeus como gregos a acreditarem no Cristo morto e ressuscitado:

Depois disso, retirou-se Paulo de Atenas e foi para Corinto. Encontrou ali um judeu chamado Áquila, originário do Ponto, recentemente chegado da Itália com sua mulher Priscila, por Cláudio haver decretado que todos os judeus se retirassem de Roma. Foi ter com eles e, por ser do mesmo ofício, ficou em sua casa e pôs-se a trabalhar. Eram tendeiros de profissão. Entretanto, dissertava na sinagoga todos os sábados e tentava convencer os judeus e os gregos (*At* 18: 1-4).

Talvez Priscila e Áquila tenham se convertido em Corinto devido à convivência com o apóstolo Paulo, ou talvez este casal tenha vindo de Roma já convertido ao cristianismo. Não se sabe ao certo, mas, o que se sabe, é que Priscila e Áquila participaram dezoito meses juntamente com outras pessoas de um estudo ministrado pelo apóstolo Paulo (*At* 18:11), também tiveram uma experiência prática supervisionada no magistério da Palavra de Deus. É interessante notar que Paulo não fazia nenhuma crítica sobre a atividade de Priscila na fábrica de tendas, nem se escandalizou, quando ela juntamente com Áquila instruía o grande orador, Apolo, nas coisas de Deus. Paulo aceitou esse fato como algo normal (*At* 18:26)¹¹⁵³.

Priscila era considerada pelo apóstolo Paulo em pé de igualdade com o seu marido Áquila, tanto no seu ofício secular como no conhecimento e no serviço cristão. Ao lado de seu trabalho de manufatura, também manuseia bem a arte de ensinar acuradamente sobre o “caminho de Deus” (*At* 18.26)¹¹⁵⁴. Priscila teve uma participação vital no ensino às igrejas,

¹¹⁵⁰ Rodrigues 2012: 39,76.

¹¹⁵¹ Rodrigues 2006: 18.

¹¹⁵² Lachler 1987: 162.

¹¹⁵³ Lachler 1987: 163-167.

¹¹⁵⁴ Reimer 2010: 51.

inclusive na preparação intelectual do eloqüente Apolo, com grande conhecimento nas Escrituras (At 18: 24-28). “E começou a falar, desassombradamente na sinagoga. Como Priscila e Áquila o ouvissem falar, tomaram-no consigo e expuseram-lhe com mais precisão a via de Deus” (At 18:26). O apóstolo Paulo olhava para o fato da participação de Priscila nos ensinamentos da palavra de Deus, como algo muito natural. No final da *Epístola aos Romanos*, Paulo coloca a mulher e o marido em igualdade¹¹⁵⁵:

Saudai Prisca e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus, os quais arriscaram a própria cabeça pela minha vida; e não sou só eu que lhes estou agradecido, mas também todas as Igrejas dos gentios; saudai igualmente a Igreja que se reúne em sua casa (Rm 16: 3-5).

Priscila transgride a mentalidade da época, de que as mulheres não podiam ensinar, muito menos na sinagoga. Ela ensina publicamente e com muita precisão a palavra de Deus¹¹⁵⁶.

4.7.3 Febe

Uma mulher bem conhecida, que tinha um ministério na igreja em Cêncreas, cidade portuária a alguns quilômetros a leste de Corinto. Paulo a chama de “irmã” (ἀδελφήν) e “serva” (διάκονον), e usa o mesmo termo do qual deriva a palavra “diaconisa” (Rm 16:1).

Não está claro se é uma alusão a uma função específica (Fl 1:1; Tm 3: 8-12), ou uma designação mais ampla para descrever alguém que estava envolvida efetivamente no trabalho da igreja local (Ef 3:7; Cl 1:7). De qualquer maneira, é certo que Paulo tinha alta consideração pelo trabalho de Febe. Sabe-se com certeza que existia uma ordem de diaconisas no século II d.C., mas a única referência possível no Novo Testamento para tal posição é em *1 Timóteo* 3: 11. O apóstolo pede às irmãs e aos irmãos na fé, de Roma, que Febe seja auxiliada de todas as maneiras possíveis. Evidentemente, ela tinha um trabalho específico a desempenhar ali e a igreja deveria dar-lhe toda a ajuda necessária¹¹⁵⁷.

Contudo, a partir de um contexto cultural da época, pode-se perceber em que os *thiasoi* que se reuniam nas cidades gregas e os *collegia*, nas cidades romanas, lembravam as comunidades cristãs de diversas maneiras significativas. Todos eles cultuavam algum deus e

¹¹⁵⁵ Alexandre 1994: 529.

¹¹⁵⁶ Reimer 2010: 51.

¹¹⁵⁷ Gardner 1995: 215.

se reuniam sob a protecção de alguma divindade. Todas as sociedades profissionais, sociais e funerárias adoravam uma divindade patronal, à qual eram feitos sacrifícios, como a cerimônia central na reunião regular (que era geralmente mensal). A maioria dessas sociedades dependia da generosidade de um ou de vários patronos, para suplementar as contribuições mais modestas de membros comuns. Esperava-se que esses patronos fornecessem banquetes mais elaborados ou que pagassem pela construção de um novo templo. Em Corinto, Estêvão parece ter sido um patrono como este (*1 Co* 16: 15-18); e, nas proximidades de Cêncreas, Febe é identificada como *diakonos* e *prostatis* (*Rm* 16:1-2). O segundo termo, provavelmente, denota uma mulher que trabalha de forma semelhante a uma patrona de alguma sociedade¹¹⁵⁸.

Por esta razão, em *Romanos* 16:1-2, a comunidade a que Paulo se está dirigindo deveria ajudá-la “em qualquer coisa que ela necessitar de vós”. A oração relativa e de caráter geral sugere que algo, além de apenas assuntos congregacionais, esteja envolvido. De qualquer maneira, a declaração poderia ser entendida como uma recomendação para apoiar Febe em seu negócio “secular”. Este apoio retribuiria o serviço prestado por Febe a Paulo e aos outros(as) irmãos(ãs). Portanto, seu serviço também consistia de coisas “terrenas”¹¹⁵⁹.

Ligada à sua comunidade, Febe aparece também como uma itinerante, assegurando as ligações de igreja a igreja. O elogio que Paulo lhe faz como *prostátis*, na proteção material e espiritual, bem como o seu lugar na enumeração, antes da saudação a Priscila e Áquila, mostra a sua importância¹¹⁶⁰. “Eusébio diz que ela supervisionava duas igrejas e viajava extensivamente em seu ministério”¹¹⁶¹.

“Quando Febe se mudou para Roma, Paulo a recomendou às pessoas crentes daquela cidade; porque ela também havia assistido a muitas pessoas, quer isto dizer que ela havia socorrido a muitos estrangeiros em suas necessidades¹¹⁶²” (*Rm* 16: 1-2). Somos confrontados com uma mulher independente e rica, cuja influência na igreja era, certamente, a de um líder¹¹⁶³.

¹¹⁵⁸ Stanbaugh & Balch, *The New Testament in Its Social Environment*, Westminster, p. 140 *apud* Richards 2012: 320.

¹¹⁵⁹ Sarkika, Gerd Theissen. *the Social Setting of Pauline Christianity*, Fortress, p. 88 *apud* Richards 2012: 320.

¹¹⁶⁰ Alexandre 1994: 529-530.

¹¹⁶¹ Gardner 1995: 215.

¹¹⁶² Davis 2002: 223.

¹¹⁶³ Murphy-O'Connor, Militello, & Rigato 2009: 15.

4.7.4 Júnia

Júnia Trata-se de um nome puramente latino, feminino de “Iunius”, da “gens Iunia”. Ela foi chamada de apóstola: “saudai a Andronico e a Júnia [...] os quais se distinguiram entre os apóstolo, e que me precederam na fé em Cristo” (*Rm* 16:7). Júnia deve ter sido enviada por alguém. Só pode ter sido pelo Senhor ressuscitado (*1 Co* 15:7), porque ela já era cristã antes de Paulo se ter convertido (*1 Co* 15:8). Assim, um dos pioneiros da missão da igreja era mulher e esposa, designada por Cristo, que sobreviveu às perseguições e à prisão, ao proclamar o Evangelho, tal como Paulo (*2 Co* 11:23)¹¹⁶⁴.

A palavra grega *hos* (ὅς), que nesse texto aparece em sua forma plural *hoi* (οἱ) e unida ao pronome indefinido *tines* (τινές), formando o vocábulo misto *hoitines* (οἱτινές), traduzido como “os quais”, inclui os gêneros masculino e feminino. Assim sendo, quando Paulo diz: “os quais se distinguiram entre os apóstolos”, ele está incluindo Andronico e Júnia. Andronico e Júnia eram judeus, amigos do apóstolo Paulo, com quem estiveram presos em Éfeso, por causa da pregação do Evangelho de Cristo (*2 Co* 11:23). O nome “Júnia”, cuja desinência de feminino, o original grego indica nome próprio feminino, tem gerado algumas dificuldades, no sentido de aceitar a figura como parte do grupo apostólico. Entretanto, o apóstolo Paulo, que a exemplo de Jesus, também aceitou as mulheres para o serviço cristão, afirma que Andronico e sua esposa eram pessoas exemplares e gozavam de grande admiração por parte “dos apóstolos”. É possível, que Andronico e Júnia estiveram entre os “quinhentos irmãos” que viram o Senhor ressuscitado (*1 Co* 15:6). Portanto, exerciam o “ministério apostólico” como missionários itinerantes, ainda que não fizessem parte oficial do seletivo grupo dos Doze (*At* 14: 4-14; *1 Co* 12: 28; *Ef* 4: 11; *1 Ts* 2: 6-7)¹¹⁶⁵.

4.7.5 Tecla

No capítulo 84 dos *Atos de Paulo*, se encontra a história de Tecla, uma das mais interessantes histórias da antiga literatura apócrifa. Quando Paulo passa por Icônio e ali prega em praça pública, uma jovem de boa família, chamada Tecla¹¹⁶⁶, ouvindo da janela da sua

¹¹⁶⁴ Murphy-O'Connor, Militello, & Rigato 2009: 17.

¹¹⁶⁵ James 2007: 375.

¹¹⁶⁶ Hoornaert 2016: 114.

casa a Boa-Nova proferida por Paulo¹¹⁶⁷, ficou fascinada. Ao longo de três dias e três noites, Tecla não saiu da janela, nem para comer nem para beber. Ela teve os olhos arregalados como se estivesse vendo um lindo espetáculo e ficou totalmente absorvida pela voz do estrangeiro que estava falando de coisas sedutoras. A mãe a chamou, a empregada insistiu, mas não adiantou. Finalmente, depois de três dias em que Tecla não comia – nem saía da janela –, a mãe Teóclia ficou vivamente preocupada com a saúde da filha e chamou o noivo Tamíris. Mas tampouco adiantou¹¹⁶⁸. Este queixou-se de Paulo ao prefeito. Levado à prisão foi visitado por Tecla, que consegue escapar da casa durante a noite, atitude transgressora das normas do bom comportamento feminino. A família dá-se conta do desaparecimento, surpreende-a junto a Paulo e informa o prefeito. No dia seguinte, Paulo é expulso da cidade e Tecla é condenada à fogueira. A pira é acesa no teatro, mas a chuva extingue o fogo e a jovem é salva. Por diversas vezes Tecla se viu em apuros. Fruto de um acaso, Tecla encontra-se novamente com Paulo e seguem juntos para a Antioquia¹¹⁶⁹.

Tecla decidiu largar tudo o que tinha – palácio, noivo, vida abastada¹¹⁷⁰ – e se pôs a caminho, atrás de Paulo¹¹⁷¹. Ela tornou-se missionária junto com o apóstolo, pregando o Evangelho do Reino e batizando as pessoas que aderiam a essa proposta¹¹⁷².

Como acima citado, Tecla enfrentou muitos perigos, passou por inúmeras aventuras, e sofreu torturas. Em uma dessas torturas, ela ganhou até a simpatia de uma leoa, que passou a ser sua adjuvante. As focas também não lhe fizeram nenhum mal. Tecla superou todos os obstáculos e sua história ganhou o mundo¹¹⁷³.

Entre alguns estudos, o de Dennis Macdonald¹¹⁷⁴, sustentado na idéia de que os textos têm origem em tradições orais, narrados por mulheres, considera que os *Actos de Tecla* reflectem as circunstâncias históricas de algumas comunidades em que as mulheres se converteram ao cristianismo. Nesse sentido, as referências à actividade de Tecla comissionariam elementos históricos, como atestavam que as mulheres na era apostólica partilhavam o ofício dos apóstolos.

O argumento sustenta-se na consideração do autor, de que as restrições da administração da igreja somente para homens, nas epístolas a Timóteo e a Tito, não foram nem escritas por Paulo em 60, nem colecções pseudoepigráficas das suas palavras. O autor

¹¹⁶⁷ Reimer 2010: 49.

¹¹⁶⁸ Hoornaert 2016: 114-115.

¹¹⁶⁹ Teixeira 2012: 185.

¹¹⁷⁰ Reimer 2010: 49.

¹¹⁷¹ Hoornaert 2016: 115.

¹¹⁷² Reimer 2010: 49.

¹¹⁷³ Hoornaert 2016: 115.

¹¹⁷⁴ Macdonald 1983 *apud* Teixeira 2012: 191.

ênfatiza que esses textos tenham sido escritos no século II para contrariar a aceitação da liderança das mulheres, visível nas epístolas mais antigas de Paulo¹¹⁷⁵.

[...] Tecla se batiza¹¹⁷⁶. A actividade de missionação, autorizada pelo apóstolo Paulo e o auto-batismo atestariam, deste modo, de acordo com as interpretações historicistas da narrativa, que as mulheres nos tempos apostólicos partilhariam o ofício de ensinar, pregar e baptizar. E, nesse sentido, os esforços episcopais, feitos no século IV, para formalizar o cânone¹¹⁷⁷, representariam o culminar de um lento programa que excluiu todas as formas de revelação que não apoiassem a visão patriarcal e hierarquizada da sociedade e da igreja.

Tecla foi uma mulher diferente. Ela enfrentou muitos perigos, não se envolveu em um romance com Paulo, salvaguarda a sua virgindade. Uma mulher que passou por cima da barreira sexual, mostrou que homem e mulher podem andar juntos pelo mundo, animados pela mesma idéia, sem se unirem corporalmente. É provável que nunca tenha existido uma mulher chamada Tecla, mas isso não importa¹¹⁷⁸.

Relendo as cartas paulinas, no tocante às mulheres, traz à colação uma veemente discussão que se opõe ao pensamento sedimentado pela Igreja, durante séculos.

Por questões de preservação do poder, e manutenção da estabilidade do governo dos homens na liderança do povo, a cúpula que compunha o governo da Igreja optou por um discurso que apresenta as mulheres de forma desigual em relação aos homens e, essa desigualdade criou diversos problemas para as cartas escritas pelo apóstolo Paulo; pois que, os expoentes da época antiga até os nossos tempos, temiam a oferta de prestígio à mulher no meio da Igreja, uma das razões pelas quais eles optaram por manter uma ideia equivocada sobre o que Paulo disciplinava sobre as mulheres, quanto ao comportamento na igreja e na família.

Em contrapartida, de tudo que se disciplinou dentro das igrejas por vozes masculinas, o apóstolo Paulo, em nenhum momento, em suas cartas, teve como intenção menosprezar o papel da mulher, tanto na Igreja quanto na família. De sorte que, por vezes, quando aparecem em suas cartas comentários que limitam a atuação das mulheres, esses comentários delimitam-se, a princípio, a partir de pressupostos sociais e culturais. Muito embora, vale aqui frisar, que algumas falas atribuídas a Paulo, e que apresentam um estigma agudo em relação as mulheres, não estão datadas no período que cobre a atuação ministerial do apóstolo, uma vez que tais

¹¹⁷⁵ Boughton 1991: 369-370 *apud* Teixeira 2012: 191-192.

¹¹⁷⁶ Faria 2005: 74.

¹¹⁷⁷ Street 1999 *apud* Teixeira 2012: 193.

¹¹⁷⁸ Hoornaert 2016: 117.

informações estão datadas várias décadas após a sua morte¹¹⁷⁹. Assim sendo, nesse caso um ponto crítico em relação a tais atribuições feitas a Paulo, já que os seus escritos originais estão datados até o ano 66 d.C.,¹¹⁸⁰ lembrando que, o apóstolo esteve preso no mesmo período, durante o principado do imperador Nero¹¹⁸¹.

Tecla é um exemplo de fé, pois, ela enfrentou com firme decisão da vontade sucessivos sofrimentos para poder prosseguir, com paixão e prazer, sua vontade de colaborar com o apóstolo Paulo. A paixão pela missão a faz suportar os sofrimentos. Se, diante dos leões no circo, ela fica impassível, não é para se exhibir como “atleta de Cristo” e desprezar a morte, mas porque enfrentar perigos faz parte da missão¹¹⁸². Especialistas sugerem que histórias como a de Tecla foram criadas por mulheres para mulheres e circulavam oralmente entre elas antes de ser escritas e inseridas nos *Atos de Paulo*. É possível, mas nada podemos provar nem desaprovar¹¹⁸³.

4.8 Uma Crítica à Hermenêutica Patriarcal

No período do Novo Testamento, as mulheres judias não eram ativas na adoração do Templo ou nas sinagogas, mas em casa. As tradições haviam colocado as mulheres em um papel inferior, às vezes subservientes. Apesar de haver uma área restrita no templo o “Átrio das Mulheres”¹¹⁸⁴, não era de permissão que as mulheres entrassem no átrio interno. Como já citado anteriormente, não era permitido que as mulheres lessem e nem falassem no templo, nem tampouco nas sinagogas, restringido apenas ao local que lhes era peculiar nas reuniões:

Estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a Palavra. Devem ficar submissas, como diz a lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem o marido em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembleias (*I Co* 14: 34-35).

Assim sendo, a cúpula religiosa masculina, adepta da cultura patriarcal, proíbe as mulheres a falarem na igreja. Já se passaram quase dois mil anos desde que Jesus elevou as mulheres. Contudo, a tradição eclesiástica muitas vezes proíbe que as mulheres puguem ou

¹¹⁷⁹ Cf. Brown 2012: 837.

¹¹⁸⁰ *A Bíblia Anotada* 1994: 1523. Tradutor Carlos Oswaldo Cardoso Pinto.

¹¹⁸¹ *A Bíblia Anotada* 1994: 1523. Tradutor Carlos Oswaldo Cardoso Pinto.

¹¹⁸² Hoornaert 2016: 119.

¹¹⁸³ Crossan & Reed 2007: 119.

¹¹⁸⁴ Douglas 1995: 171.

ensinem. A base dos teólogos para esta restrição encontra-se em algumas instruções apostólicas, práticas dadas por Paulo, para remediar certos abusos de entre as mulheres recém liberadas (e na grande maioria incultas). A liberdade para as mulheres orarem e profetizarem em reuniões religiosas era tão nova, ao ponto de causar alguns problemas nas igrejas em que os judeus e os gentios se misturavam. Não era fácil para aqueles primeiros cristãos judeus aceitarem esta nova igualdade espiritual para as mulheres. A idéia de as mulheres participarem de uma cerimônia religiosa era remota ao ponto de ser um total sacrilégio. Os judeus que haviam se convertido a Cristo apegavam-se a antigos costumes¹¹⁸⁵.

As mulheres nesta época geralmente não eram instruídas e tinham a tendência para ostentar a sua nova liberdade como qualquer outro povo oprimido que é repentinamente emancipado. Elas sempre haviam sido mantidas no «Átrio das mulheres». Agora elas podiam entrar no local, ver e ouvir tudo. Esta era uma nova dimensão, mas a presença e palavreado delas era uma ofensa aos homens judeus, que já estavam ao ponto de explodir por esta nova liberdade que permitia que as mulheres entrassem na assembleia dos adoradores. Elas exigiam pedindo explicações a seus maridos, em plena reunião, sobre argumentações expostas no Templo. Todavia, há que recordar que esta agitação era a primeira expressão das primeiras mulheres emancipadas na era cristã. O fato de as mulheres participarem das reuniões, e de ouvirem e verem tudo pela primeira vez, foi uma experiência avassaladora. Elas não haviam aprendido a se conter e, assim sendo, expressavam inadvertidamente todo e qualquer pensamento ou sentimento¹¹⁸⁶.

Certamente, o apóstolo Paulo estava atuando em uma tentativa de estabelecimento de dignidade e ordem nesta nova vida de liberdade cristã. Sendo assim, nota-se que este é um contexto específico, em que o apóstolo deu o seu parecer em relação ao comportamento da mulher em uma reunião dentro da Igreja.

Em qualquer discussão sobre os regulamentos paulinos atinentes às mulheres, convém lembrar que as mulheres eram tidas em bem baixa conta na estimativa dos homens judeus. Se um escravo do sexo masculino podia ler as Escrituras na sinagoga, uma mulher judia não tinha permissão para tanto. Na realidade, os rabinos afirmavam: “É preferível queimar a lei que ensiná-la a uma mulher!”¹¹⁸⁷

Analisando a mensagem usada para silenciar as mulheres, com registro em (*1Co* 14: 34-35), extrai-se uma compreensão de que, se o apóstolo Paulo tivesse a intenção de isto ser

¹¹⁸⁵ Blvd 2006: 92.

¹¹⁸⁶ Blvd 2006: 93.

¹¹⁸⁷ Champlin 2002d: 230.

uma imposição absoluta contra qualquer mulher, abrindo a sua boca ou usando a sua voz de qualquer maneira num culto na igreja, isto seria uma óbvia contradição das instruções que ele havia dado em alguns capítulos anteriores a esse. No capítulo 11 desta mesma epístola, Paulo deu claras instruções sobre a maneira e a posição em que as mulheres (e os homens) deveriam orar e profetizar. Após estas claras instruções referentes a participação das mulheres no culto da igreja, será que Paulo se contradiz, revoga estas instruções e sela a boca de todas as mulheres em um estatuto de pobres mudas na Igreja? Não nos parece. Isso não faz, quanto a nós, absolutamente nenhum sentido¹¹⁸⁸.

Apenas três são as palavras explicativas do passo acima. Estas três palavras são: mulheres, falar e diz.

- a. Mulheres. O substantivo “mulheres” neste passo é a palavra grega *gynaikes* (γυναῖκες) que significa uma mulher adulta, uma esposa¹¹⁸⁹. Estas instruções são específicas para as esposas, portanto, para a mulher não casada, a virgem e a viúva a regra não se aplica mas, Paulo as instrui dizendo que elas cuidem das coisas do Senhor (*1 Co* 7:34).
- b. Falar. O verbo “falar” é a palavra grega *lalein* (λαλεῖν), que significa “uma arenga prolongada ou casual; gabar-se ou bradar (a alguém do outro lado da sala, por exemplo) sem um decoro ou respeito apropriado para com os outros”¹¹⁹⁰.
- c. Diz. Em contraste com o verbo *lalein* (λαλεῖν), o verbo “dizer” é a tradução do grego *lego* (λέγω), que significa “escolher”, “reunir”, “dizer”, “contar”, “narrar”¹¹⁹¹, “dar expressão”, “declarar”, “proclamar”¹¹⁹², “dispor (uma idéia ou doutrina) em palavras que geralmente são de um discurso sistemático ou estabelecido” (“[...] como também diz a lei”)¹¹⁹³.
- d. Numa outra carta, provavelmente escrita por um discípulo de Paulo ou um comentador simpatizante da herança paulina¹¹⁹⁴, para complementar os planos implícitos do Mestre¹¹⁹⁵ várias décadas depois da morte do apóstolo¹¹⁹⁶, lê-se: «Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela se conserve, pois, em silêncio» (*ITm.* 2:12). A palavra “ensinar” é o ponto crucial para

¹¹⁸⁸ Blvd 2006: 94.

¹¹⁸⁹ Gingrich & Danker 2007: 49.

¹¹⁹⁰ Blvd 2006: 94.

¹¹⁹¹ Rusconi 2003: 284.

¹¹⁹² Gingrich & Danker 2007: 125.

¹¹⁹³ Blvd 2006: 94.

¹¹⁹⁴ Brown 2012: 837.

¹¹⁹⁵ Brown 2012: 864.

¹¹⁹⁶ Brown 2012: 837.

compreendermos este passo, não pouco problemático, “se não houver uma fiel interpretação dentro de uma exegese bíblica, a igreja estaria degradando seus membros do sexo feminino”¹¹⁹⁷. A palavra grega é *didáskein* (διδάσκειν), que significa “instruir ou ensinar doutrina”¹¹⁹⁸. As mulheres não deveriam estabelecer doutrinas. Esta era uma função desempenhada pelos apóstolos¹¹⁹⁹. Com vistas nisto, pode-se considerar o que está escrito na narrativa de *Atos dos apóstolos*: “Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão, e às orações” (*At* 2:42). Eram os apóstolos quem determinavam o modelo doutrinário às mulheres que exerciam a função do ensino. Muito embora, por várias vezes, alguns apóstolos, tenham disseminado doutrinas contrárias, levantando dúvidas sobre a fé dentro das igrejas (*2 Tm* 2:17-18). Vejamos a seguir:

e. “A palavra deles é como uma gangrena que corrói, entre os quais se acham Himeneu e Fileto. Eles se desviaram da verdade, dizendo que a ressurreição já se realizou; estão pervertendo a fé de vários” (*2 Tm* 2:17-18). Estes se distanciaram dos ensinamentos dos apóstolos e por isso foram amaldiçoados e condenados. Uma profetisa da igreja de Tiátira também praticou este mesmo ato: “Reprovo-te, contudo, pois deixas em paz Jezabel, esta mulher que se firma profetisa: ela ensina e seduz meus servos a se prostituírem, comendo das carnes sacrificadas aos ídolos” (*Ap* 2:20). A igreja de Tiátira foi chamada a atenção por permitir esta dissensão aos ensinamentos dos apóstolos.

f. Depois destas explicações, veremos uma versão ampliada deste passo problemático: “Não permito, porém, que uma mulher ensine uma doutrina contrária à estabelecida pelos apóstolos, usurpando assim uma autoridade sobre eles; mas que permaneçam imperturbadas” (*1Tm* 2: 11-12)¹²⁰⁰.

g. Também foi escrita uma epístola a *Tito* dando-lhe instruções acerca das mulheres como mestras nos ensinamentos da Palavra de Deus. “Semelhantemente, ensina às mulheres maduras às mais jovens [...]” (*Tt* 2:3-5)¹²⁰¹. Dessa forma, estarão as mulheres maduras como mestras no ensino.

¹¹⁹⁷ Champlin 2002e: 304.

¹¹⁹⁸ Rusconi 2003: 130.

¹¹⁹⁹ Blvd 2006: 96.

¹²⁰⁰ Blvd 2006: 96.

¹²⁰¹ Cf. James 2007.

h. É importante frisar que a palavra “ensinar” usada nestas instruções às mulheres é a mesma palavra grega, *didaktikos* (διδακτικός) – “apto para o ensino”¹²⁰², “capaz de”, idôneo para ensinar”¹²⁰³ –, usada nas pormenorizadas qualificações para bispo ou presbítero (*1Tm* 3:2; *2 Tm* 2:24), o qual precisa de ser apto para ensinar ou *didaktikos*¹²⁰⁴. Sendo assim, não há objeção ao ato das mulheres ensinarem, desde que seus ensinamentos não sejam contrários aos ensinamentos dos Apóstolos.

4.9 As antinomias: Herodíade e Salomé

Salomé é uma personagem retratada, no *Evangelho de Mateus*, capítulo 14 e no *Evangelho de Marcos*, capítulo 6. Ela encanta Herodes por meio de sua dança sensual, e ele, por sua vez, promete dar-lhe o que ela quiser. Influenciada por sua mãe, Herodíade, Salomé pede a cabeça de João Batista. Aborrecido, e não podendo recusar seu pedido devido à presença dos que estavam em sua mesa, Herodes atende o pedido. Salomé recebe a cabeça de João Batista e mostra-a a sua mãe. Em seguida, os discípulos de João Batista aparecem, levam seu corpo e o enterram¹²⁰⁵.

Herodes, com efeito, havia mandado prender João. E o mandara prender, acorrentar e lançar no cárcere, por causa de Herodíade, a mulher de seu irmão Filipe, pois João lhe dizia: “Não te é permitido tê-la por mulher”. Queria matá-lo, mas tinha medo da multidão, porque esta o considerava um profeta. Ora por ocasião do aniversário de Herodes, a filha de Herodíade dançou ali e agradou a Herodes. Por essa razão prometeu, sob juramento, dar-lhe qualquer coisa que pedisse. Ela instruída, por sua mãe, disse: “Dá-me, aqui num prato, a cabeça de João Batista”. O rei se entristeceu. Entretanto, por causa do seu juramento e dos convivas presentes, ordenou que lha dessem. E mandou decapitar João no cárcere. A cabeça foi trazida num prato e entregou à moça, que a levou à sua mãe. Vieram então os discípulos de João, pegaram o seu corpo e o sepultraram (*Mt.* 14: 3-12a).

Sobre esta personagem bíblica, Salomé, a *Bíblia* não dispensa muitas informações. A dançarina sequer possui um nome no texto bíblico. Ela é descrita apenas como a “filha de Herodíade” (*Mc* 6:22); sua idade é desconhecida, assim como suas reações ou motivações frente à cabeça decepada de João Batista. Tudo o que ela fez foi oferecer a cabeça dele à sua

¹²⁰² Gingrich & Danker 2007: 56.

¹²⁰³ Rusconi 2003: 129.

¹²⁰⁴ Blvd 2006: 97.

¹²⁰⁵ Oliveira 2005: 100.

mãe (Mc 6:28), Herodíade, planejadora do crime (Mc 6:24). Convém aqui dizer que nos textos bíblicos, porém, o nome da princesa não é dito. Apenas se refere a filha de Herodíade. O nome dela é deduzido por comparação com os textos de Flávio Josefo¹²⁰⁶.

Champlin¹²⁰⁷ ressalta que Salomé rebaixou-se quando, no aniversário de Herodes Antipas, ela se colocou na posição de uma dançarina comum. Essa atitude quase não tinha precedente entre mulheres de categoria e responsabilidade. Ela degradou-se com uma dança sensual, que muito deleitou os convidados. Essa atitude já teria sido considerada imprópria para qualquer moça de categoria, mas, considerando-se que era bisneta de um sumo sacerdote, filha de uma princesa e enteada de um tetrarca¹²⁰⁸ o caso foi ainda mais ignominioso.

Nos versículos bíblicos, Salomé é mero apêndice de Herodíade, esta sim, a que premedita algo e utiliza os encantos da filha para seduzir Herodes. Em realidade, há por detrás dos dois relatos uma trama moral e política¹²⁰⁹.

No texto de *Mateus* 14:8 está escrito: “E instigada por sua mãe, disse: Dá-me aqui a cabeça de João Batista”. A palavra grega *probibastheisa* (προβιβασθείσα), aqui traduzida como «instigada», literalmente seria «levada a esse ponto», mostra que provavelmente a mãe de Salomé, insistindo com muitos argumentos, teria forçado a jovem a fazer algo contrário à inclinação dos impulsos humanos, especialmente, contra os impulsos femininos. E assim, com palavras insistentes e fortes, Herodíade obteve aquilo que havia muito almejava: a eliminação de João Batista, o inimigo que a provocava com sua severa pregação¹²¹⁰.

Herodíade é uma das personagens mais interessantes no relato bíblico. Como se vê, sua narrativa denuncia a história de uma mulher vingativa que, a partir da sua persuasão, conseguiu realizar o seu maior desejo no momento. Ela é uma figura destacada no Novo Testamento, em que está inserida uma cultura em que a mulher deveria obedecer e não executar ordens. Por outro lado, está o destaque de sua filha Salomé, que com sua dança e sensualidade ocupa apenas o lugar de veículo, para que a trama da sua mãe seja executada. É uma mesma história, em que duas mulheres, em parceria desempenham dois papéis totalmente opostos: a que manda, e a que obedece, conseguindo assim, executar uma conspiração.

¹²⁰⁶ Conforme Vieira (2010: 2), o nome “Salomé” foi outorgado pelo historiador Flávio Josefo, que teria delineado a história desta personagem histórica.

¹²⁰⁷ Champlin 2002a: 417.

¹²⁰⁸ Davis 2002: 229.

¹²⁰⁹ Gomes 2009: 67.

¹²¹⁰ Champlin 2002a: 418.

4.10 O mito de Deméter e Perséfone

Este tema está introduzido em meio às questões do Novo Testamento, pois, a representação de Herodiade e Salomé acima citadas são uma versão de outros dois pares de mãe /filha, a saber: Deméter e Perséfone como em título citado, e Clitemnestra e Electra as quais veremos no passo a seguir.

Este é um relato de um fato comum no nosso cotidiano atual e descreve a trama mítica de uma antiga história grega, que deu origem a um complexo ritualístico, iniciado no segundo milênio a.C. e praticado durante pelo menos 1500 anos, até mesmo após o advento do cristianismo. A mãe descrita no drama era Deméter, a deusa dos grãos, cujas dádivas eram essenciais à sobrevivência humana; a filha era a donzela Cora, raptada por Hades, o Senhor do Mundo subterrâneo. Cora retornou das partes baixas da terra como Perséfone, a “Rainha do Mundo dos Mortos”. O drama encenado e consagrado pelos “Mistérios Eleusinos” não representava apenas a felicidade do reencontro e a recuperação de uma mãe e filha após um trauma, mas, a visão transcendental da morte e do renascimento, simbolizada pela volta de Perséfone do mundo subterrâneo e sua transformação em Brimo, “Senhora dos Mistérios”, grávida de Brimos, o filho da luz concebido na escuridão¹²¹¹.

No início do mito, Cora, alegre e despreocupada, estava colhendo flores, quando ficou atraída por uma estranha flor (o narciso), sem saber que ela era consagrada a Zeus e Hades¹²¹². Quando ela se inclinou para aspirar o perfume da flor, a terra tremeu com grande estrondo¹²¹³. De repente, Hades apareceu em sua carruagem preta saindo das entranhas da terra e a pegou à força, levando-a para seu reino, a fim de fazê-la sua consorte, sem buscar o consentimento dela ou da mãe. Ninguém ouviu os gritos de Cora além de Hécate, da sua gruta, e de Hélio, que tinha presenciado o rapto. Deméter, desesperada e sem saber o que tinha acontecido com Cora, saiu do Olimpo e iniciou uma busca incessante por ela, auxiliada por Hécate e perguntando a todos sobre seu paradeiro¹²¹⁴.

No referido contexto, podemos tomar o seqüestro, não como apenas um rapto material, Cora sendo retirada de sua mãe, mas o rapto do desejo: a vontade da filha não é mais consoante ao desejo da mãe, ela busca outros locais, tendo outro destino. Quando a deusa acusa o irmão de tê-la seqüestrado é uma forma de acusá-lo pelas modificações ocorridas na

¹²¹¹ Faur 2016: 2.

¹²¹² Faur 2016: 2.

¹²¹³ Pouzadoux 2001: 28.

¹²¹⁴ Faur 2016: 2-3.

própria filha, para não se deparar com esta “nova” filha (desejante), a deusa atribui a responsabilidade do ocorrido ao irmão¹²¹⁵.

Assim, Deméter é a provedora, uma mãe que necessita de uma filha dependente de seus cuidados. Entretanto, o crescimento, envelhecimento, não é uma característica apenas dos mortais, os deuses também podem sofrer deste mesmo processo. Quando Perséfone cresceu, e começou a tornar-se uma mulher, a deusa da colheita não percebe que sua “menina”, já não necessitava mais de seus cuidados, sendo agora uma mulher capaz de despertar o desejo de um homem (ou de um deus)¹²¹⁶.

Entristecida e furiosa por não achar sua amada filha, Deméter retirou suas dádivas e bênçãos da humanidade, o que levou à aridez da terra, à seca e à fome. Preocupado com a carestia das coisas entre os humanos, os quais pararam de fazer seus sacrifícios e oferendas aos deuses, Zeus enviou Hélio para convencer Deméter a parar de chorar e se lamentar, aceitar Hades por ser um poderoso e rico genro (além de ser seu irmão), permitir à filha se tornar mulher e não mais mantê-la dependente de si¹²¹⁷.

Apesar desta intimação, Deméter não aceitou ser coagida; pelo contrário, ficou enraivecida com a convivência de Zeus, pai de Cora, com o rapto, e continuou a busca, mantendo-se firme na sua recusa de devolver a vida à terra. Disfarçada em uma mulher idosa e após uma longa peregrinação, Deméter foi parar na cidade de Elêusis, na corte real, onde, após alguns contratemplos, revelou a sua condição divina. Ensinou os segredos da agricultura e deu ao povo a dádiva dos grãos, aconselhando a construção de um templo em Sua homenagem, para que nele fossem celebrados os Seus Mistérios¹²¹⁸.

Zeus acabou cedendo perante a dor de Deméter e as preces dos seres humanos e enviou Hermes para trazer Cora – agora transformada em Perséfone – de volta para a sua mãe. O encontro das duas deusas é o ponto alto do mito, chamado *heuresis*, assinalando o fim do sofrimento, o triunfo de Deméter em resgatar sua filha e a volta da abundância para a terra. Porém, antes de ela partir, Hades deu-lhe (ou a obrigou) para comer algumas sementes de romã, considerada a “fruta dos mortos”, além de ser um símbolo da fertilidade, fato que selou a sua união e a obrigou voltar anualmente para o mundo subterrâneo. Lá ela passou um terço do ano como consorte de Hades e “Rainha dos Mortos”, os restantes dois terços acompanhando sua mãe no mundo superior, como deusas da vegetação. O mito do rapto de Perséfone e do desespero de Deméter representa o esforço coletivo de uma antiga cultura para

¹²¹⁵ Lopes Júnior & Carneiro 2011: 2.

¹²¹⁶ Lopes Júnior & Carneiro 2011: 2.

¹²¹⁷ Faur 2016: 3.

¹²¹⁸ Faur 2016: 3.

enfrentar, mitigar e transcender o medo e o dilema humano perante a inexorabilidade da morte¹²¹⁹.

A ênfase deste mito está no poder transformador do Feminino, e na relação positiva entre mãe e filha. A deusa prevalece neste drama, como mãe que resgata a filha dos braços do invasor e do reino da morte; Perséfone transforma o usurpador, absorvendo na sua matriz o elemento masculino, gestando, transformando sua energia e dando à luz o filho, com uma nova forma de ser e agir¹²²⁰.

Demeter simboliza a experiência materna, não somente biológica, mas também sagrada e interior. É a mãe que nutre, protege, que tenta suprir as necessidades da cria. Perséfone também precisou enfrentar literalmente a decida às trevas para atingir o processo de individuação. Foi Hades que a permitiu que se tornasse uma mulher forte e independente e, inclusive, possibilitou que ela assumisse a posição de Rainha do Mundo Subterrâneo, governando os espíritos dos mortos ao lado dele. Hades representa o término do ciclo da vida e, portanto, o início de uma nova etapa. Se Perséfone não tivesse sido raptada por Hades, talvez nunca pudesse passar pelo processo de transformação e fosse eternamente infantilizada pela mãe e dependente dela.¹²²¹

4.11 Electra e Clitemnestra

Como afirmado no passo anterior, este tema grego foi inserido em meio aos assuntos do Novo Testamento pelo fato da história de Herodíade e Salomé ser uma versão do mito de dois pares de mãe/filha: Deméter e Perséfone, Clitemnestra e Electra.

A personagem de Electra encontra-se presente em um mito que foi versado pelos três maiores tragediógrafos do século áureo do teatro ateniense. Nas *Electras* de Sófocles e de Eurípides e nas *Coéforas* de Ésquilo¹²²². No mito de Electra, os três poetas trágicos gregos encontraram uma matéria-prima suficientemente proteica para construir uma visão trágica de uma história de vingança familiar¹²²³.

¹²¹⁹ Faur 2016: 3.

¹²²⁰ Faur 2016: 3-4.

¹²²¹ Antunes 2008: 28, 30, 32.

¹²²² Brasete 2005: 85.

¹²²³ Brasete 2005: 85.

Em todas as peças esta personagem é motivada por um sentimento de vingança pela morte de seu pai, Agamémnon, provocada por Clitemnestra¹²²⁴. No caso das tragédias gregas, a razão para este assassinato deve-se ao facto de Agamémnon antes de partir para guerra de Tróia oferecer em sacrifício a sua filha Ifigénia. Apenas dessa maneira o vento voltaria a soprar e a Grécia poderia partir para sua missão honrosa¹²²⁵.

Ao longo das peças, verifica-se sempre que a personagem de Electra é obcecada por vingar a morte do pai, embora este tenha praticado um acto horrendo ao sacrificar a sua filha Ifigénia¹²²⁶. Electra nomeia uma moça ferida e atormentada por um passado e que deseja, acima de tudo, aplacar a sua fúria com vingança¹²²⁷. Ela, padecia inconformada e revoltada com a morte do pai. Passados os anos, Orestes já adulto, volta a Argos, reconhece a irmã, Electra, e ambos tramam e executam a mãe e o padrasto, como vingança por estes terem assassinado seu pai¹²²⁸.

A história que envolve Clitemnestra e a sua família está marcada pelo elevado grau de tragicidade. O destino de Agamémnon foi traçado, sendo Clitemnestra atingida inexoravelmente por toda a hereditária desgraça, bem como os seus filhos¹²²⁹.

Desta forma, percebe-se neste episódio um sentimento de vingança justificada, que prevaleceu em meio a esta família. “O sacrifício de Ifigénia justifica o assassinato de Agamémnon, de modo que uma morte é paga com outra. Da mesma maneira, justificar-se-á a morte de Clitemnestra como paga pela morte do rei”¹²³⁰.

4.12 As mulheres em São Jerônimo

São Jerônimo era um mestre da língua latina, um homem notável e dotado intelectualmente. Muito conhecido, incansável viajante, presbítero e monge, polígrafo, biógrafo, hagiógrafo, estudioso e tradutor da *Bíblia*, autor de comentários exegéticos, de uma extensa epistolografia e polemista determinado, foi um extraordinário intérprete do momento social, religioso e político em que viveu¹²³¹. Pelo seu carácter, formação e capacidade de observação, a que não é alheio o facto de ser o homem certo no momento certo, São Jerónimo

¹²²⁴ Pinto & Sarmiento Pantoja 2015: 226.

¹²²⁵ Pereira 2013: 25.

¹²²⁶ Torresini 2005: 41.

¹²²⁷ Maciel 2015: 73

¹²²⁸ Ribeiro 2012: 3.

¹²²⁹ Pinheiro 2015: 32.

¹²³⁰ Sóf. *El.* vv. 577-81; Eur. *El.* vv. 1094-3 *apud* Sacconi 2012: 21.

¹²³¹ Dias 2015: 112-113.

converteu-se em observador privilegiado dos efeitos das dramáticas mudanças atravessadas pela sociedade e pelo espaço público romanos no séc. IV¹²³².

Curtius ressalta que Jerônimo foi o grande representante do humanismo eclesiástico, valendo-se de um sistema de concordâncias ou correspondências literárias que, embora não tenham sido formuladas por ele, governam toda a sua obra¹²³³. O polígrafo de Estridônia nasceu na fronteira entre a Dalmácia e a Panónia, num território que hoje corresponde à Croácia. Teve uma vida longa e movimentada (347-420). Nasceu já numa família cristã abonada, mas não aristocrata. Aos 19 anos, recebeu o batismo, o que era comum no tempo, e prosseguiu os seus estudos de retórica e de filosofia em Roma. Jerónimo aprendeu grego e viajou muito, mobilidade característica entre os cristãos romanos cultos da Antiguidade Tardia.

Em 373, fez-se discípulo de Evágrio do Ponto, este próximo de Orígenes de Alexandria. Em 375, afasta-se da capital e fixa-se no terrível deserto de Cálcis, aí vivendo de modo eremita até 379. É neste exílio voluntário que inicia a sua extensa correspondência epistolar. São Jerónimo parte depois para Constantinopla, onde priva com o mestre das letras gregas e cristãs: Gregório de Nazianzo, tendo-se aí mantido à margem do conflito entre cristianismo ortodoxo e o ariano, distância que conseguiu preservar. Apesar de ter intervindo noutras polémicas teológicas ao longo da sua vida, nem sempre é fácil buscar em Jerónimo uma especulação teológica que não se deixe contaminar pela discussão estritamente filológica e mesmo moral. Ele dedicou-se ao estudo dos textos bíblicos a partir de uma edição dos *Hexaplos* de Orígenes, nesses finais do séc. IV, então disponível em Constantinopla, e aí traduz para latim obras de Eusébio de Cesareia e de Orígenes. Ele iniciou então a sua aprendizagem do hebraico, que desenvolverá nos finais do séc. IV, já em Belém. Logo em 382, está em Roma, onde se torna secretário do papa S. Dâmaso (305-384), acompanhando-o nos trabalhos do Primeiro Concílio de Roma. É a pedido deste que empreende a reforma das traduções latinas da *Bíblia*, as versões da *Vetus Latina*, trabalho cujo resultado virá a ser conhecido no Ocidente latino da Idade Média como a *Vulgata Latina*¹²³⁴.

Durante o pontificado de Dâmaso, Jerónimo atinge uma posição e se torna também o orientador de um grupo de mulheres da nobreza romana dedicadas à vida ascética, ao qual pertencem Marcela, Paula e sua filha Júlia Eustóquia, suas principais discípulas: “no palácio que Marcela tinha em Aventino e com as consultas que ela fazia a Jerónimo sobre pontos difíceis da *Bíblia*; mais tarde já com a presença de outras mulheres, tem continuidade no

¹²³² Dias 2015: 110.

¹²³³ Curtius 1979: 472- 473.

¹²³⁴ Dias 2015: 111-112.

mesmo lugar e também no palácio de Paula”¹²³⁵. Após a morte de São Dâmaso, em 384, São Jerônimo abandonou Roma, permanecendo ainda um ano em Antioquia, após o que se fixará em Jerusalém, de onde viaja para Alexandria, recolhendo-se depois em Belém, rodeado por uma comunidade de ascetas cultos de origem aristocrática que lidera, sob patrocínio da sua amiga e interlocutora Paula. Aí continuará a sua obra literária, entre as exegeses, os comentários bíblicos e as polémicas teológicas, completando também o seu extenso *corpus* de mais de centena e meia de cartas, de temática e de destinatários variados. São Jerônimo morreu em 420, numa Belém perturbada pela violência entre pelagianos e católicos romanos, à beira da instabilidade maior das invasões bárbaras¹²³⁶.

As cartas de São Jerônimo perfazem hoje um total de 123, porém, há mais duas que só receberam o reconhecimento no século XIX: a missiva 18 a Presídio, a qual possivelmente foi escrita no ano 384, em Roma, e a epístola 27 ao bispo Aurélio, escrita por volta do final do século IV, descoberta em torno de 1975¹²³⁷. Sua coleção de epístolas é constituída por mais 29 missivas que fazem parte de um mesmo contexto, fazendo uma soma de 154 cartas¹²³⁸. Efectivamente, as cartas de São Jerônimo revelam-no particularmente próximo de uma elite cristã feminina. O tradutor da *Bíblia* é aliás conhecido pela importância do seu “séquito feminino”¹²³⁹. Jerônimo atuou como um construtor de uma concepção sobre o que seja uma mulher espiritualmente aceite e louvável¹²⁴⁰.

Essas missivas são de elevadíssima qualidade, e uma parte considerável do epistolário de Jerônimo é composta por exortações ao abandono do mundo e à exaltação da vida monástica e ascética. Por meio de uma produção rica e diversificada, endereçada a homens e a mulheres, dá-se particular realce à castidade feminina, de modo que, no Ocidente, Jerônimo surge, juntamente com Ambrósio, como o maior arauto da virgindade consagrada. Trata-se de uma opção de vida que havia sido encorajada pelo papa Dâmaso, e à qual, em 384, Jerônimo dedicou uma epístola parenética, que poderá mesmo ser considerada como um manifesto em defesa da castidade consagrada. Versa a *Ep.* 22 a Júlia Eustóquia, a jovem filha de Paula, que decidira consagrar-se a Deus. Mais para o fim da sua vida, Jerônimo haveria de retornar ao tema na *Ep.* 130, também esta endereçada a uma donzela aristocrática, Demetriadés, herdeira da poderosíssima *gens Anicia*¹²⁴¹.

¹²³⁵ Moreno 1986: 45;53.

¹²³⁶ Dias 2015: 112.

¹²³⁷ Cain 2009: 207.

¹²³⁸ Ver Bueno 1962.

¹²³⁹ *Ep.* 133,3 *apud* Furtado 2013: 1.

¹²⁴⁰ Leite 2017: 14.

¹²⁴¹ Citroni, Consolino, Labate, & Narducci 2006: 1147.

São Jerônimo ressaltava a importância de a família incentivar seus filhos e as suas filhas a caminharem seguindo as Sagradas Escrituras. Os conselhos de São Jerônimo são de nobreza admirável e constituem-se nos fundamentos da fé cristã. Como se percebe, São Jerônimo fazia votos de que através desses ensinamentos o caráter da criança fosse forjado com base nos princípios da Palavra de Deus. Às meninas, São Jerônimo incentivava dentro dos conselhos do apóstolo Paulo, dizendo: “[...] a mulher virgem se ocupa das coisas do Senhor para serem santas, tanto no corpo como no espírito” (1 Co 7: 34).

As obrigações da virgem consagrada incluíam a renúncia à vida social, os jejuns, a leitura dos textos sagrados, e ainda vigílias de pranto e oração. Com rigor semelhante, também se traça o programa educativo de uma donzela que os progenitores haviam destinado à consagração a Deus. Ela deveria viver sob o permanente controle de sua mãe, não poderia tomar parte em banquetes de família para não ver alimentos que lhe poderiam despertar o apetite, e, quanto às donzelas escolhidas para companheiras, não deveriam relacionar-se com pessoas do século. A companheira ideal é a virgem austera, de fé comprovada e bons costumes: “Prefira por sua companhia não a menina enfeitada e atraente (*compta et formosa*), que entoa um doce canto com voz cristalina, mas a que se revela sisuda, pálida, desleixada, e inclinada à tristeza”¹²⁴².

Na óptica de São Jerônimo a donzela deveria possuir o domínio próprio, o qual leva uma pessoa a abster-se totalmente das coisas mundanas, e das que apresentassem uma ameaça à vida santificada. São Jerônimo ensinava as suas discípulas a buscarem a Deus através da renúncia e da oração. É nessas circunstâncias que ele louva a sua discípula Paula por se vestir de luto, ter os olhos cheios de lágrimas, cantar apenas os salmos, ouvir o Evangelho e, principalmente, por manter-se na continência¹²⁴³.

A oração da virgem realiza-se, sobretudo, por meio da leitura e da meditação dos salmos. Será deste modo, que em virtude de uma mais forte proximidade a Cristo, ela conseguirá superar a atração natural pelos amores terrenos¹²⁴⁴. Jerônimo escreve para senhoras da alta aristocracia senatorial romana, a quem faz provavelmente exortações e aconselhamento. Em virtude do nível cultural que possuíam, Jerônimo permitiu-se estabelecer com elas um diálogo erudito e iniciá-las na compreensão da Sagrada Escritura, que pressupunha o domínio da língua hebraica, bem como, certa experiência de exegese. Não satisfeito com a valorização dos aspectos intelectuais, Jerônimo sugeriu-lhes também

¹²⁴² *Ep.* 107,9 in Citroni, Consolino, Labate, & Narducci 2006: 1147.

¹²⁴³ Sobre Paula y su ciclo, véase Ruether, en Ruether, ed., *Religion and Sexism*: 175-80; cita de la: 173 *apud* Anderson & Zinsser 1991: 98.

¹²⁴⁴ Citroni, Consolino, Labate, & Narducci 2006: 1148.

determinados comportamentos em que tinha em conta a condição social a que pertenciam. Habitadas que estavam a ter a primazia em sociedade, eram agora exortadas a primarem pela ascese, de modo a superarem por meio da virtude as damas virtuosas de igual condição. Escrevendo a algumas jovens damas que tinham enviuvado prematuramente, Jerônimo recorda-lhes o dever de não se voltarem a casar, dever esse que fora contraído não só para com Deus, mas também para com a sua própria tradição familiar, porquanto o modelo da antiga matrona romana preconizava que a mulher fosse *uniuira*, quer dizer, esposa de um só marido¹²⁴⁵. Matrona tem origem no seu homónimo latino, que por sua vez contém o vocábulo *mater*, que, como é fácil de conhecer, significa “mãe”. As matronas eram mulheres casadas e com filhos, respeitadas na sociedade romana pela sua sólida moralidade. O seu poder era doméstico. Não eram apesar disso, responsáveis pela educação dos filhos, uma tarefa reservada a tutores, mas mantinham uma influência importante na vida deles¹²⁴⁶.

Elas se dedicavam exclusivamente ao trabalho doméstico, cuidando do marido, dos filhos e aplicada ao fiar da lã. Essas mulheres eram envolvidas na formação de futuros cidadãos romanos, sim, sempre seguindo as orientações do marido e costumes tradicionais¹²⁴⁷. Este modelo de esposa se contextualiza com o arquétipo feminino cristão.

Inúmeros foram os conselhos para as ricas mulheres em adotar a vida ascética. A renúncia englobava não apenas os prazeres físicos, comer e beber, mas também renunciar às riquezas e ao luxo¹²⁴⁸. Esse estilo de vida é definido pelo estímulo concedido às senhoras que deveriam buscar uma transformação para as suas vidas, deixando para trás a velha mulher juntamente com os seus velhos costumes e, sobretudo, buscar viver primando por novos horizontes. São Jerônimo, por ser um homem espiritual e conhecedor das Sagradas Escrituras, oferece às mulheres viúvas, da alta sociedade de Roma, os conselhos deixados pelo apóstolo Paulo em *I Co* 7: 39-40, quando diz, que: “[...] Se o marido morrer, estará livre para esposar quem ela quiser, no Senhor apenas. Todavia, será mais feliz, a meu ver, se ficar como está [...]”.

As cartas de São Jerônimo tiveram grande interferência na espiritualidade de muitas mulheres. Estas cartas são verdadeiros tratados universais, fortemente marcados pela referência às Escrituras Sagradas. Nestas missivas, percebe-se o afeto e a amizade que São Jerônimo tinha para com as mulheres. Foram muitas as cartas escritas por ele e para várias mulheres. A seguir iremos nos ater apenas a algumas delas.

¹²⁴⁵ Citroni, Consolino, Labate, & Narducci 2006: 1149.

¹²⁴⁶ Quevedo 2015: 50.

¹²⁴⁷ Panal 2015: 6-7.

¹²⁴⁸ Siqueira 2011: 99.

4.12.1 Carta a Marcela

Marcela foi uma nobre romana membro de uma das famílias mais importantes de Roma, os Marcelos. Após ficar viúva de um casamento que durou sete meses, entregou-se à vida casta, muito antes de Jerônimo a conhecer. Rejeitou casar-se novamente, mesmo diante de convites como de Nerácio, cônsul romano (328-358)¹²⁴⁹.

Jerônimo escreve a Marcela a carta classificada com o número 24, elaborada no outono do ano 384¹²⁵⁰. Ele elaborou essa carta para mostrar à matrona romana, Marcela, e demais religiosas cristãs, o exemplo da mulher viúva¹²⁵¹. Como já fora citado, Jerônimo em seus textos fez aconselhamentos às mulheres para que estas se preservassem virgens para que fossem consideradas “esposas de Cristo”.

Nada há de censurarmos de que em nossas cartas louvamos uns e repreendemos outros, pois quando advertimos os maus estamos corrigindo os demais e ao louvar os melhores despertamos o fervor dos bons para a prática das virtudes [...]. Contar-se-á brevemente a vida de nossa querida Asela [...]. Essa carta deve ser lida por moças jovens, a fim de que se formem conforme seus exemplos e tenham a vida dela exemplo de vida perfeita¹²⁵².

Ao discorrer nesta carta sobre Asela, Jerônimo usa meios retóricos para descrever a virgem destacada.

[...] foi abençoada no sonho por sua mãe antes de nascer; seu pai a viu virgem, entre sonhos, em uma copa de nítido cristal, mais puro que qualquer espelho; envolta ainda de roupas da infância, quando apenas passava de dez anos de idade, foi consagrada com honra da beatitude vindoura¹²⁵³.

Ao depararmos com esta citação, percebemos que Jerônimo personifica o gênero feminino da maneira em que várias mulheres da aristocracia romana eram idealizadas, inclusive por ele. As mulheres ricas que praticassem as virtudes ascéticas propostas pelo monge Jerônimo mereciam uma grande honra e louvor, pois conhecendo os prazeres do mundo melhor do que aquelas que têm poucos recursos, seria muito mais difícil a renunciar

¹²⁴⁹ Jones, Martindale, & Morris 1993: 542.

¹²⁵⁰ Arns 1993: 97.

¹²⁵¹ Coelho 2016: 92.

¹²⁵² Carta 24, 1 *apud* Coelho 2016: 92.

¹²⁵³ Carta 24, 2 *apud* Coelho 2016: 93.

tais prazeres¹²⁵⁴. Também nos parece que foram os pais de Asela que a incentivaram à uma vida religiosa. Sendo assim, ainda na sua meninice a consagraram como virgem:

[...] No começo que abraçou esta profissão vendeu escondido de seus pais seu colar de ouro [...]. Desta maneira, com o valor dessa preciosa jóia ela se vestiu de uma túnica escura, que jamais havia podido conseguir de sua mãe, e se consagrou repentinamente a Deus. [...] com esse seu vestido havia condenado o mundo¹²⁵⁵ [...]. Pois, como havia começado a dizer, sempre [Asela] se portou com tal modéstia e manteve-se tão oculta em secreto em seu aposento, que jamais se apresentou em público e nem sabia o que era falar com um homem e, o que é mais admirável, amava mais quando via uma irmã virgem. Trabalhava com suas mãos, sabendo que está escrito: quem não deseja trabalhar também não há de comer (2 *Tessalonicenses* 3:10). Falava com seu Esposo rezando ou cantando salmos, visitava apressadamente as memórias dos mártires sem ser vista, e, não obstante, a alegria que dava a sua profissão de fé, no que, sobretudo, se gozava era em que ninguém a conheceria. Todo ano praticava continuo jejum, permanecendo assim dois ou três dias seguidos; [...]. E com esse regime, coisa que pode parecer ao homem impossível, mas para Deus isso pode ser feito perfeitamente, chegou à idade de cinquenta anos sem saber o que era uma dor de estômago [...]¹²⁵⁶.

A ideia de renúncia em São Jerônimo foi sinalizada pelo desprezo do corpo, por considerá-lo o agente que aprisiona e suja a alma¹²⁵⁷. Por motivos como estes é que ele incentiva às mulheres a ter como exemplo Asela, a qual se resguardava de tudo que agradasse a sua carne. Para Jerônimo, ela era digna de ser imitada, por todo o gênero feminino, pois para ele essa figura se constituía na mulher ideal.

[...], nada mais alegre que sua severidade; nada mais severo que sua alegria. Nada mais triste que seu sorriso; nada mais risonho que sua tristeza. Seu rosto está de forma pálida, que, sendo indício de sua mortificação, não tem cheiro de ostentação. Seu falar é silencioso e seu silêncio é eloquente. Seu andar, nem precipitado nem tardio; seu porte, sempre o mesmo [...]. Somente ela tem merecido que em uma cidade de pompa, lascívia e prazeres, em que ser humilde é humilhação do ânimo; os bons a louvem, os maus não se atrevam a murmurar contra ela, as viúvas e as virgens a imitem, as casadas a reverenciem, as más a temam e até os sacerdotes a admirem¹²⁵⁸.

¹²⁵⁴ Sanchez 1986: 321.

¹²⁵⁵ *Carta 24, 3 apud* Coelho 2016: 93.

¹²⁵⁶ *Carta 24, 4 apud* Coelho 2016: 93.

¹²⁵⁷ Sanchez 1986: 315-316.

¹²⁵⁸ *Carta 24, 5 apud* Coelho 2016: 94.

4.12.2 Carta a Paula

Para Jerônimo a matrona romana Paula (347-404) e sua filha Eustóquia exemplificaram tudo o que as mulheres podiam conseguir em uma vida espiritual. Elas se converteram em modelos de comportamento para todas aquelas mulheres cristãs, de boa família que desejavam dedicar-se por completo à espiritualidade. No ano 380, Paula renunciou a uma vida de típica matrona romana rica e se uniu ao círculo de mulheres ascetas cristãs, que se haviam congregado ao lado da viúva Marcela. Paula havia enviuvado esse ano. Viúva de um senador romano, havia tido cinco filhos. Quando ela se uniu ao grupo de Marcela, este se reunia regularmente havia trinta anos. Estas ascetas de origem nobre permaneciam dentro dos muros, exceto para visitar os lugares de cultos ou as igrejas cristãs. Elas comiam muito pouco. Sua única leitura era as Escrituras: elas a estudavam com Jerônimo, enquanto foi secretário do papa de Roma¹²⁵⁹.

No ano 385, o sínodo de Roma enviou Jerônimo para o Egito, Belém e Jerusalém. Paula abandonou seus três filhos mais novos para viajar com ele. Apenas na companhia de sua filha Júlia Eustóquia, que também se havia dedicado a uma vida piedosa. Jerônimo elogiou a escolha de Paula, de uma vida cristã espiritual, e concluiu que mulheres de gerações posteriores a imitariam, pois, seu amor a Deus triunfou sobre o amor que tinha a seus filhos. Paula patrocinou a fundação de quatro comunidades: três femininas e uma masculina. Juntamente com outras mulheres, ela estudava as Escrituras e rezava regularmente ao longo do dia. Jerônimo elogiou os estudos de Paula, contando que ela tinha aprendido hebraico tão bem, que podia cantar os salmos sem sotaque latino¹²⁶⁰.

No dia 26 de janeiro de 404, Paula morreu. Ela estava doente havia alguns meses, os rigores da vida ascética haviam enfraquecido a grande dama romana. Com um pouco de ênfase, sem dúvida, Jerônimo sublinhava numa carta o quanto o seu modo de vida e o de sua filha haviam mudado¹²⁶¹:

Elas que não podiam suportar a lama das ruas, que eram carregadas pelas mãos dos eunucos e ficavam contrariadas com os solavancos de um solo desigual, elas a quem um vestido de seda parecia um fardo e o calor do sol uma fornalha, ei-las agora vestidas com um hábito pobre e triste; mais fortes do que eram outrora, elas preparam os lampiões, acendem o fogo, varrem o chão, descascam os legumes, jogam em punhados as ervas na panela fervente, preparam as mesas, apresentam as taças, distribuem a comida, vão

¹²⁵⁹ Anderson & Zinsser 1991: 98.

¹²⁶⁰ Anderson & Zinsser 1991: 98-99.

¹²⁶¹ Maraval 1998: 119.

e vêm sem parar. E, no entanto, o coro de virgens que as cerca é numeroso. Elas não poderiam lhes dar ordens para estes serviços? Elas se recusam a serem vencidas pelas virgens nos trabalhos do corpo, ao mesmo tempo em que já as passam na força da alma¹²⁶².

Durante a enfermidade de Paula, assíduo à sua cabeceira¹²⁶³, Jerônimo abandonou os seus trabalhos. A morte de Paula o deixou desamparado. Para ele, Paula era a companheira ideal, a mais venerada, a mais amada. Durante vários meses, ele se perdeu na tristeza, esforçando-se para cumprir as suas tarefas. Ele nunca teve uma boa saúde e também caiu doente. Durante a sua doença, ele escreveu para Teófilo de Alexandria¹²⁶⁴:

Desde que recebi a carta da tua Beatitude e o livro pascal até hoje, a tristeza do meu luto, a preocupação e os rumores diversos espalhados aqui e ali sobre o estado da Igreja me transtornaram tanto que só fui capaz de traduzir o teu livro para o latim. Tu sabes perfeitamente que, segundo o velho adágio, a tristeza é incompatível com a eloquência, sobretudo se a doença do corpo se junta à doença da alma. Esta carta mesmo, foi queimando de febre e preso à cama há cinco dias que apressado a ditei [...]. Assim eu te peço, perdoa meu atraso: fiquei tão abatido com a morte da santa e venerável Paula que, afora esta tradução, não escrevi mais nada até o momento em matéria de Ciência sagrada. De fato, repentinamente perdemos, como sabes, nosso consolo¹²⁶⁵.

Um dos seus primeiros trabalhos depois deste luto foi precisamente o elogio fúnebre da defunta, a longa *Carta* 108. Ele conta a vida de Paula, as suas gloriosas origens, o seu casamento, a sua viuvez, a sua escolha pela vida ascética a sua partida para a Palestina e a peregrinação que fizeram juntos aos lugares santos deste país e ao Egito, a sua instalação em Belém e as virtudes das quais Paula deu exemplo. Muitas pessoas viviam ansiosas para conhecê-la por causa da celebridade do seu nome e, quando estas a visitavam não acreditavam que fosse ela, por causa da sua humildade, pois ela se rebaixava tanto que parecia a última das servas. Ela também praticava diversas formas de penitência, como tomar banho apenas por questões de saúde, e se deitava no chão sobre pequenos cilícios e nunca bebia vinho, ela também praticava a caridade distribuindo as suas rendas. Jerônimo descreve em seguida a organização do mosteiro que ela dirigia. As últimas páginas relatam a sua última doença, os seus últimos instantes, o seu funeral solene, carregada nos ombros dos bispos (ela foi enterrada bem perto da gruta da Natividade) [...]. “Adeus, Paula, aquele que te venera,

¹²⁶² São Jerônimo, *Carta* 66, 13. Tradução Mariana N. Ribeiro Echalar *apud* Maraval 1998: 119.

¹²⁶³ São Jerônimo, *Carta* 102, 1. Tradução Mariana N. Ribeiro Echalar *apud* Maraval 1998: 120.

¹²⁶⁴ Maraval 1998: 120.

¹²⁶⁵ São Jerônimo, *Carta* 99. Tradução Mariana N. Ribeiro Echalar *apud* Maraval 1998: 120.

chegado ao extremo da velhice, ajuda-o com tuas preces”. O texto acaba com o epitáfio do túmulo, composto pelo próprio Jerônimo, surpreendente mistura de títulos de glória¹²⁶⁶:

Aquela que Cipião engendrou, que os Paulos, seus pais, colocaram no mundo, a descendente dos Gracos, nascida da ilustre linhagem de Agamémnon, jaz neste túmulo; seus antepassados a chamaram Paula. Mãe de Eustóquia, a primeira do Senado romano, ela adotou a pobreza de Cristo e a aldeia de Belém... Deixando seu irmão, seus parentes, Roma sua pátria, suas riquezas, seus filhos, ela está enterrada na gruta de Belém¹²⁶⁷.

4.12.3 Carta nº 22: *a Eustóquia*

Júlia Eustóquia, nobre dama romana, filha de Paula, se tornou amiga e filha espiritual de São Jerônimo. Eustóquia optou pela virgindade, fundou e dirigiu um mosteiro em Belém. A carta, escrita na primavera de 384, provocou forte reação e grande desgosto a Jerônimo, pelo fato de ter abordado questões de abusos econômicos e afetivos por parte de monges e de virgens hipócritas. Por causa dos ódios ferozes, Jerônimo teve que abandonar Roma. A carta é fortemente marcada pelas referências às Escrituras: “Escutai e olhai, minha filha; apurai o ouvido, esqueci o vosso povo e a casa do vosso pai, pois o rei desejará a vossa beleza” (*Sl* 44). São Jerônimo interpreta a opção pela virgindade como algo semelhante à vocação de Abraão: deixar a sua terra e a família. O convite é para seguir a Deus e encontrá-lo. O apelo para a busca de Deus é cheio de textos que cantam o encontro, a beleza da jovem que forma essa decisão. A vocação não deve ser motivo de orgulho, mas de um sentimento de temor. Jerônimo fala a Eustóquia sobre os duros combates que empreendeu consigo mesmo, no deserto de Calcidas, ao se preparar para a vida monástica; fala em austeridade no comer e beber, solidão, corpo queimado pelo sol, enfrentamento dos animais e dos sonhos, tentações e sentimentos em relação às moças. Ele propõe como ascese jejuns, alimentação mais vegetariana, pouquíssima carne, fuga do vinho, do contato com as matronas, os palácios e a nobreza. São Jerônimo Confessa sua vergonha por tantas virgens que começaram o caminho e se deixaram seduzir pelo que o mundo oferecia: roupas, prazeres, dinheiro. Ele censura as desculpas que apresentam para justificar a vida segundo os padrões sociais e os impulsos sensuais. São Jerônimo também aconselha fugir da companhia das mulheres que têm esposos

¹²⁶⁶ Maraval 1998: 121.

¹²⁶⁷ Maraval 1998: 122.

de posição social elevada, das viúvas forçadas que querem aproveitar a vida, vivendo elegantemente, atraindo a atenção para si¹²⁶⁸.

São Jerônimo propõe muito tempo à leitura, em especial à Sagrada Escritura, considerado que esta alimenta e fortalece o espírito. Ele convida a entoar incessantemente salmos com o coração e o espírito. Jerônimo estabelece um longo paralelo entre a virgindade e o casamento, acentuando a superioridade da primeira. Para isso, apresenta uma visão alegórica e mística do livro *Cântico dos Cânticos*, e fala da necessidade de preservar a própria vida para gozar dos bens divinos¹²⁶⁹:

“Mantende sempre o mistério da vossa alcova, a fim de que o Esposo possa estar à vontade convosco. Quando rezais estais a falar com ele. Se estais a ler é ele que fala convosco. E quando chegar o sono Ele virá por trás do muro, passará a mão pela fresta da porta e pousá-la-á sobre a vossa fronte. Vós levantar-vos-eis e, agitada, dir-lhe-eis: Estou ferida de amor. E Ele dirá por sua vez: Minha irmã, minha esposa, vós sois um jardim cerrado, uma fonte privada”¹²⁷⁰.

Jerônimo não só faz o elogio da virgindade, como mostra o caminho da perseverança. Por isso, é fundamental manter fidelidade aos princípios escolhidos. Ele propõe alguns conselhos: a esposa de Cristo. A esposa de Cristo deve evitar a vanglória ao jejuar, mostrar-se alegre, vestir-se modestamente; não aparentar demasiada religiosidade, nem semblante mais humilde que provoque desprezo¹²⁷¹:

“Não aspireis à sabichona ou a poetisa de água doce. Não queirais perder a personalidade, imitando essas matronas de atitudes lânguidas e postiças, que agora nos falam com os dentes cerrados, logo com a ponta dos lábios e com a voz entrecortada, confundindo o natural com o banal. E isto é tanto mais vaidade, quanto qualquer adultério, mesmo o da linguagem, as encanta!”¹²⁷².

4.12.4 Carta a Leta

A *Epístola a Leta* foi escrita em Belém, entre os anos 400 e 402. Leta era uma romana nobre cristã, esposa de Toxócio, um dos filhos da nobre Paula, que estava em Belém como Jerônimo, no momento em que a carta foi escrita. Leta era, portanto, nora de Paula. Ela

¹²⁶⁸ Oliveira 2013: 16-17.

¹²⁶⁹ Oliveira 2013: 17.

¹²⁷⁰ *Carta*, 41 *apud* Oliveira 2013:17.

¹²⁷¹ Oliveira 2013: 18.

¹²⁷² *Carta*, 43 *apud* Oliveira 2013: 17.

acaba de ser mãe de uma menina, de nome Paula, como a sua avó. A menina Paula foi consagrada por sua mãe, ainda no ventre, a uma vida ascética. Jerônimo manifesta a Leta a sua alegria pela decisão que tomou, a de consagrar a sua filha a Deus, e por isso ele propõe-se a dar a Leta conselhos sobre o modo de educar a jovem, não só segundo o cristianismo, mas enquanto a virgem asceta que será. Estes são conselhos que, afinal, haviam sido pedidos pela mãe e pela parente anciã, Marcela, a aristocrata romana que iniciara, segundo Jerônimo, o ascetismo feminino entre a nobreza romana¹²⁷³. Jerônimo a exortava para dirigir sermões e instruir Paula que antes de ser gerada ela já era consagrada a Cristo¹²⁷⁴. Não são poucas as suas epístolas que aconselham as jovens ao ascetismo, apontando caminhos concretos às mulheres cristãs.

É no cap. 3 da epístola 107 que Jerônimo apresenta um bom argumento para validar a consagração dos filhos à vida religiosa, salientando que se trata de algo que transcende as limitações de um género específico. Jerônimo elogia Leta por ter entregado o seu fruto primogénito a Deus (Paula é o primeiro filho de Leta). Por isso, afirma, será presenteada com novos filhos. Segundo a lei do A.T. (*Ex* 13:1) o primogénito deveria ser oferecido a Javé. Os exemplos de Samuel (*I Sm* 1:11), Sansão (*Jz* 13:2-5), e o próprio João Baptista (*Lc* 1:13-17), os três nascidos de uma promessa dos seus progenitores, receberam uma educação digna da promessa que os fez nascer. Assim, Samuel cresceu no templo; Sansão consagrou os seus cabelos e não bebia bebida fermentada; João Baptista fugiu das cidades, rejeitando as roupas e os alimentos mundanos. É deste modo que se constitui o paradigma da educação para um ser consagrado a Deus por um voto anterior ao nascimento. Portanto, Jerônimo socorre-se de exemplos todos masculinos para justificar a elevada dádiva da filha Paula por Leta, o seu filho primogénito, ainda que menina¹²⁷⁵.

4.12.5 Carta 130: a *Demetriadés*

Esta carta foi escrita em 414, sendo destinada a Demetriadés, com o objectivo de ajudá-la no seu plano de vida religiosa. Demetriadés era descendente da alta nobreza, da família dos Anícios. Desde muito jovem, Demetriadés decidiu guardar a virgindade, para

¹²⁷³ Dias 2015: 112-113.

¹²⁷⁴ *Ep.* 107, 2 “O meu propósito era, instado pelas preces da Santa Marcela e pelas tuas, dirigir uma palavra à mãe, isto é, a ti, e ensinar-te como deves instruir a nossa Paulinha, que foi consagrada a Cristo antes de ser gerada, a quem tu acolheste primeiro pelos votos do que pelo útero” *apud* Dias 2015: 113.

¹²⁷⁵ Dias 2015: 115.

grande alegria da mãe e da avó. Quando chegou o momento de a jovem formalizar o voto que fez, estas recorreram a São Jerônimo. Jerônimo começa por um elogio à nobre ascendência de Demetriades. Em seguida, fala da vocação da jovem, que já vinha de longa data, mas ela não ousava exteriorizar seus desejos com receio de desagradar à mãe e à avó. No entanto, ao contrário do que esperava, elas felicitaram-na, pois entendiam que a decisão da jovem era uma honra para a família. Jerônimo exorta que ela fique bem inteirada sobre as leituras sagradas, porque o amor a elas devia ocupar o seu espírito, para que a terra virgem do coração não fosse invadida por ervas daninhas¹²⁷⁶.

Oliveira¹²⁷⁷ apresenta de seguida nove passos essenciais apresentados por São Jerônimo para a vereda da preservação da virgindade:

- a. Abandonar o mundo para transpor o segundo degrau depois do Batismo, dizendo ao adversário: Renuncio a ti, demônio, ao século, às tuas pompas e obras. “Se o espírito de quem tem o poder se estende sobre vós, não abandoneis o vosso lugar. Estejamos sempre prontos para a luta, vigilantes e armados. O inimigo procura desalojar-nos das posições por nós ocupadas”¹²⁷⁸.
- b. Depois de vigiar com todo o cuidado sobre os vossos pensamentos, é preciso voltar-se para o jejum, cantando como David: Humilhei a minha alma com jejuns e alimentava-me de cinza como de pão. Lembra as palavras de Jesus: Nem só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus. Referindo-se ao profeta Oséias, afirma: O coração dos que cometem adultério é semelhante a um forno. Só a misericórdia de Deus, juntamente com os jejuns, pode apagar esses fogos abrasadores. Não se deve impor jejuns exagerados, nem privações excessivas de alimentos. Esse regime violento alquebra os corpos delicados que se tornam doentes antes de lançar as bases de uma santa vida. Cita a opinião de filósofos que afirmam: “As virtudes ocupam um justo meio; aquelas que excedem a média e as regras passam a ser contadas no número dos vícios”. “Basta simplesmente dominar os desejos do corpo, sem ter que modificar as práticas habituais da leitura, dos salmos e das vigílias”. “O jejum em si mesmo não é uma virtude perfeita, mas a base das outras virtudes. É a santificação e a pureza sem as

¹²⁷⁶ Oliveira 2013: 18.

¹²⁷⁷ Oliveira 2013: 18.

¹²⁷⁸ *Carta*, 183-4 *apud* Oliveira 2013: 18.

quais ninguém verá a Deus e o degrau para aquelas que querem elevar-se às maiores alturas”¹²⁷⁹.

- c. Imitar a Jesus Cristo, cuidando das relações e das amizades, a exemplo da sua avó e da sua mãe que cuidam das suas relações com os jovens. Na escolha dos eunucos, das aias e dos criados, deve-se atender mais à sua boa conduta do que aos seus atrativos físicos. O critério é o temor de Cristo. “Não deveis permitir nunca que, na vossa presença, se cometa o menor excesso de linguagem. Não escuteis nunca palavras desonestas, mas se vos acontecer de ouvi-las, não vos mostreis irritada”.
- d. Cuidado com a avareza e com as riquezas. O ponto alto da virtude e da perfeição é vender tudo e distribuir o produto da venda aos pobres. “Dai o produto aos pobres, não aos ricos, não aos vossos parentes, não para o luxo, mas para os necessitados. Não vos preocupeis de saber se se trata dum sacerdote, de um parente chegado ou afastado; só ao título de pobre deveis atender”. Alegria -se em possuir, como única riqueza, os alimentos que consome e os vestidos que usa; não cuidar de possuir mais nada, simplesmente preocupar-se em manter o espírito da própria vocação.
- e. Além das obrigações dos salmos e da oração, nas horas do ofício religioso, fixar horas para estudar as Escrituras e um certo tempo para ler, sem exagerado esforço mental, por puro prazer espiritual e para instrução da alma.
- f. Fixar cuidadosamente horário diário de trabalho. Os dias devem ser preenchidos por trabalhos tão importantes e tão variados de modo a nunca achá-los demasiados longos. Como diz a Escritura: A alma do ocioso está cheia de maus desejos.
- g. Perseverar na fé ensinada pela Igreja, fugindo dos heréticos que procuram enganar, invocando a justiça divina.
- h. Na escolha entre a vida solitária e a vida coletiva, optar pela segunda. Muitos ao escolher a vida solitária, exageram nas renúncias, comprometendo a própria saúde, chegando ao ponto de não saberem como se comportar, nem o que dizer e fazer. É prudente obedecer aos velhos, submeter-se aos superiores e depois de ter seguido as regras das Escrituras, aprender dos outros o caminho a trilhar, em vez de confiar na sua presunção que é péssima conselheira.

¹²⁷⁹ Oliveira 2013: 18.

- i. Evitar a convivência com pessoas que têm por critério o mundo e escolher por companheiras mulheres de vida austera, particularmente viúvas e virgens de conduta exemplar, de propósitos generosos.

Para São Jerônimo uma mulher deveria guardar a virgindade, pois assim, também estava privando-se das impurezas, e, por esta razão a ela deveria viver pura e casta, longe do mundo e de todos os valores distorcidos¹²⁸⁰.

4.12.6 Para São Jerônimo, o homem sempre fraquejará frente a um mal maior: a mulher

São Jerônimo diz que David, sendo rei, não temia ninguém. Assim, também, acontecia com Salomão. Através de Salomão a Sabedoria falava, discursando sobre plantas, do cedro do Líbano ao hissopo que brota do muro, conforme pode ser lido em *1 Reis* 3:4ss; 4:32ss. No entanto, ele se voltou de costas a Deus, porque era um amante das mulheres, conforme pode ser lido em *1 Reis* 11:1-10, texto em que aparece um relato do amor de Salomão por mulheres estrangeiras, que o viraram para a adoração de deuses estranhos que imitavam o Deus de Israel. E, concluindo esse comentário, São Jerônimo, para provar que perto de uma mulher não há mesmo segurança, cita o caso de Ámnon, que se teria maculado com uma paixão ilícita por sua irmã Tamar, conforme pode ser lido em *2 Sm* 13:1-13¹²⁸¹.

4.13 Santo Agostinho e as Mulheres

O monge Jerônimo (347-419 d. C.) e o bispo Agostinho (354-430 d. C.) foram dois personagens de significativa relevância para sociedade do seu tempo e para épocas posteriores. Esses Padres da Igreja deixaram um legado literário no qual podemos absorver inúmeras reflexões no campo da religião, filosofia, sociologia, antropologia, literatura, história, cultura, estudo de gênero e o comportamento das mulheres cristãs. Eles viveram no Império Romano entre os séculos IV-V, e, presenciaram inúmeras situações de mudanças políticas e religiosas na sociedade, e, também, o processo de associação entre Igreja Católica e o Estado Romano. Cada um desses Padres da Igreja esteve em uma realidade no Império

¹²⁸⁰ Oliveira 2013: 18.

¹²⁸¹ Fonseca s/d.: 151 *apud* Silva 2016: 91.

Romano e eles foram contemporâneos um do outro, mas não se encontraram pessoalmente – somente se conheciam por meio das obras produzidas por eles e pelas significativas cartas trocadas¹²⁸². Era comum nos seus sermões Agostinho, fazer eco a São Jerônimo¹²⁸³.

Agostinho se destacou por sua intensa atividade eclesial, sendo um líder ativo na Igreja de Hipona, no norte da África, atendia inúmeras pessoas de sua localidade e de outras regiões do Império Romano¹²⁸⁴. Nesse período, os bispos eram patronos dos pobres e protetores das mulheres influentes, cujas energias e fortuna colocavam a serviço da Igreja; o bispo era diretor espiritual de vastos grupos de viúvas e virgens e adquiria importância na cidade no quarto século¹²⁸⁵:

Que vossa aparência nada tenha que possa chamar a atenção. Procurai agradar não pelas vestes, mas por vossos costumes. Não useis na cabeça véus tão transparentes que deixem entrever as redinhas que deveriam prender os cabelos. Escondei inteiramente vosso cabelo. Evitai de o deixar flutuar com negligência e de arranjá-lo com arte¹²⁸⁶.

Diferente de Jerônimo, o bispo Agostinho não tinha uma relação bem próxima com as mulheres, o contato com elas era de forma não tão direta, mas o bispo de Hipona atendia e acompanhava mulheres religiosas, remetendo a elas tratados, obras morais, textos disciplinadores, missivas. Desta feita, de todas as correspondências que temos de Agostinho, observamos os seguintes dados: de todas as escritas por mulheres e perdidas, temos apenas uma remetida por uma mulher chamada Públicola a Agostinho; dezessete epístolas foram dirigidas às mulheres e uma a um grupo de monjas de Hipona; e, por fim, quatro cartas endereçadas em conjunto a homens e mulheres¹²⁸⁷.

O tratado sobre virgindade de Santo Agostinho é a obra que distingue de todas as suas predecessoras pela elevação de sua doutrina, pela maneira nova e apropriada que emprega para celebrar a virgindade. Este tratado é uma das primeiras obras de Agostinho como bispo. Seu tema é a apologia da virgindade e uma viva exortação ao voto de perpétua continência, aliada à prática da virtude da humildade¹²⁸⁸.

¹²⁸² Coelho 2016: 89.

¹²⁸³ Virgo concepit, uirgo peperit, uirgo permansit (Sermo 51,18; 190,2; 196,1) *apud* Santo Agostinho, *A Virgindade Consagrada* 1990: 101.

¹²⁸⁴ Coelho 2016: 91.

¹²⁸⁵ Brown 2009: 270 *apud* Coelho 2016: 91.

¹²⁸⁶ Regra de S. Agostinho, III, 1 *apud* Santo Agostinho, *A Virgindade Consagrada* 1990: 113.

¹²⁸⁷ Coelho 2016: 91.

¹²⁸⁸ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 47. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

Dada à luz pelos fins do ano 401, visto que consta com certeza que o “Dos bens do matrimônio” foi escrito no início desse mesmo ano, esta obra foi composta em duas partes. Na primeira, Agostinho argumenta a respeito da virgindade em si mesmo, tendo Cristo e Maria como modelos perfeitos (caps. 2- 6). A seguir, mostra a superioridade da vida consagrada a Deus pela virgindade, acima do estado matrimonial (caps. 7-15). Nos capítulos 16-21, esclarece que o casamento não é um mal e tenta demonstrar como não é verdade que são Paulo o tenha condenado. Porém, valeu-se de *1Cor 7:7-40* para induzir os fiéis à escolha do celibato. Na verdade, Agostinho, nos seus argumentos ressaltava que as virgens não renunciavam ao casamento para se livrarem das preocupações da vida conjugal, mas o renunciavam por amor ao Reino e em vista da recompensa que as espera (caps. 22-23). Nos capítulos 24-30, Agostinho mostra como os *evangelhos*, Paulo, e *Isaias* no Antigo Testamento, atestam que um lugar melhor será reservado aos que levarem, aqui na terra, vida angélica. Somente eles seguirão o Cordeiro onde quer que vá¹²⁸⁹.

A segunda parte abrange os capítulos 31-56. Agostinho se empenha a considerar a humildade, tão necessária ao estado virginal. É preciso que o dom da virgindade seja protegido pela humildade. É em razão mesmo de sua excelência que será necessário precaver a virgindade do orgulho (caps. 31-37). A humildade das virgens se alimentará do temor salutar e do sentimento de sua própria fraqueza (caps. 38- 39). Essa fragilidade Deus a preveniu, e as virgens podem dizer que foi para estimular sua caridade que antecipadamente as suas faltas lhes foram perdoadas. Foram preservadas do pecado, por pura graça. A gratuidade dos dons divinos é, pois, o grande motivo de toda a humildade (caps. 41-42). Não será preciso que a virgem consagrada a Deus se preocupe em equilibrar o quanto sua condição está acima da do casamento ou da viuvez (caps. 43-44). Por certo, a virgindade em si é estado superior, mas enquanto não for provada em face do martírio, por exemplo, a virgem não poderá se supor melhor do que qualquer outra pessoa (caps. 45-47). Além do mais, ninguém saberá, sem mentir, dizer-se isento do pecado e gabar-se de escapar da fragilidade (caps. 48-50). Essa virtude inspira santas atitudes, torna a virgem dócil ao Mestre divino e temerosa de si mesma. Transfigura toda vida moral, guarda zelosamente o coração só para Cristo. Agostinho termina este tratado com uma admirável exortação ao amor de Cristo (caps. 51-56)¹²⁹⁰:

E a virgindade, ainda que conservada no corpo, o será por um espírito religioso e de piedade toda espiritual. Dessa forma, a virgindade, ainda que a

¹²⁸⁹ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 47. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

¹²⁹⁰ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 48. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

corporal, torna-se espiritual porque é a piedade que a consagra a Deus, e a continência que a conserva¹²⁹¹.

Na opinião dos padres da Igreja, a virgindade perpétua é um bem excelso nascido da religião cristã¹²⁹², por isso o Agostinho que tanto amou as mulheres depois de convertido ao catolicismo, parece ser outro, bem diferente do que fora, e se torna irredutivelmente celibatário e apologista da virgindade¹²⁹³:

As virgens que tendem à perfeição são esposas queridas de Jesus Cristo, porque lhe consagram a alma e o corpo e neste mundo nada mais desejam que agradar a Nosso Senhor. [...] Para ser fiel ao amor de seu divino esposo, e para conservar intacto o lírio de sua virgindade, a virgem tem que empregar todos os meios, sobretudo os principais, a saber: a oração, a comunhão, a mortificação e o recolhimento¹²⁹⁴.

4.13.1 Matrimônio em Santo Agostinho

O tratado sobre os bens do matrimônio de santo Agostinho foi composto em torno do ano 401 esta é a única síntese expressamente dedicada ao tema do matrimônio em toda a patrística. Para Agostinho, como para a maioria dos padres da Igreja, a finalidade do matrimônio é antes de tudo a procriação da prole. Agostinho conclui e define a união conjugal boa em teoria, mas considera, em concreto, cada contato sexual, pelo menos materialmente, mau. Assim, pode-se dizer literalmente que cada filho nasce “no pecado” dos pais. Mas, devido à condescendência e para garantir a descendência querida por Deus, trata-se de um pecado permitido ou tolerado, pelo qual a consumação do matrimônio, subjetivamente voltada para a procriação dos filhos, deve ser moralmente justificada¹²⁹⁵.

4.13.2 Carta a Proba

Em 410, dá-se o bárbaro saque de Roma, sob o comando de Alarico, chefe dos vândalos. Proba, com sua nora Juliana e a neta, acompanhadas de muitas pessoas amigas e servos, fogem para Cartago, na África. Neste período, conhecem Agostinho, bispo da vizinha

¹²⁹¹ Cf. nota complementar 8,8: 103 *apud* Santo Agostinho, *A Virgindade Consagrada* 1990: 28.

¹²⁹² Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 46. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

¹²⁹³ Conceição 2011: 2.

¹²⁹⁴ Sto Afonso M. de Ligório, 1961, tomo I: 13 *apud* Conceição 2011: 6.

¹²⁹⁵ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 16. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

cidade de Hipona. Ainda em 410, puderam conversar longamente com ele. Algum tempo depois, a jovem Demetriadés renuncia a um brilhante enlace e resolve consagrar sua virgindade ao Senhor. Aurélio, bispo de Cartago, dá-lhe o véu. Esse acontecimento espanta a todos. Diversas virgens e viúvas, que pertenciam à casa de Proba e Juliana, seguem-lhe o exemplo. Aquela casa matriarcal, a exemplo de outras em Roma, chega a parecer mosteiro, verdadeira igreja doméstica — como a denomina Agostinho¹²⁹⁶:

Essa santidade que a Igreja haure em Cristo a quem está unida, e que conserva intacta na geração dos fiéis para a vida da graça, manifesta-se exteriormente na santidade de seus membros, em especial, na daqueles que guardam a virgindade não só espiritual, mas também corporal, à imitação de Cristo. Eis aí o ponto de partida de todo o desenvolvimento doutrina de "A virgindade consagrada"¹²⁹⁷.

Tem-se duas cartas do bispo de Hipona dirigidas nominalmente a Proba. A carta 131, possivelmente datada do início de 411, e a carta 130, do fim desse ano ou início de 412. A primeira é curta e cerimoniosa. A segunda — que foi reproduzida na íntegra — é longa, quase um tratado. É das mais famosas do santo doutor. Uma terceira carta, a 150, redigida no final de 413 ou começo de 414, é dirigida a Proba e sua nora Juliana. Santo Agostinho as felicita pela recente tomada de véu de Demetriadés. Do mesmo ano da “*velatio*” da jovem patricia, data o opúsculo em forma de carta, dirigido a Juliana, sobre os bens da viuvez. Essas cartas são das mais expressivas do epistolário agostiniano. Sobretudo a 130, que trata da oração, pode trazer grande proveito para a vida cristã. Na carta-opúsculo sobre “Os bens da viuvez”, encontram-se valiosas considerações sobre a castidade¹²⁹⁸.

Na carta 130 destinada a Proba Santo Agostinho diz que a mulher viúva deve permanecer sozinha, colocando a sua confiança em Deus e perseverar em súplicas e orações dia e noite” (Cap 1). Ele também enfatiza que quem tem uma virgindade perfeita está livre de várias preocupações (Cap 5). A carta 150 dirigida a Proba e a Juliana Santo Agostinho elogia a virgem que se consagrou a Deus, fala da fecundidade que não faz avolumar o corpo, e sim o espírito; que não faz afluir o leite aos seios, mas a inocência ao coração; que faz dar à luz, não para a terra, por suas entranhas, mas para o céu, pelas orações. Ele diz que Demetriadés preferiu tornar feliz a sua ilustre família, desconhecendo o matrimônio. Ela optou por imitar a vida dos anjos. Na carta 188,1, Agostinho novamente se refere com emoção à consagração de

¹²⁹⁶ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 88. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

¹²⁹⁷ Cf. J. Saint-Martin, A. A., *Notacomplementarn. 11, de De sancta virginitate*, Bibliothilque Augustinienne, t. III, p. 523 *apud* Santo Agostinho, *A Virgindade Consagrada* 1990: 100.

¹²⁹⁸ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 89. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

Demetriades. Diz ele a Juliana: “Teríamos ignorado a atitude com que nossa exortação foi recebida pela fiel e nobre virgem, se não nos tivesse feito saber o alegre anúncio e veraz testemunho de vossa carta, após a nossa partida. Ela professou a santidade do estado virginal, e dizeis que tão grande dom de Deus se tinha obtido por nossa intervenção, já que Deus planta e rega por meio de seus servos”¹²⁹⁹:

Na carta-opúsculo a Juliana, "Sobre os bens da viuvez", ele diz expressamente: "Outrora, quando essas senhoras estavam ainda submissas a seus maridos, elas já tinham Cristo como esposo espiritual e não carnal, a Cristo, do qual a Igreja-de quem são membros é a Esposa. Essa Igreja, que pela integridade de sua fé, esperança e caridade é toda virgem, não unicamente na pessoa das virgens, mas também na pessoa das viúvas e das esposas fiéis" (X, 13)¹³⁰⁰.

Na carta-opúsculo a Juliana (dos bens da viuvez), Santo Agostinho não trata da viuvez como fato — o de toda pessoa separada de seu cônjuge pela morte —, mas da viuvez como estado de vida consagrada. Estado em que viúvas se fixam voluntariamente, por voto, em espírito de religião, para melhor se santificarem. A palavra *professio* indica essa emissão de voto. É por aí que a viuvez é santa, conforme a fórmula cara e familiar ao autor: *sancta viduitas*. É santa pelo engajamento religioso, obra de ascetismo e meio de tender à perfeição, equivalente ao estado da virgindade consagrada. O santo doutor não se apega a demonstrar a excelência extrínseca do estado de viuvez, mas, apoiando-se na doutrina de São Paulo, exalta, sobretudo, a superioridade sobre o estado de matrimônio¹³⁰¹.

Como é perceptível, por todo este capítulo, encontramos um nível notável de clareza e consistência no material bíblico e cultural em relação às mulheres. O Antigo Testamento trata de uma sociedade orientada e dominada pelos homens, mas apesar disto, as mulheres, embora ocupando um lugar secundário, também fazem parte da comunidade da Aliança, com um considerável papel a exercer, não apenas como esposas submissas, boas donas de casas, e exemplares mães, mas também como indivíduo. Como já visto anteriormente o primeiro século do judaísmo apresentou a mulher como um ser subordinado e inferior aos homens em todos os sentidos falando. O mundo greco-romano, na prática, colocava a mulher em uma esfera ainda mais inferior, embora houvesse exceções. O posicionamento de Jesus, nos quatro Evangelhos, diverge claramente dos seus precedentes. Quase que não houve diferença no seu

¹²⁹⁹ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 109. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

¹³⁰⁰ cf. "Cartas a Proba e a Juliana", Ed. Paulinas, São Paulo, 1987: 54-79 *apud* Santo Agostinho, *A Virgindade Consagrada* 1990: 99.

¹³⁰¹ Santo Agostinho, *Patrística* 2014: 112. Tradução Vicente Rabanal & Nair de Assis Oliveira.

modo de tratar com homens e mulheres. Tanto as mulheres como os homens foram estimados(as) como responsáveis por suas próprias decisões e considerados(as) aptos(as) para compreender as coisas espirituais. As mulheres foram igualmente livres para conversar, seguir, cultivar amizade e servir Jesus. Jesus esclareceu que tanto os homens como as mulheres têm a capacidade de se relacionarem de outra maneira, além do relacionamento especificamente sexual. E este esclarecimento também transpassou as epístolas e foi vivido pela Igreja, a qual era uma comunidade de homens e mulheres procurando seguir os ensinamentos de Jesus juntos.

Na Igreja, as mulheres eram aceites plenamente como membros da comunidade. Eram consideradas como pessoas possuidoras dos seus próprios direitos, responsáveis diante de Deus pelo seu próprio comportamento. Havia mulheres que dirigiam casas que mantinham negócios e possuíam riquezas independentes. Algumas que eram casadas, se haviam convertido a esse culto religioso exclusivo sem o consentimento de seus maridos (*ICo 7:13*).

Nenhum exercício ou cargo era exclusivo ou simplesmente negado às mulheres. Elas sabiam que possuíam este direito e procuravam exercê-lo, tanto nas suas vidas como na igreja, a tal ponto, que as mulheres haviam assumido alguns papéis iguais aos dos homens dentro da própria comunidade. Algumas exerciam funções carismáticas, como oração e profecia na assembleia (*ICo 11:2-16*); outras como colaboradora de Paulo sendo evangelistas e mestras tanto em termos de sua posição na sociedade mais ampla quanto ao termo da sua participação nas comunidades cristãs, pois, numerosas mulheres romperam as expectativas normais de papéis femininos.

Não é de si admirar que isso provocasse tensões dentro dos grupos e que o compromisso teológico afirmado por Paulo em *I Co 11:2-16* não conseguisse dar solução. Ele deixa inquestionado o direito das mulheres conduzidas pelo Espírito, de exercer as mesmas funções de liderança que os homens exercem na assembleia. No entanto, Paulo sob a influência da cultura romana estabelece o modelo hierárquico não somente na família em que o homem é superior à mulher, mas também teologicamente quando ele afirma “Quero, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus” (*I Co 11:3*).

Chega-se então à compreensão de que a cultura judaico-cristã continuava a enxergar a mulher como um ser submisso e inferior. Todavia, Jesus as via como pessoas iguais aos homens, aquela que é capaz de liderar com afino e determinação. A cultura judaico-cristã recebeu forte contribuição do posicionamento dos Hebreus, que falavam em nome de Javé, dos mais ilustres poetas da História Antiga, como Hesíodo e os autores dos Poemas

Homéricos, e dos antigos filósofos e isso trouxe forte contribuição para os demais eruditos no decorrer da História se colocarem numa pose patriarcal, androcêntrica, hoje eventualmente considerada sexista e misógina. Essa ideologia contundente contribuiu para a consolidação do pensamento ocidental acerca da Mulher.

CONCLUSÃO

Entre as muitas histórias com que durante a minha caminhada acadêmica deparei, as narrativas que mais me chamaram a atenção foram os relatos no que diz respeito às das mulheres, pois, desde os primórdios da humanidade, elas se destacaram pela sua luta perseverança e resiliência.

É também perceptível que muitas mulheres não tiveram direito a memória, pois a maioria dos textos na Antiguidade são de criação masculina. Como exemplo, pode-se citar na cultura hebreo-judaica as mulheres que estão referidas nas Escrituras. Todos os textos da *Bíblia* são de origem patriarcal e, quando acontece de uma mulher ser citada em suas páginas, elas aparecem com muitas limitações na estrutura dos textos. Todavia, nessa história que aqui é reconstruída, a pretensão foi estudar as noções de Mulher Ideal na Antiguidade, analisando-as de forma cronológica e diacrônica, com base numa perspectiva comparada, até encontrar as várias representações da Mulher no Cristianismo Antigo.

A pesquisa foi feita a partir da cultura hebreo-Judaica a qual contribuiu como fonte alimentadora de alguma imagem cristã da mulher e tem como objetivo encontrar a mulher ideal no cristianismo Antigo.

Apesar de reunir muitas informações pertinentes e importantes, dada a escassez de informação em literaturas, no que diz respeito ao dia a dia das mulheres no mundo bíblico, Grécia e Roma, nem todas as buscas que fiz para responder as várias perguntas foram satisfatórias. Não obstante, ainda que com limites nesta investigação, espero haver conseguido apontar no texto bíblico e extra bíblico os vários moldes da mulher, em face a cultura patriarcal. É também válido salientar que a maioria dos textos do Antigo Testamento não defende o direito e nem a ascensão das mulheres, mas assegura os direitos dos homens, favorecendo o reconhecimento da proeminência masculina, em detrimento da feminina.

O primeiro capítulo dessa pesquisa foi feito acentuando a percepção sociocultural, política e religiosa da sociedade hebreo-judaica. Para uma melhor compreensão dessa sociedade antiga, da qual a mulher também faz parte, necessário se faz estudar as várias etapas do seu desenvolvimento, uma vez que é de grande valia conhecer as etapas do sistema social, político e religioso. Esse processo também serviu de objeto amordaçador, que obrigou o exercício do silêncio dos desiguais; por conta disso, é que as mulheres se submetiam silenciosas e enxergavam seus donos como sendo inquestionáveis.

Nessa cultura acima citada, o centro da relação entre Javé e o povo de Israel é o pacto da aliança: “Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo” (*Ex 6:7*). Vale aqui

salientar que esse período anterior ao exílio babilônico foi um espaço específico da História em que, embora a sobrecarga cultural de outras nações atingisse de forma direta a mulher com seus hábitos e comportamento, a mulher que já gozava de um menor prestígio foi sobremaneira atingida. Todavia, é válido aqui ressaltar que esse foi um dos melhores momentos da mulher hebréia na História. Com o passar do tempo, nesse processo de construção social, a mulher que já não possuía quase nenhum direito foi perdendo cada vez mais o pouco que ainda possuía, e quando é chegado o período da consolidação da sociedade chamado de pós-exílica (Judaísmo) a situação da mulher foi de sujeição.

O judaísmo é reconhecido como a religião do povo judeu, fato consolidado na História numa época posterior ao exílio babilônico. No judaísmo o homem tem papel principal, e é percebido como uma figura onde habita toda soberania decisiva, e a mulher, em norma, por sua vez, sujeita-se a este sem interpelar o seu excesso de poder, tendo uma conduta completamente de subordinação, quando suas mínimas objeções representam uma forte ofensa ao poder e a autoridade da figura patriarcal.

Ainda nesse primeiro capítulo, mencionou-se Lilite como a primeira mulher de Adão, a qual não quis subordinar-se à sua autoridade, por isso foi afastada dele. É nesse contexto que surge Eva, personagem que daremos uma ênfase maior. Segundo a concepção judaica, Eva desobedeceu ao Criador, comendo do fruto proibido do conhecimento do Bem e do Mal, e em seguida persuadiu Adão a fazer o mesmo. Então, ela recebeu como castigo as dores de parto e a incumbência de assistir o homem. Com isso, o patriarcado foi legitimado na História de Israel. Essa história, como muitas outras, foi interpretada no decorrer dos séculos, sendo assim, elaborada pelos exegetas bíblicos na perspectiva de colocar a mulher como culpada de favorecer uma cultura essencialmente patriarcal.

Quando analisamos a figura da mulher no período anterior ao exílio babilônico época um pouco mais flexível para a mulher, percebe-se que a *Bíblia* aponta que a vontade de Javé era de que o homem e a mulher vivessem como iguais, dominando sobre a terra, como faz boa colocação o livro do *Gênesis* quando diz: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra” (*Gn* 1:28). No entanto, o povo de Javé, ao avançar na História, depara-se com o judaísmo já anteriormente mencionado, e a partir desse momento percebe-se que a cultura se torna mais severa para com a mulher.

Assim como a Eva citada na *Bíblia* é acusada de espalhar o mal sobre a terra, na Grécia Antiga, quem recebe essa fama é a Pandora, criada por Zeus com a ajuda de outras divindades. A mulher primordial foi definida por Hesíodo como o “mal travestido de bem”.

Desta forma, desde o seu princípio, a mulher grega como a mulher hebréia são apresentadas como formas maléficas. É desde então que, na Grécia Antiga como também em Israel, é legitimado o sistema patriarcal. O mundo israelita assim como o mundo grego era dos homens. Este é um fato também notável em Roma, a qual recebeu a herança da cultura grega.

Mais adiante, já no segundo capítulo vale ressaltar que o objetivo compreendido pelos Gregos para a mulher é a sucessão da linhagem. Por isso, a mulher grega, como toda a mulher da Antiguidade casava-se na puberdade e através do casamento o pai deixa de ser “senhor e juiz” de sua filha e passa esse direito para o seu marido, aquele que vai exercer o sistema de *pater familias* sobre sua mulher. Com base nisso, não é difícil compreender que o casamento era a transferência de *oikos* e *kyrios*.

Na sociedade grega, era inimaginável uma mulher forte, solteira, independente e que tivesse poder para se autogovernar. Nesse corpo social, a mulher era sempre relacionada com a figura do masculino, pois, *a priori* dependia do pai e depois do marido. Caso não se casasse, dependeria de algum irmão; e se se casasse e ficasse viúva, sendo já órfã de pai, dependeria dos seus filhos homens. A submissão feminina era perceptível sobretudo, sobre a maneira religiosa, e mesmo no período clássico, com a formação das cidades, e a interculturalidade a mulher ateniense era excluída e diminuída pelo seu gênero.

O que é de grande percepção ao investigar a mulher na Grécia Antiga é que o homem como gênero evidentemente soberano, possuidor único da palavra, patenteou o seu espaço público e ações, deixando às extremidades às mulheres. A Grécia Antiga deixa um legado patriarcal sem precedentes para boa parte da humanidade, pois a filosofia grega estabeleceu o pensamento ocidental a partir de grandes poetas e filósofos, tais como: Homero, Hesíodo, Platão, Xenofontes e Aristóteles.

Há um contraste muito grande nos pensamentos dos poetas e filósofos supra citados com o que dizem os poetas gregos e romanos sobre a mulher, tanto na Grécia quanto em Roma, com seus versos, tragédias, e poemas. Eles deram uma nova roupagem à figura feminina. Como exemplo, temos Horácio, o qual considerava a mulher em pé de igualdade com o homem. Plutarco também tinha uma visão bastante louvável acerca do feminino e da sua relação com a cidade. Plutarco se posicionou contra as concepções e tradições antigas próprias de um patriarcalismo ainda mais rigoroso do que o patriarcalismo estabelecido em Israel.

O terceiro capítulo traz a lume, que para os Romanos assim como para os Gregos, a maior função da mulher na sociedade era a proliferação do *génos*. O ritual do casamento dos

Romanos também se assemelhava ao dos Gregos, em que nesse cerimonial a divindade doméstica adorada pela mulher deixa de ser a do pai e passa a ser a do marido.

Em Roma era dever do *paterfamilias* manter toda a sua posteridade masculina, sendo apenas obrigado a conservar a sua filha mais velha, enquanto as outras podiam ser repudiadas ou mortas. Contudo, necessário se faz compreender através de teóricos, que muitas mulheres de uma forma, ou de outra, participavam da economia, da política e da vida social da região, ainda que as leis não permitissem, pois, as mulheres romanas, assim como as gregas, eram consideradas socialmente inferiores e, por conta disso, muitas mulheres não exerciam funções públicas, atuando tão somente no campo doméstico.

Todavia, mesmo com esse estilo doméstico aplicado à mulher, muitas delas marcavam sempre presença, tanto na vida familiar, como na vida pública. As mulheres romanas podiam ser educadas e chegavam a tomar parte de campanhas eleitorais como acima citado. Portanto, a mulher romana, de maneira mais incisiva do que a grega, evidencia mais influência na sociedade.

Assim, como para todos os povos da Antiguidade, a família consistia para os Romanos a base de sua organização social, onde o homem possuía todo o poder, inclusive sobre a mulher. O fator de dominação era muito visível naquela sociedade. No entanto, a própria História registra o nome de várias mulheres que por sua ousadia destacaram-se em um governo patriarcal, e, portanto, não puderam ser evitadas.

O último capítulo dedica-se à análise da cultura judaico-cristã, onde percebe-se uma herança muito forte da cultura hebraica. Todavia, a figura excelente e polêmica de Jesus, o chamado Cristo com uma mensagem libertadora, que influenciava uma mudança de estrutura social, e colocava a mulher em um patamar de igualdade com os homens, anulava a inferioridade feminina, introduzindo a mulher num mundo de discipulado de iguais. O apóstolo Paulo, também valorizou as mulheres por sua disponibilidade e serviço no Reino de Deus, mas também estabeleceu um modelo hierárquico de supremacia masculina. Fazendo um bom uso da hermenêutica da suspeita – ferramenta trabalhada por Elisabeth S. Fiorenza¹³⁰² – interpreta-se o texto bíblico sob o princípio da suspeita, lendo-o de forma crítica e considerando que muitos elementos presentes nos textos legitimam e perpetuam estruturas patriarcais opressivas e perigosas para as mulheres.

Considerando que a sociedade era patriarcal nas culturas aqui estudadas, chega-se à conclusão que em todas essas comunidades a realidade social e cósmica está definida de

¹³⁰² Cf. Fiorenza 1992.

acordo com a maneira pela qual os componentes masculinos da sociedade percebem a realidade.

Assim, como houve influência grega sobre a mulher romana, estudos aqui feito nos revelam que a cultura cristã recebeu herança da cultura hebreo-judaica e do mundo greco-romano. Desta maneira, é com a herança da cultura hebreo-judaica e greco-romana que a imagem feminina também será reproduzida na cultura cristã.

O sistema patriarcal tem por alicerce dois sustentáculos básicos: a hierarquização e a dominação, essa base de sustentação está sempre focada na autoridade do homem e na subserviência da mulher.

O eixo da pesquisa centraliza-se nas concepções de mulher ideal e suas antinomias nas expressões culturais que construíram o cristianismo: hebreo-judaísmo, gregos e romanos com o intuito de perceber uma ideia de Mulher Ideal no Cristianismo Antigo. A investigação foi feita a partir da mulher hebreia, seguida da mulher grega, e romana, já que a pesquisa deve se manter dentro de uma ordem cronológica e diacrônica, em que se pretende descobrir a mulher ideal no Cristianismo Antigo a partir do estudo em mulheres de quatro expressões culturais e civilizacionais como acima citado.

Deste modo, percebe-se na *Bíblia*, a mulher real ocupando espaços proeminentes como Débora, a qual foi juíza em Israel, Séfora, que apesar de ser uma mulher estrangeira era esposa de um hebreu, agiu como sacerdotisa, circuncidando o seu próprio filho. E não se pode deixar de citar Jezabel, mulher também estrangeira, ousada e autônoma que trouxe sua religião para dentro de Israel uma comunidade monoteísta.

Na Grécia e em Roma, a mulher real ocupou lugares públicos diferente do que era ditado pela cultura oficial e dominante, em que a mulher não podia aparecer em público, não poderia argumentar, nem expor as suas ideias. Nesse sentido, historicamente, podemos dizer que os poetas e os trágicos são divisores de concepções e dão à luz a um novo momento, em que a mulher é colocada como uma novidade a ser cobiçada, em detrimento do desprezo real que sofriam.

Dissonantemente, São Jerônimo com o seu discurso persuasivo em uma prática de decisões pré-estabelecidas pela cultura hebraica e pelos filósofos da Antiguidade, diz que o homem sempre fraquejará frente a um mal maior, e este mal é a mulher. Dessa forma, lembremo-nos das palavras de Hesíodo, quando em seu livro *Teogonia* cita a mulher como o mal travestido de bem, deixando um grande legado para Aristóteles, o qual muito contribuiu para a constituição da misoginia tradicional, não só no período em que viveu, mas também na sequência, dos pensamentos medievais e modernos.

Essas expressões são sim já reflexo de uma prática mental e social que assentava num sistema patriarcal, com raízes civilizacionais mais profundas, em que as mulheres sempre foram consideradas perigosas, cheias de artimanhas, deveriam ser evitadas e que não atuassem em lugares que pudessem interagir argumentar e propagar as suas ideias. Talvez, essa seja uma das maiores demonstrações de uma cultura patriarcal.

Assim, como São Jerônimo, Santo Agostinho defendia a excelência da virgindade. Ele escreveu cartas às mulheres influentes dando-lhes conselhos acerca da virgindade, do casamento e da viuvez. Para compreender o quanto São Jerônimo e Santo Agostinho influenciaram no espaço do feminino na sociedade, foi-se recorrido a alguns textos compilados por eles em relação à mulher, e estes textos demonstram o quanto esses pais da igreja se ocuparam da virgindade da mulher, do casamento e da viuvez. É possível que eles tenham compreendido o discurso de Jesus na visão do universo romano em que toda a supremacia deveria estar nas mãos dos homens. Desta forma, seus discursos estimularam várias mulheres a tributar a sua virgindade a Deus. Eles contribuíram para que a mulher pudesse ultrapassar a sua tendência determinada à sua independência, e também à sua natureza singular e habitual ao matrimônio e à fertilidade. Esta investigação supracitada, agregada a um ambiente de discussão, é relevante. No entanto, há uma percepção em que esses debates em volta da virgindade feminina, do casamento e da viuvez, fazem parte de um contexto maior, e que outras discussões estão sendo elaboradas, pautadas e definidas.

Desta forma, cabe aqui ressaltar que, na qualidade de “Pais da Igreja” tanto São Jerônimo quanto Santo Agostinho foram defensores da fé cristã, e participantes da construção dos dogmas da Igreja. Seus pensamentos colocados em papel influenciaram a tal ponto a doutrina do cristianismo que se tornaram documentos respeitáveis não somente na sua época, mas também pelos séculos posteriores.

Em se tratando de uma concepção de Mulher Ideal, percebe-se que há uma ambiguidade, que se refere a ideologia plantada na tentativa de conceituar e limitar a mulher como um ser prático e real. Nesse sentido, aparece a mulher desenhada e exigida pela cultura e a mulher conhecedora dos seus próprios direitos intrínsecos e inamovíveis, a qual agindo pela sua intuição e conhecimento vivia como entendia e compreendia que deveria atuar, isto é, não enclausurada como determinava a cultura, mas livre com a dignidade que toda pessoa nasceu para viver.

Ademais, extrai-se lucidamente que a Mulher Ideal é uma capa sobreposta à Mulher Real, que ofende a sua dignidade pessoal, obscurecendo todas as suas habilidades, não

somente pelo fato de ser mulher, mas pelo completo desconhecimento de que dentro de toda Mulher existe o ser humano vivo e capaz.

Por fim, a mulher apresentada na História Antiga, não é apenas dotada da capacidade de reprodução, mas é também determinante e imprescindível para a continuação da História e perpetuação das descendências. A mulher tem a sua própria história e o seu valor independente da figura do homem. De sorte que, chega-se à conclusão de que a Mulher Ideal no Cristianismo Antigo é uma construção cultural e mental, que se exprime em representações e anti-representações.

Não há neste trabalho a inclinação de pôr um fim a essa investigação. A proposta é, que essa pesquisa abra novos horizontes de pensamentos e discussões em relação à história da concepção de Mulher Ideal no Cristianismo Antigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia crítica

Aberastury, A. (1992), “O adolescente e a liberdade”, in A. Aberastury & M. Knobel (Orgs.), *Adolescência Normal: um enfoque psicanalítico* (S. M. Garagoray Ballve, trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

Aguado, J. F., & Molinero, L. (2012), *La Sociedad que no amaba a las mujeres*. Madrid: LID.

Alexandre, M. (1994), “Do anúncio do Reino à Igreja: Papéis, ministérios, poderes femininos”, in G. Duby, & M. Perrot (Coords.), *História das Mulheres no Ocidente: a Antiguidade* (Vol 1). Porto: Afrontamento, 511-568.

Almeida, O. V. B. de. (2014), *O Brutus de Marco Túlio Cícero: estudo e tradução*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Alter, R. (1981), “Sacred History end Prose Fiction”, in R. E. Friedman (Ed.) *The Creation of Sacred Literature: composition and redaction of the Biblical Text*. Berkeley: University of California Press, 7-24. (*Near Eastern Studies*, 22).

_____. (2007), *A arte da narrative bíblica* (V. Pereira, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Alves, M. de S. (2012, Dezembro), “Sófocles, Antígone e os Cientistas Políticos”, *Revista de Ciência Política*, 45: 75-89.

Andermahr, S., Lovell T., & Wolkowitz C. (1997), *A Concise Glossary of Feminist Theory*. London; New York: Arnold.

Anderson, B. S., & Zinsser, J. P. (1991), *História de Las Mujeres: Una História Própria* (Vol. 1). Barcelona: Editorial Crítica.

Andrade, A. C. de. (2011, Julho18-22), “Exílio, deslocamento e estratégia de sobrevivência: questões literárias e culturais na narrativa bíblica de Tamar”, in *Anais do 12 Congresso Internacional do ABRALIC* (pp. 1-8). Curitiba: Universidade Federal do Paraná.

Andrade, M. M. de. (2001), *A cidade das mulheres: Cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA.

_____. (2014), “Política e Visibilidade: o elogio das mulheres em contextos funerários atenienses (Sécs. V-IV a. C.)”, *Mare Nostrum*, 5: 1-17.

André, C. A. (2006), *Caminhos do amor em Roma*. Lisboa: Ensaio.

Antunes, M. C. de A. (2008), *Perséfone: a morte como transformação*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Araújo, G. da S., & Pereira, D. N. P. (2013), *Religião e política: Alexandre, o grande e sua legitimação religiosa no Egito sob o olhar da iconografia monetária*. Trabalho de Conclusão

de Curso de Graduação, Universidade de Santo Amaro, São Paulo.

Araújo, H. F. de. (2011), “As perspectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no *Fédon*, de Plutarco”, *Argumentos*, 3 (6): 116-127.

Arns, P. E. (1993), *A Técnica do livro segundo São Jerônimo*. Rio de Janeiro: Imago.

Assunção, T. R., & Brandão, J. L. (1983), "Semónides de Amorgos e Mimnermo (fragmentos)", *Ensaio de literatura e filologia*, 4: 209-235.

Azevedo, K. T. C. de (2016), “O Homoerotismo como modelo universal de amor no poema 51 de Catulo”, *Cadmo – Revista de História Antiga*, 25: 57-70.

Azevedo, S. F. L. de. (2012), *História, Retórica e Mulheres no Império Romano: Um estudo sobre as personagens femininas e a construção da imagem de Nero na narrativa de Tácito* (Coleção Impérios Romanos, Séries Estudos). Ouro Preto: EDUFOP/ PPGHIS.

_____. (2014), “Sexualidade e política à época de Augusto: considerações acerca da ‘Lei Júlia sobre adultério’”, in Campos, C. E. C., Candido, M. R. (Orgs.), *Caesar Augustus: entre práticas e representações*. Vitória/Rio de Janeiro: DLL-UFES/UERJ-NEA, 2014, 239-255.

Baldock, J. (2009), *Mulheres na Bíblia*. São Paulo: M. Books do Brasil Editora Ltda.

Barbas, H. (2008), *Madalena. História e Mito*. Lisboa: Esquilo.

Batalha, L. S. (2013), *12 Mulheres da Bíblia: aprendendo com exemplos de vida e vitória*. São Paulo: Baraúna.

Barrett, A. (2002), *Lívia: first lady of Imperial Rome*. London, New Haven: Yale University Press.

Batista, K. F. (2011, 2. Semestre), “O debate historiográfico acerca da ideia da "prostituição sagrada" no Antigo crescente fértil”, *Revista Vernáculo*, 28: 187-213.

Bauzá, H. F. (2002), "Humanismo y acciones en las *Vidas* de Plutarco”, in J. R. Ferreira (Coord.), *Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida (pp. 181-196). (Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa em 11 e 12 de Novembro de 1999).

Beauvoir, S. de (1980), *O segundo sexo* (S. Milliet, Trad., Vol. 2, 6. ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Beltrão, C., & Davidson, J. (2010). *História Antiga* (Vol. 2). Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ.

Benzoni, J. (2014), *Na cama das Rainhas: Os Amantes* (N. D. Lorena, Trad.). Lisboa: Planeta.

Bernardino, D. C. (2015), *Alexandre Magno e o exército Macedônico: os motivos para a indisciplina do exército no ano de 324 a.C., após o anúncio de dispensa dos incapacitados*.

- Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Universidade de Brasília, Brasília.
- Bizário, P. C. (2014), *A figura de Dido em Virgílio e Ovídio: Uma análise da rainha cartaginesa na epopéia e na elegia*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Araraquara/SP, Brasil.
- Bleeh, B. (2004), *O Mais Completo Guia sobre Judaísmo* (U. Lam, Trad.). São Paulo: Sêfer.
- Bloch, M. (1998), “Para uma história comparada das sociedades europeias”, in M. Bloch (Org.), *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 119-150.
- Blundell, S. (1995), *Women in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press.
- Blvd, N. S. F. (2006), *O Cajado do Pastor*. Burbank: World Map.
- Boff, L. (1997). *A Águia e a Galinha: Uma metáfora da condição humana*. Petrópolis:Vozes.
- _____ (2015, Julho/Agosto), “A linhagem de Maria de Nazaré na Sagrada Escritura”, *Revista Vida Pastoral: Maria na teologia e na pastoral*, 56 (304): 15-24.
- Bowder, D. (1980), *Quem foi quem na Roma antiga*. São Paulo: Círculo do Livro.
- _____ (2007), “Santas ou Sedutoras? Mães de heróis na *Bíblia Hebraica* contrastes entre a mulher nas sagas em Gênesis e nos textos dos pensadores patrísticos”, in *Anais do Encontro do 1 GT História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH* (pp. 1-13). Maringá: Universidade Estadual de Maringá.
- Brandão, J. de S. (2013), *Mitologia Grega* (Vol. 1, 25. ed.). Petrópolis: Vozes.
- Brandão, J. L. (2009, Dezembro), “Páginas de Suetônio: a morte de Agripina, mãe de Nero”, *Boletim de Estudos Clássicos*, 52: 37-42.
- Brannstedt, L. (2016), *Femina principes: Livia's position in the Roman state*. Ph.D. thesis, Lund University, Lund.
- Brasete, M. F. (2003a), “A crítica às mulheres no fr. 7 de Semónides de Amorgos”, in C. de M. Mora (Coord.), *Sátira, paródia e caricatura: da Antiguidade aos nossos dias*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 39-56.
- _____. (2003b), “O amor na poetisa Safo”, *Percursos de Eros - representações do erotismo*, 17-26.
- _____. (2005), “A *Electra* euripidiana: um drama de matricídio”, in C. de M. Mora (Coord.), *Vt par delicto si poena: crime e justiça na Antiguidade*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 83-107.
- _____ (2009), “Homoerotismo feminino na lírica grega arcaica: a poesia de Safo”, in J. A. Ramos, M. C. Fialho, & N. S. Rodrigues (Coords.), *A sexualidade no mundo Antigo*. Lisboa: Centro de estudos Clássicos e Humanísticos: Coimbra, 313-326.

- Brenner, A. (2001), *A mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas.
- Brown, R. E. (2012), *Introdução ao Novo Testamento* (P. F. Valério, trad.). São Paulo: Paulinas.
- Bruce, F. F. (Org.) (2012), *Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamentos* (V. Kroker, Trad.). São Paulo: Vida.
- Budelmann, F. (2010), *The Cambridge Companion to Greek Lyric* (Cambridge Companions to Literature). New York: Cambridge University Press.
- Bueno, D. R. (1962), *Cartas de San Jerónimo*. Madrid: La Editorial Católica S.A.
- Bustamante, R. M. da C. (2001), “Rômulo e a fundação de mundo”, *Phoênix*, 6: 331-344.
- Cain, A. (2009), *The Letter of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: University Press.
- Cairus, H. (2005, Janeiro/Dezembro), “Medéia e seus contrários”, *Revista de Letras*, 1/2 (27): 9-11.
- Campos, J. A. S. e (1977-1978), “[Recensão a] 'SENECA' - Ottavia, con note di Guglielmo Ballaira; Corsi Universitari, Torino, Giappicchelli, s.d. (1974), pp. XV + 87”, *Humanitas* 29-30: 315-320.
- _____. (2002), “Carta de guia de casados” Plutarquiana, in J. R. Ferreria (Coord.), *Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa* (pp. 45-66). Porto: Fundação Eng. António de Almeida. (Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa em 11 e 12 de Novembro de 1999).
- Canela, K. C. (2012), *O estupro no direito romano*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Caram, D. (2003, Outubro/Dezembro), “A Legitimidade da *Torá* e do Direito Canônico”, *Revista de Cultura Teológica*, 11 (45): 127-134.
- Cardó, Pilar Gómez. (2014), “Introducción”, in P. G. Cardó; D. F. Leão & M. A. de O. Silva (Coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*. São Paulo: Annablume.
- Cardoso, C. (2012), *A mulher Moderna a Moda Antiga*. Rio de Janeiro: Unipro.
- Cardoso, Z. de A. (1993), “O Discurso Literário como Elemento Caracterizador do Espetáculo, nas Tragédias de Sêneca: *As Troianas*”, *Itinerários*, 6: 47-61.
- Chalita, G. (2005), *Mulheres que mudaram o mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Champlin, R. N. (2001a), *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Gênesis - Números* (Vol. 1, 2. Ed.). São Paulo: Hagnos.

_____. (2001b), *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Deuteronômio – 1 Reis* (Vol. 2, 2. Ed.). São Paulo: Hagnos.

_____. (2001c), *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: 2 Reis - Jó* (Vol. 3, 2. Ed.). São Paulo: Hagnos.

_____. (2001d), *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Salmos - Cantares* (Vol. 4, 2. Ed.). São Paulo: Hagnos.

_____. (2001e), *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Isaías -- Malaquias* (Vol. 5, 2. Ed.). São Paulo: Hagnos.

_____. (2001f), *Dicionário de A-L* (Vol. 6, 2. Ed.). São Paulo: Hagnos.

_____. (2001g), *Dicionário de M-Z* (Vol. 4, 2. Ed.). São Paulo: Hagnos.

_____. (2002a), *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Mateus - Marcos* (Vol. 1). São Paulo: Hagnos.

_____. (2002b), *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Lucas - João* (Vol. 2). São Paulo: Hagnos.

_____. (2002c), *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Atos - Romanos* (Vol. 3). São Paulo: Hagnos.

_____. (2002d), *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: 1 Coríntios - Efésios* (Vol. 4). São Paulo: Hagnos.

_____. (2002e), *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Filipenses - Hebreus* (Vol. 5). São Paulo: Hagnos.

_____. (2002f), *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Tiago - Apocalipse* (Vol. 6). São Paulo: Hagnos.

_____. (2006), *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia: H-L* (Vol. 3). São Paulo: Hagnos.

Chwartz, S. (2004), *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

_____. (2008), “Dá-me filhos senão estou morta: a concepção na *Bíblia Hebraica*”, *Revista de Estudos Judaicos da UFMG*, 2 (2) :1-4.

_____. (2009), “Estudos Bíblicos-teológicos: interpretação e debates”, in H. Lewin (Coord.), *Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas sociais.

Ciribelli, M. C. (1997), *Horácio, o amor e a mulher marginal*. USP. São Paulo.

Citroni, M., Consolino, E. E., Labate, M., & Narducci, E. (2006), *Literatura de Roma Antiga* (M. Miranda & I. Hipólito, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Claire, L. (2001), Eva Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*. Paris, Albin Michel, 2000, 320 p. *Annales - Histoire, Sciences Sociales*, 56 (1): 245-247.

Clements, R. E. (1995), *O Mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas* (J. R. Costa, Trad.). São Paulo: Paulus.

Clifford, R. J. (2007), “Êxodo”, in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, & R. E. Murphy (Eds.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento* (C. E. Fernandes, Trad.). São Paulo: Academia Cristã, 129-160.

Clifford, R. J., & Murphy, R.E. (2007), “Gênesis”, in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, & R. E. Murphy (Eds.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento* (C. E. Fernandes, Trad.). São Paulo: Academia Cristã, 59-127.

Coelho, A. L. S. (2014, Julho/Dezembro), “Sexualidade e poder: os ensinamentos amorosos de Ovídio em confronto com a ordem visual de Urbs de Augusto”, *Métis: história & cultura*, 13 (26): 77-99.

Coelho, F. de S. (2016), “Testemunho de Agostinho e Jerônimo sobre as mulheres na Antiguidade Tardia a partir de missivas cristãs”, *Revista Ágora*, 23: 88-100.

Collares, M. A. (2010), *Representações do Senado Romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Lívio: Livros 21-30*. São Paulo: UNESP, Cultura Acadêmica.

Conceição, G. H. da. (2011), “Prazer e Castidade em Santo Agostinho”, *Educere et Educare – Revista de Educação*, 6 (11): 1-14.

Cornelli, G. (2010), “Platão aprendiz do Teatro: a Construção Dramática da Filosofia Política de Platão”, *Revista VIS*, 9: 69-80.

Corrêa, L. P. (2007), *O Principado do Imperador Cláudio, Segundo os Relatos de Sêneca, Suetônio e Tácito (Século I d. C.)*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Costa, C. F. (2007, Julho/Dezembro), “O inefável sentido da vida”, *Princípios*, 14 (22): 5-20.

Costa, M. A. da. (2013), *Cícero e a Retórica do exílio: as figuras de repetição*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Coulanges, F. de. (1961), *A cidade Antiga*. São Paulo: Editora das Américas.

Couto, S. P. (2007), *A História Secreta de Roma*. São Paulo: Universo dos Livros.

Crossan, J. D., & Reed, J. L. (2007), *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano* (2. ed.). São Paulo: Paulinas.

- Crusemann, Frank. (2002), *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes.
- Cunha, H. de A. G. da (2013, Janeiro/Junho), “Mulher e magia em Medeia”, *Soletras* 25: 160-176.
- Cunha, L. J. C. G. da (2016), *Jesus e a Mulher Adúltera (Jo 7,53-8,11)*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Cunningham, L., & Hamilton, D. J. (2004), *Por que não elas?* Belo Horizonte: Betânia.
- Curado, A. L. C. A. do A. (2004), *A mulher segundo os oradores áticos*. Tese de Doutorado, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Curtius, E. R. (1979), *Literatura européia e Idade Média latina* (T. Cabral & P. Rónai). Brasília: Instituto Nacional do Livro.
- Daniel, S. (2017), *Arminianismo. A Mecânica da Salvação: Uma Exposição Histórica, Doutrinária e Exegética sobre a Graça de Deus e a Responsabilidade Humana*. Rio de Janeiro: CPAD.
- Dantas, J. (2013, Janeiro/Março), “Breve Síntese da Poética Grega: períodos arcaico e clássico”, *Revista Desenredos*, 5 (16): 1-7.
- D’Araújo Filho, C. F. (1996), *A mulher no Projeto do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Vinde Comunicações.
- Davis, J. D. (2002), *Dicionário da Bíblia* (22. ed., J. R. C. Braga, Trad.). São Paulo: Hagnos.
- Da Matta, R. (Ed.) (1983), *Edmund Leach: Antropologia*. São Paulo: Ática.
- Dellazari, R. (2007, Dezembro), “Uma colaboradora que lhe corresponda?”, *Revista Teocomunicação*, 37 (158): 552-570.
- De Vaux, R. (2003), *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica/Paulus.
- Dias, P. B. (1995), “La Donna è Mobile...: tradução e comentário do poema alfabético acerca da maldade feminina (canticum alphabeticum de mala muliere, anónimo, século XIII)”, *Boletim de Estudos Clássicos*, 59: 105-121.
- _____ (2015) “Uma família, uma cidade e um Império na encruzilhada religiosa: a propósito da introdução da Epístola a Leta 1-2 de S. Jerónimo (Belém, 402)”, *Humanitas*, 67: 109-129.
- Dodds, E.R. (2002), *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta.
- Donner, H. (1997), *História de Israel e dos povos vizinhos: Da época da divisão do reino até Alexandre Magno / Com um olhar sobre a história do judaísmo até Bar Kochba* (Vol. 2, C. Molz, & H. A. Trein, Trad.). São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes.ko
- D’Onofrio, S. (1968), *Os motivos da Sátira Romana*. Marília: Alfa.

- Douglas, J. D. (1995), *O Novo Dicionário da Bíblia* (J. Bentes, Trad.). São Paulo: Vida Nova.
- Dreher, C. A. (2012), “Sexualidade e Erotismos nas Tradições Patriarcais de Judá: o estranho caso das filhas de Ló (Gn 19: 30-38)”, in K. L. de Oliveira, I. A. Reblim, V. G. Schaper, E. & V. Westhelle (Orgs.), *Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 227-237.
- Dumézil, G. (2011), *Mythes et dieux des Indo-Européens; précédé de Loki; Heur et malheur du guerrier*. Paris: Flammarion.
- Easton, M. G. (1897), *Easton's Bible Dictionary: Illustrated Dictionary* (3. ed.). London: Thomas Nelson.
- Edmunds, L. (2007, May), “Helen's divine origins”, *Electronic Antiquity*, 10 (2): 1-45.
- Efraim, R. (2012, Dezembro), “Penélope, tecelã de enganos”, *Kínesis*, 4 (8): 135-146.
- Eichrodt, W. (1961), *Theology of the Old Testament*. London, SCM.
- Eisenberg, J. (1997), *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque histórico-sociológico* (E. M. Balancin, Trad.). São Paulo: Paulinas.
- Engel, H. (2003), “O Livro de Judite”, in E. Zenger (Org.), *Introdução ao Antigo Testamento* (Vol. 36). São Paulo: Edições Loyola, 143-252.
- Evans, M. (1983), *Women in The Bible*. Exeter: Paternoster Press.
- Evans, M. J. (1986), *A mulher na Bíblia. Uma reavaliação do papel da mulher na Sociedade e na Igreja* (Y. M. Krievin, Trad.). São Paulo: ABU.
- Fábio Filho, Caio. (1996). *A mulher no projeto do reino de Deus*. Rio de Janeiro: Vinde Comunicações.
- Fantham, E., Foley, H. P., Kampen, N. B., Pomeroy, S. B., & Shapiro, H. A. (1994), *Women in the Classical World: image and text*. New York: Oxford University Press.
- Faria, E. de M. (2012), “As representações de Alexandre o Grande pelo tempo”, in *Anais do 18 Encontro Regional da ANPUH MG (Associação Nacional de História de MG)* (pp. 1-10). Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto.
- Faria, J. de F. (2004), *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2005), *A vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*. Petrópolis: Vozes.
- Faria, K. M. de (2007), “A Medéia euripidiana: uma imagem invertida”, in *Anais do 1 Congresso Regional do curso de História* (pp. 1-12). Jataí: UFG - Universidade Federal de Goiás.

_____. (2007), *Medéia e Mélixa: Representações do feminino no imaginário ateniense do século V a. C.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia/GO, Brasil.

Farias, M. N., & Tedeschi L. A. (2010, Julho/Dezembro), “Quando mulheres se olham ao espelho: representações da mulher ideal”, *Revista Internacional Interdisciplinar*, 7 (2): 143-164.

Faur, M. D. (2016, Setembro), “O Mito de Deméter e Perséfone”, *Elêusis*, 211: 1-6.

Faxo, A. C. (1973), *Women and Jesus*. Texas: Harpercollins.

Feitosa, L. C. (2008), “Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antiguidade em nossos dias”, *História: Questões & Debates*, 48/49: 119-135.

Feldman, S. A. (2006, Julho/Dezembro), “A mulher na religião judaica (período bíblico: primeiro e segundo Templos)”, *Métis: história & cultura*, 5 (10): 251-272.

Ferreira, A. M. (2001), “As Vozes de Lídia”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 3: 247-268.

Ferreira, C. A. P. (2013, Setembro/Dezembro), “O Livro de Rute: uma leitura sobre o discurso e as relações de poder”, *Atualidade Teológica*, 45: 496-509.

Ferreira, J. R. (2011), “Pólis Grega e Colonização”, in C. Soares (Coord.), *Actas do Congresso Internacional Pólis/Cosmópolis: Identidades Locais/ Identidades Globais* (pp. 211-371). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. (Actas do Congresso Internacional Pólis/Cosmópolis: Identidades Locais/ Identidades Globais em 03 e 04 de Março de 2011)

Fialho, M. do C. (2010), *Rituais de Cidadania na Grécia Antiga*, in D. F. Leão, J. R. Ferreira, & M. do C. Fialho, *Cidadania e Paidéia na Grécia Antiga*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 111-144.

Fialho, M. do Céu, Dias, P. B., & Silva, C. C. da (2001), *A Coragem das Mulheres [de] Plutarco*. Coimbra: Coimbra Minerva.

Finley, M. L. (1963), *Os gregos Antigos*. Lisboa: Edição 70.

Fiorenza, E. S. (1992) *As Origens Cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas.

_____. (1995), *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação* (Y. S. Toledo, Trad.). Petrópolis: Vozes.

_____. (2000), *Cristologia Feminista Crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Madri: Editorial Trotta.

Fleming, D. (2004), *Bridgeway Bible Dictionary: An A to Z of biblical information for the people of today's world*. Australia: Bridgeway Publications.

Florenzano, M. B. B. (2012), “A Origem da Pólis: os caminhos da Arqueologia”, in G. Cornelli (Org.), *Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos*

filosóficos (2. Ed.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 39-49.

Fonseca, P. C. L. (2013, Janeiro/Março), “Misoginia, o mal do homem: postulados filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval”, *Acta Scientiarum Language and Future*, 35 (1): 75-85.

Fonseca, T. da (1922), *Cartas Espirituais: A mulher e a Igreja*. Porto: Chardron de Lello & Irmão.

Freisenbruch, A. (2013), *As Mulheres dos Césares. sexo, poder e política no Império Romano* (M. S. Marques, Trad.). Portugal: Texto Editores.

Funari, P. P. A. (2003), *A Vida quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume.

_____. (2002), *Grécia e Roma* (2. ed.). São Paulo: contexto.

Furtado, R. (2013), “Quando os Santos se Zangam: Melânia-a-Antiga, *cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras*”, in C. S. Pinheiro, A. M. Emmonts, M. G. Franco, & M. J. Beja (Coords.), *Mulheres: Feminino, Plural* (Colóquio Internacional: A Mulher em Debate). Funchal: Nova Delphi, 125-144.

Gálan, L. (1998), *La Romana: Presencia de la mujer em las Elegías del Corpus Tibullianum*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación (Série Estudios/Investigaciones, 35).

Gallazzi, S. (1987), *Ester: A mulher que enfrentou o palácio*. Petrópolis: Vozes.

Gama, N. da S. (2016), “Um olhar sobre Hécuba de *As Troianas*, de Sêneca”, *Revista Abralic*, 18 (29): 1-10.

Gansell, A. R. (2012), “Ancient Mesopotamia Women”, in S. L. James, & S. Dillon (Eds.), *A Companion to Women in the Ancient World* (Blackwell Companions to the Ancient World). New Jersey: Wiley-Blackwell

García López, F. (2004), *O Pentateuco* (2. ed., A. L. Orso, Trad.). São Paulo: Ave Maria.

_____. (2014), *El Pentateuco* (2. ed.). Salamanca: Verbo Divino.

Garcia, M. A. (2000), *Judaísmo no Feminino: tradição popular e heterodoxia em Belmonte*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões/ Universidade Nova de Lisboa.

Gardner, P. (2005), *Quem é quem na Bíblia Sagrada* (J. Ribeiro, Trad.). São Paulo: Vida.

Gass, I. B. (2007), *Uma introdução à Bíblia: Período Grego e Vida de Jesus* (2. ed., Vol. 6). São Paulo/ São Leopoldo: Paulus/Cebi.

Giménez Segura, M. del C. (1991), *Judaísmo, Psicoanálisis y sexualidad femenina*. Barcelona: Anthropos.

Gingrich, F. W., & Danker, F. W. (2007), *Léxico do Novo Testamento Grego/ Português*. São Paulo: Vida Nova.

- Giordani, M. C. (1992), *História da Grécia: Antiguidade Clássica I* (5. ed.). Petrópolis: vozes.
- Gilissen, J. (2001), *Introdução Histórica ao Direito* (A. M. Hespanha, & L. M. Macaísta Malheiros, Trad., 3. ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Gomes, A. C. (2009), “Salomé, a musa do fim-do-século”, *Revista Criação & Crítica*, 2: 66-72.
- Gonçalves, A. J. (2008), “Casa, Família e Pátria no Contexto da Mobilidade Humana”, *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 16 (30): 203-224.
- Gonçalves, A. T. M. (2002), “Lei e Ordem na República Romana: Uma Análise da Obra de Legibus de Cícero”, *Justiça & História*, 2 (3): 125-148.
- Gonçalves, A. T. M., & Pereira, B. T. (2015), “Repensando relacionamentos amorosos nos poemas de Catulo: suas noções de fides e amicitia (séc. I a.C.)”, *Hélade*, 1 (2): 7-17.
- Gottwald, N. K. (1988), *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas.
- Gouvêa Júnior, M. M. (2014, Julho/Dezembro). “*Medea, noxium genus* – uma leitura jurídica da Medeia de Sêneca”, *Archai*, 13: 35-43.
- Gôzo, F. V. (2016), *A Otávia do Pseudo-Sêneca: tradução, estudo introdutório e notas*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Greene, E. (2005), “Introduction”, in E. Greene (Ed.), *Women Poets in Ancient Greece and Rome*. Norman: University of Oklahoma Press, xi-2.
- Grillo, J. G. C. (2011), “Guerra, violência e sociedade na iconografia do sacrifício de Políxena”, in J. G. C. Grillo, R. S. Garraffoni, & P. P. A. Funari (Orgs.), *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*. São Paulo: Annablume, 59-72.
- Grimal, P. (1991), *O amor em Roma* (H. F. Feist, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1993), *Dicionário de mitologia grega e romana* (2 ed., V. Jabouille, Trad.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. (2011), *História de Roma* (M. L. Loureiro, Trad.). São Paulo: Unesp.
- Guimarães, R. (1995), *Dicionário da Mitologia Grega* (3. ed.) São Paulo: Cultrix.
- Hale, B. D. (1983), *Introdução ao estudo do Novo Testamento* (C. V. de Souza, Trad.). Rio de Janeiro: Juerp.
- Harris, R. L., Archer Júnior, G. L., & Waltke, B. K. (1998), *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova.
- Hill, C. A. (2003, Dezembro), “Making Sense of the Numbers of Genesis”, *Perspective on Science and Christian Faith*, 55 (4): 239-251.

- Hoff, P. (1983), *O Pentateuco*. Miami: Vida.
- Hoornaert, E. (2016), *Origens do Cristianismo*. São Paulo: Paulus.
- Hurwitz, S. (2013), *Lilith, a primeira Eva: aspectos históricos e psicológicos do elemento sombrio feminino* (2. ed.) São Paulo: Fonte Editorial.
- Jaeger, W. (1995), *Paideia: a formação do homem grego* (4. ed., A. M. Parreira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- James, K. (2007), *Novo Testamento com Salmos e Provérbios*. São Caetano do Sul: Abba Press.
- Jeremias, J. (2010), *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus.
- Jewett, P. K. (1975), *Man as male and female*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Joiner, E. (2004), *Manual Prático de Teologia*. Rio de Janeiro: Central Gospel.
- Jones, A. H. M., Martindale, J. R., & Morris, J. (1993), *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: University Press.
- José, N. F. (2012), *A construção da imagem do imperador Augusto nas obras de Veléio Patérculo, Plutarco e Suetônio*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista. São Paulo/SP, Brasil.
- Josefo, F. (1990), “Antiguidades Judaicas”, in *História dos Hebreus: obra completa* (5. ed., V. Pedroso, Trad.). Rio de Janeiro: CPAD, 61-930.
- Matos, Franklin de (2008), “Rosseau misantropo – o riso e o ridículo na Carta de d’Alembert”, in I. Kangussu, O. Pimenta, P. Sússekind, & R. Freitas (Orgs.), *O Cômico e o Trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 11-20.
- Kilpp, N. (1992), “Zípora salva Moisés: anotações sobre um texto estranho”, *Estudos Teológicos*, 32 (2): 155-163: 156.
- Kibuuka, B. G. L. (2012), *Eurípedes e a guerra do Peloponeso: representações da guerra nas tragédias de Hécuba, Suplicantes e Troiana*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, Brasil.
- _____. (2016, Julho/Dezembro), “Concepções Estóicas em *Troianas* de Sêneca”, *Revista Ideação*, 34: 39-58.
- Kirst, N., Kilpp, N., Schwantes, M., Raymann, A., & Zimmer, R. (2010), *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português* (24. ed.). São Leopoldo: Sinodal/Vozes.
- Kivitz, Ed R. (2012), *Talmidim: o Passo a Passo de Jesus*. São Paulo: Mundo Cristão.
- Klein, G. R. (2005), *O Édipo de Sêneca: tradução e estudo crítico*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Kochmann, R. S. (2005), “O Lugar da Mulher no Judaísmo”, *Revista de Estudos da Religião*, 2: 35-45.

Kohler, L. (1957), *Old Testament Theology*. Philadelphia: Westminster Press, London: Lutterworth Press.

Kolatch, A. J. (2003), *Livro Judaico dos Porquês* (4. ed.). São Paulo: Sêfer.

Lachler, M. E. (1987), *Mulheres Ontem e Hoje*. São Paulo: Abu editora.

Laraia, R. de B. (1997), “Jardim do Éden revisitado”, *Revista de Antropologia*, 40 (1): 149-164.

Leão, D. F. (2018), “Os Desencantos de Medeia: uma *xene* privada de *kyrios*, de *oikos* e de *polis*”, in E. S. de La Torre, & M. do C. Fialho (Coords.), *Bajo el Signo de Medeia – Sob o Signo de Medéia* (Serie Linguistica y Filología, 64). Coimbra, Valladolid: Imprensa da Universidade de Coimbra, Intercambio Editorial Universidad de Valladolid, 67-82.

_____. (2006), “Sólón e a legislação em matéria de direito familiar”, *Dike - Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 8: 5-32.

Leduc, C. (1994), “Como dá-la em casamento? A noiva no mundo grego (séculos IX-IV a.C.)”, in G. Duby, & M. Perrot. (Coords.), *História das Mulheres no Ocidente: a Antiguidade* (Vol 1). Porto: Afrontamento, 277-347.

Leite, E. S. (2017), “O cristianismo *jeronimiano* e as nobres mulheres de Roma: uma reflexão a partir das cartas de São Jerônimo”, in *Actas do 29 Simpósio de História Nacional* (pp. 1-25). Brasília: ANPUH – Associação Nacional de História.

Leloup, J. Y. (1998), *O Evangelho de Maria – Míriam de Magdala*. Petrópolis: Vozes.

Siqueira, S. M. A. (2011), “As efígies femininas em catacumbas romanas: uma análise da figuração paleocristã”, in Leite, L. R., Silva, G. V. da, Carvalho, R. N. B., & Francalanci, C. (Orgs.), *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: EdPPGL (UFES).

Lessa, F. de S. (2001). *Mulheres de Atenas: mélixa do Gineceu à agora*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Lessa, F. de S., & Souza, M. A. R. de. (2009), “A integração dos grupos de esposas na *Pólis*”, *Politeia - História e Sociologia*, 9 (1): 199-212.

Lévi-Strauss, C. (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica.

_____. (1982), *As Estruturas elementares do parentesco* (M. Ferreira, Trad.). Petrópolis: Vozes.

Lissarrague, F. (1994), “A Figuração das Mulheres”, in G. Duby, & M. Perrot. (Coords.), *História das Mulheres no Ocidente: a Antiguidade* (Vol 1). Porto: Afrontamento, 203-271.

Lois, C. C. (1999, Julho), “A Gênese da exclusão: o lugar da mulher na Grécia Antiga”,

Seqüência: estudos jurídicos e políticos, 21 (38): 125-134.

Lopes Júnior, A. D., & Carneiro, L. S. (2011, Maio 26-28), “A Grande Mãe: um estudo acerca de Deméter e a função”, in *Actas do 6 Congresso Nacional de Psicanálise e do 15 Encontro de Psicanálise da UFC* (pp. 1-6). Fortaleza: Laboratório de Psicanálise da UFC. (Actas do Congresso Nacional de Psicanálise e do Encontro de Psicanálise da UFC em 26-28 de Maio de 2011).

Loroux, N. (1998), *Maneiras trágicas de matar uma mulher* (M. da G. Kury, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

Loretz, O. (1979), *Criação e mito: o homem e o mundo segundo os capítulos iniciais do Gênesis*. São Paulo: Paulinas.

Mace, D. R. (1953), *Hebrew Marriage*. London: Epworth.

Maciel, T. P. (2015, Outubro), “A tragédia grega e Electra: a representação da vingança na casa de Agamêmnon em Eurípedes e Ésquilo”, *Revista EnsiQlopédia*, 12 (1): 64-82.

Mackenzie, J. L. (1984), *Dicionário Bíblico* (3. ed.). São Paulo: Paulinas.

Magdala, M. de. (2005), *O Evangelho de Maria* (7 ed.). Rio de Janeiro: Vozes.

Mancisidor, S. C. (2015), “*Casta, Pia, Lanifica, Domiseda*: modelo ideal de feminidad en la Roma Tardorrepublicana (ss II-I a. C.)”, *Ab Initio*, 11: 3:23.

Mantas, V. G. (2015), “Conflitos Civis em Roma: dos Gracos a Sula”, in J. L. Brandão, & F. de Oliveira (Coords.), *História de Roma Antiga: das origens à morte de César* (Vol. 1). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 313-361.

Maraval, P. (1998), *Jerônimo: Tradutor da Bíblia* (M. N. R. Echalar, Trad.). São Paulo: Paulinas.

Marques Júnior, M., Maia Júnior, J. A., Albertim, A. L., Belmonte, R. B., Cunha, V. L., Rêgo, N. P., Almeida, F. S., Nascimento, D. S., & Mendonça, Y. A. dos S. (2011). *Dicionário da Eneida, de Virgílio (Livro II): Narrativa de Eneias - A destruição de Troia*. João Pessoa: Idéia.

Marques Júnior, M. (2013), “O Trágico no Canto XXII da *Iliáda*”, *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, 2: 76-97.

Máximo, V. (2003), *Hechos y dichos memorables: libros VII-IX, Epítomes* (S. L. Moreda, M. L. H. Trujillo, & J. V. Álvarez, Trad., Biblioteca Clásica Gredos, 312). Madrid: Editorial Gredos.

Mena López, M. (2002), “Os cães comerão a carne de Jezabel - Sexo e idolatria, metáforas que legitimam a morte de estrangeiras”, *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 41: 63-69.

Mein, M. C. (1941), *Mulheres da Bíblia: Velho Testamento. Estudo por meio de Esboços* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista.

- Mendelsohn, I. (1948, May), "The Family in the Ancient Near East", *The Biblical Archaeologist*, 11 (2): 24-40.
- Mendonça, A. G. (2007, Junho/Agosto), "Protestantismo no Brasil: Um caso de religião e cultura", *Revista USP*, 74: 160-173.
- Mesters, C. (1985), *Rute, uma história da Bíblia: Pão, Família, Terra! Quem vai por aí não erra*. São Paulo: Edições Paulinas.
- _____. (2003), *Como ler o livro de Rute: Pão, família, terra* (3. Ed.). São Paulo: Paulus.
- Carmo, T. P. do. (2006), *Didascálias no Oedipus de Sêneca*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Mitraud, C. A. (2007), *História e Tradição no Livro I de Tito Lívio*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Monloubou, L., & Du Buit, F.M. (1996), *Dicionário bíblico universal* (2 ed.). Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário.
- Morán, M. C. A., & Montiel, R. M. I. (2006), "Hécuba, *mater orba* (OV. MET. XIII 399-575)", in E. A. C. Dorda, A. M. Ortiz, & M. V. Sánchez (Coords.) (2006) *Koinòs Lógos - homenagem al professor José García López* (Vol. 1). Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 35-50.
- Moreno, F. (1986), *São Jerônimo: A Espiritualidade do deserto* (M. S. Gonçalves, Trad.). São Paulo: Edições Loyola.
- Mossé, C. (1990), *La Mujer en la Grecia Clásica* (C. M. Sánchez, Trad.). Madrid: Nerea.
- Most, G. W. (2012, Julho/Dezembro), "Recepção Bifocal: *Hécuba* vs. *As Troianas*", *Philia & filia*, 3 (2): 37-46.
- Moyse, E. (2006, Junho), "O significado maior do Bar-Mitzvá", *Morashá*, 53. Acedido em 21 de abril de 2017, de <http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/o-significado-maior-do-bar-mitzva.html>.
- Murphy-O'Connor, J., Militello, C., & Rigato, M. L. (2009), *Paulo e as Mulheres* (C. e A. Miguel, A. M. a Rocha, Trad.). Prior Velho: Paulinas.
- Nachtergaele, G. (1984), "France Le Corsu, Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles", *L'antiquité classique*, 53 : 371-372.
- Nascimento, D. S. do. (2013), *O páthos no Livro IV da Eneida: o sofrimento de Dido*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, Brasil.
- Nascimento, D. S. do, Rêgo, N. P. do, & Ribeiro, P. P. F. (2011), "O escudo de Enéias: a representação da consagração de Augusto César", *Revista Cultura & Tradução*, 1 (1): 1-5.

Nascimento, D. V. (2007), *A téchne mágica de Medéia no canto terceiro de Os Argonautas de Apolônio de Rodes*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Novak, M. da G. (1999), “Medéia de Sêneca”, *Letras Clássicas*, 3: 147-162.

Nunes, Z. G. (2002), “As mulheres de Lesbos nas mãos de Catulo”, in *Anais do 5 Encontro Internacional Fazendo Gênero* (pp. 1-9). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

O’Connor, M. (2007), “Juizes”, in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, & R. E. Murphy (Eds.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento* (C. E. Fernandes, Trad.). São Paulo: Academia Cristã, 295-318.

Ogden, D. (1999), *Polygamy, Prostitutes and Death, The Hellenistic Dynasties*. Londres: Classical Press of Wales, Swansea: Duckworth.

Oliveira, A. C. de (2005), “A Presença do mito de Salomé na literatura Simbolista/Decadentista Francesa”, *Lettres Françaises*, 6: 99-110.

Oliveira, F. (1999), “Imagem do poder na Tragédia de Sêneca”, *Humanitas*, 51: 49-83.

Oliveira, F. de (1993), “Teatro e Poder na Grécia”, *Humanitas*, 45: 69-93.

Oliveira, F. de. (2010), “Sociedade e Cultura na época Augustana”, in M. C. de S. Pimentel & N. S. Rodrigues (Coords.), *Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 11-36.

Oliveira, I. B. (2013, Janeiro/Março), “São Jerônimo: Cartas”, *Ângulo*, 132: 14-19.

Oliveira, K. L. de (2008, Maio/Agosto), “Antropologia Feminina no Antigo Testamento: Mulher Estrangeira como Personificação do Mal em 2 Rs 9.30-37”, *Protestantismo em Revista*, 16: 80-98.

Oliveira, R. D. de. (2016), *O Sobrenatural na Antiguidade*. Betim: Clube de autores.

Oliveira Filho, M. S., Neves, N. G. de Sá, & Oliveira Filho, R. C. de (2011), “Mulher na Antiguidade Clássica: sua importância nas esferas jurídico-social das cidades-estado de Atenas e Esparta”, in *Anais do 2 Encontro Nacional de Produção Científica* (pp. 1-10). Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz.

Outeiro, M. P. (2011, Dezembro), “Divina entre as mulheres: Helena de Tróia e a Mulher de Bronze recente (1580-1100 a. C.)”, *Revista Historiador*, 4 (4): 31-45.

Panal, M. J. A. (2015), *La Mujer y el Poder en Roma*. Trabajo de fin de grado, Universidad de Cádiz, Cádiz.

Paratore, E. (1983), *História da literatura latina* (M. Losa, trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Parker, H. (2005), “Safo’s Public World”, in E. Greene (Ed.), *Women Poets in Ancient Greece and Rome*. Norman: University of Oklahoma Press, 3-24.

Pastorino, L. P. de S. M. (2002), “A concepção de causa (aitia) em Plutarco”, in J. R. Ferreria (Coord.), *Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida (pp. 169-179). (Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa em 11 e 12 de Novembro de 1999).

Patterson, C. B. (1998), *The Family in Greek History*. Cambridge: Harvard University Press.

Pereira, M. H. da R. (2009), *Estudos de História da Cultura Clássica: Cultura Grega* (Vol. 1). Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian.

_____. (2013), *Estudos de História da Cultura Clássica: Cultura Romana* (5. ed., Vol. 2). Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian.

_____. (2015). *Estudos sobre Roma Antiga: A Europa e o legado clássico*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.

Pereira, V. L. C. (2013, Janeiro/Junho), “O enigma da tragédia com Eurípides”, *Revista do Instituto de Ciências Humanas*, 8 (9): 23-29.

Peretti, C., & Natel, A. (2014, Julho/Dezembro), “As mulheres da genealogia de Jesus no evangelho de Mateus”, *Estudos Teológicos*, 54 (2): 333-349.

Pfeiffer, C. F., Vos, H. F., & Rea, J. (2007). *Dicionário Bíblico Wycliffe* (2. ed.). Rio de Janeiro: CPAD.

Pinheiro, J. (2015), “O Retrato de Clitemnestra na Literatura Grega”, in A. N. Pena, M. de J. C. Relvas, R. C. Fonseca, & T. Casal (Orgs.), *Revisitar o Mit - Myths Revisited*. Ribeirão: Humus, 31-39.

Pinheiro, C. S. (2010), *O percurso de Dido, rainha de Cartago, na literatura latina*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. (Série Monografias).

Pinto, J. H. N. (2010, Janeiro/Junho), “A Antiguidade Clássica na obra de Ricardo Reis: Da *Recensio* à proposta de edição comentada”, *Soletras*, 10 (19): 9-18.

Pinto, R. C. & Sarmiento-Pantoja, A. (2015, Dezembro), “Aspectos resistentes e *performáticos* nas tragédias Medeia, Electra e as Troianas de Eurípides”, *Revista interdisciplinar*, 9 (13): 220-236.

Pires, C. da S. A. (2000, 2. Semestre), “Família, Parentesco e Casamento. Assimetrias espaciais e temporais”, *Administração*, 13 (48): 617-639.

Pires, F. M. (2007), *Modernidades Tucidideanas: Ktema es aei*. São Paulo: Fapesp.

Pirateli, M. A., & Melo, J. J. P. (2009, Junho 08-09), “Considerações sobre o caráter educativo das tragédias de Sêneca”, in *Anais do Seminário de Pesquisa do PPE* (pp. 1-12). Maringá: Universidade Estadual de Maringá.

- Pita, L. F. D. (2006), *A “praetexta” Octavia e o pensamento de Sêneca*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Pixley, J. (1990), *A História de Israel a partir dos pobres* (2. ed., R. Mincato, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Platinga, A. (2012), *Deus, a Liberdade e o Mal*. São Paulo: Vida Nova.
- Poddis, J. G. (2010), *Morte e sacrifício na Grécia Antiga: a morte acolhida de Heitor, Antígona e Sócrates*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Polastri, B. E., Moraes, C. P. F. de, Alves, D. M., & Faustino, R. (2008, Maio), “Catulo: uma nota introdutória”, *Língua, Literatura e Ensino*, 3: 451-459.
- Pompeu, A. M. C. (2012), “Aristófanes e a guerra dos sexos em *Lisístrata*”, in *Actas del Coloquio Internacional ΑΓΩΝ: Competencia y cooperacion de la Antigua Grecia a la Actualidad*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 6 (pp. 238-249). (Actas del Coloquio Internacional ΑΓΩΝ: Competencia y cooperacion de la Antigua Grecia a la Actualidad em 19 a 22 de junho de 2012).
- Porciña, A. (2002), “As Tragédias de Sêneca, como modelo do teatro dos Jesuítas: dois modelos, da Espanha e da Polônia”, *Humanitas*, 54: 334-350.
- Pouzadoux, C. (2001), *Contos e Lendas da Mitologia Grega* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 28-29.
- Priddy, E. F. (2001), *Mulheres na Bíblia: um estudo devocional sobre 50 mulheres* (C. C. Loftis, Trad.). Curitiba: Publicações RBC.
- Pulquério, M. (2001), “A Alma e o Corpo em Fragmentos de Safo: traduções e adaptações”, *Máthesis* 10: 155-187.
- Quéré, F. (1984), *As mulheres do Evangelho*. São Paulo: Paulinas.
- Quevedo, C. H. (2015), *As Mulheres que fizeram Roma: 14 histórias de poder e violência*. Lisboa: A esfera dos livros.
- Quiroga, P. L. B. de, & Salmonte, F. J. L. (2004), *História de Roma*. Madrid: Akal.
- Rabin, C. (1973), *Pequena História da Língua Hebraica*. São Paulo: Sumus Editorial.
- Ragusa, G. (2006), “Heitor e Andrômaca, da festa de bodas à celebração fúnebre: imagens do casal na *Iliada* e em Safo (FR. 44 VOIGT)”, *Calíope Presença Clássica*, 15, 36-63.
- Rayor, D. (1991), *Safo's Lyre: Archaic Lyric and Women Poets of Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Rega, L. S., & Bergmann, J. (2014), *Noções do grego bíblico: gramática fundamental* (3. ed.). São Paulo: Vida Nova.

Reimer, I. R. (2013), *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Leopoldo: Cebi, São Paulo: Paulus.

Reimer, I. R. (2010, Janeiro/Junho), “Para Memória Delas! Textos e interpretações na (Re) construção de Cristianismos Originários”, *Estudos Teológicos*, 50 (1): 41-53.

Ribeiro, M. C. L. (2012, Setembro 03-06), “A Retratação do Espaço Trágico como Expressão da Individualidade Poética: O Caso dos Atridas”, in *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP* (pp. 1-12). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Richards, L. O. (2012), *Comentário Histórico-Cultural do Novo Testamento* (D. Ribas Júnior, Trad.). Rio de Janeiro: CPAD.

Rivaben, A. C. (2012), “Conselheiras, alcoviteiras e feiticeiras: semelhanças entre a personagem da Ama, no *Hipólito* de Eurípides, e Celestina, em *La Celestina* a de Fernando de Rojas”, in C. A. M. de Jesus, Castro Filho, & J. R. Ferreira (Coords.), *Hipólito e Fedra nos caminhos de um mito*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 90-93.

Robert, A., & Feuillet, A. (1967), *Introdução à Bíblia: Antigo Testamento – os Livros Proféticos Posteriores* (Tomo II). São Paulo: Herder.

Robinson, T. M. (2010), *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume.

Rocha, A. S. da & Souza, P. R. (2009) “Formação Política e Intencionalidade Educativa para a Formação Política no Teatro Grego: Sófocles como educador na Grécia clássica”, in *Anais da 8 Jornada de Estudos Antigos e Medievais* (pp. 1-12). Maringá: Universidade Estadual de Maringá.

Rocha, M. O. F. (1991), *A Mulher na Sociedade Tribal*. Petrópolis: Vozes. (Estudos Bíblicos, 29).

Rocha, P. (2009), *Mulheres sob todas as luzes: a Emancipação Feminina e os últimos dias do patriarcado*. Belo Horizonte: Leitura.

Rocha, R. (2012, Julho/Dezembro), “Lírica Grega Arcaica e Lírica Moderna: Uma Comparação”, *Philia & Filia*, 3 (2): 84-97.

Rodrigues, A. R. (2012), “E quem não foi convidado? Contextos evocativos de mulheres *No Banquete*”, in M. do C. Fialho (Coord.), *Intervenientes, Discussão e Entretenimento No Banquete de Plutarco* (2. ed.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 32-52.

_____. (2002), “Plutarco, historiador dos Lágidas: o caso de Cleópatra VII Filopator”, in J. R. Ferreria (Coord.), *Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida (pp. 127-149). (Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa em 11 e 12 de Novembro de 1999).

_____. (2005), “A heroína romana como matriz de identidade feminina”, in D. Leão, M. do C Fialho, & M. de F. Silva (Coords.), *Mito Clássico no Imaginário Ocidental*. Coimbra: Ariadne, 69-85.

- _____. (2005), *Mitos e lendas: Roma Antiga*. Lisboa: Livros e Livros.
- Rodrigues, N. S. (2001), “A Mulher na Grécia Antiga”, in M. C. C. Santos (Org.), *Actas dos Colóquios sobre a temática da mulher*, Câmara Municipal, Moita (pp. 81-104).
- _____. (2006), “Os Judeus na Hispânia na Antiguidade”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 6: 9-34.
- _____. (2007), *Ivdae in Vrbe: os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2008), “Agripina e as outras. Redes femininas de poder nas cortes de Calígula, Cláudio e Nero”, *Gerión*, 26 (1): 281-295.
- _____. (2010), “O exílio de Júlia Menor”, in M. C. de S. Pimentel & N. S. Rodrigues (Coords.), *Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 57-68.
- _____. (2012), “*Eis Spanian*. Paulo de Tarso na Hispânia”, in J. A. Ramos, M. C. de S. Pimentel, M. do C. Fialho, & Rodrigues, N. S. (Coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 69-79.
- _____. (2014), “Alexandre entre paixões femininas e masculinas: digressões plutarquianas pelo cinema”, in C. A. Martín, & L. de N. Ferreira (Coords.), *O sábio e a imagem: Estudos sobre Plutarco e a Arte*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 153-172.
- _____. (2015), “Dos ‘conflitos de ordens’ ao Estado patricio-plebeu”, in J. L. Brandão, & F. de Oliveira (Coords.), *História de Roma Antiga: das origens à morte de César* (Vol. 1). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 69-102.
- Ramos, J. A. (2009, Março), *A Sexualidade entre os Hebreus: Caminhos essenciais do sentido* in J. A. Ramos; M. C. Fialho; N. S. Rodrigues (Coords). *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto: CECH, 215-240.
- Rodrigues, R. C. (2007, Maio/Agosto), “Alexandre, “O grande” e a informação para o planeamento estratégico”, *Revista Informação & Sociedade*, 17 (2): 63-71.
- Rodríguez, J. L. R. (1991) “Decimo Magno Ausonio: Resferencias hispanas de manipulación erudita y utilitarismo geográfico”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 9: 129-137.
- Rodríguez López, R., & Bravo Bosch, J. (Eds.) (2017). *Mujeres en tiempos de Augusto: realidad social e imposición legal*, Valencia, Tirant Humanidades, 2016. 660 pp. ISBN: 978-84-16556-55-7. *Vínculos de História*, 6: 427-430.
- Romilly, J. de (2008), *A tragédia grega* (2. ed.). Lisboa: edições 70.
- _____. (2001), *Homero: Introdução aos poemas homéricos* (L. Santa-Bárbara, Trad.) Lisboa: edições 70.
- Rostovtzeff, M. I. (1977), *História da Grécia* (2. ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

Rubarth, S. (2014, January), “Competing Constructions of Masculinity in Ancient Greece”, *Athens Journal of Humanities & Arts*, 1 (1): 21-32.

Rusconi, C. (2003), *Dicionário do Grego do Novo Testamento* (I. Rabuske, Trad.). São Paulo: Paulus.

Sacconi, K. A. (2012), *Electra de Eurípides: estudo e tradução*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Salcedo, E. T. (2011), “Querer mandar en Roma: historia de una seducción”, in R.L. Gregoris & L. U. Gómez (Eds.), *Ideas de Mujer. Facetas de lo femenino em la Antigüedad* (Colección Lilith Joven). San Vicente del Raspeig: Universidad de Alicante.

Salvador, E. L. (2013), “O Conflito entre os espaços externo e interno na tragédia *Os Sete contra Tebas* de Ésquilo”, *Alétheia - Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medieval*, 1(1): 92-100.

Sampaio, A. O., & Venturini, R. L. B. (2007), “Uma breve reflexão sobre a família na Roma Antiga”, in *Anais da 6 Jornada de Estudos Antigos e Medievais* (pp. 1-10). Maringá: Universidade Estadual de Maringá.

Sanchez, M. del M. M. (1986), “La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia”, in *Actas de las 5 Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Seminario de Estudios de La Mujer* (pp. 315-322). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Santos, D. B. dos (2009), *Cultura Política Homoerótica entre a Grécia Antiga e a (pós) modernidade: Cientificismo, Literatura e Historiografia*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Santos, F. L. da S. C. dos (2013, Julho/Dezembro), “A herança Homérica em *Ilíada* e *Odisseia*: O homem ocidental como um reflexo de Aquiles e Odisseu”, *Linguagem Acadêmica*, 3 (2): 23-36.

Santos, I. M. da C. (2015), *Representações de suicidas míticos na cerâmica Grega (Séculos VII-IV a.C)*. Dissertação de mestrado, Universidade de Lisboa, Lisboa

Santos, J. T. (1995), “*Antígona*: a mulher e o homem”, *Humanitas* 47: 115-138.

Scarinci, S. R. (2006), “Safo Novella: a voz da poeta grega reapropriada por Barbara Strozzi (Veneza, 1619 – 1677)”, in R. Budasz (Org.), *Anais do 3 Simpósio de Pesquisa em Música - Simpemus* (pp. 13-20). Curitiba: Universidade Federal do Paraná.

Schmidt, A. S. (2007), *Pequena Enciclopédia Bíblica de Temas Femininos*. São Paulo: Arte Editorial.

Schmidt, W. H. (2013), *Introdução ao Antigo Testamento* (5. ed.). São Leopoldo: Sinodal.

Schottroff, L. (1995), *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista* (I. R. Reimer, Trad.). São Paulo: Paulinas.

Sellin, E., & Fohrer, G. (2007), *Introdução ao Antigo Testamento* (D. M. Rocha, Trad., Vol. 1-2). São Paulo: Academia Cristã.

Serbat, M. G. (1975), “Théâtre et société au second siècle avant J. C.”: Actes du IXe. Congrès de l’Association Guillaume Budé, I, Paris: 394-403.

Settembrini, M. (2012), *Nel Pentateuco: introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*. Milano: San Paolo.

Severa, Z. de A. (1999), *Manual de Teologia Sistemática*. Curitiba: A.D. Santos.

Sicre, J. L. (2015), *Introdução ao Antigo Testamento* (3 ed., W. de O. Brandão, Trad.). Petrópolis: Vozes.

Sicre Diaz, J. L., & Alonso Schökel, L. (1980). *Profetas II: Grande Comentário Bíblico* (A. Alvarez, Trad.). São Paulo: Paulus.

Sicuteri, R. L. (1985), *Lilith: A Lua Negra* (N. Telles & J. A. S. Gordo, Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Silva, A. C. da (2008), “Lésbia e Catulo”, *CIFEFIL – Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos*, 11 (13): 111-117.

Silva, A. C. L. F. da., Silva, L. R. da, & Pereira, M. C. C. L. (Dirs.) (2002), *Vida de Santa Maria Madalena: Texto anônimo do século XIV* (Coleção Idade Média em Textos, 1). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Silva, A. F. C. da. (2016), “O Leitor Boorz e as mulheres em *A Morte do Rei Artur*”, in A. T. Pelinser, J. C. Arendt, B. Misturini, K. G. da Rocha, & L. R. da Silva (Orgs.), *Anais do VII Seminário Internacional e XVI Seminário Nacional Mulher e Literatura* (pp. 84-93). Caxias do Sul: Educs.

Silva, D. de O. da (2014), *As representações de Livia Drusila sob o olhar de Tácito e Suetônio*. Dissertação Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Silva, F. C. Z. da (2008), “A mulher grega: o corpo de Fedra na peça *Hipólito* de Eurípedes”, in M. Tiburi, & B. Valle (Orgs.), *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. Santa Cruz do Sul: EdUnisc, 189-198.

_____. (2001), *A Paixão proibida no Hipólito de Eurípedes e em Fedra de Sêneca*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____. (2007), *Os caminhos da paixão em Hipólito de Eurípedes*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Silva, J. F. da (2004, Dezembro), “A Tragédia de Antígona sob a ótica de Gênero”, *Revista Ártemis*, 1: 22-26.

Silva, L. L. T. da (2016), “As mulheres de Ésquilo: a tragédia como ambiente educativo androcêntrico”, in *Anais do Encontro Estadual de História da ANPUH RS- Ensino, Direito e Democracia* (pp. 18-21). Porto Alegre: Universidade de Santa Cruz do Sul.

Silva, R. R. da (Autor), Cotrim, T. F. (Diretor), & Zanata, F. R. (Produtor) (2010), *Mitos: série desvendando os enigmas bíblicos* [DVD]. São Paulo: Paulus.

Silva, R. F. (2013), *O processo de construção de sentido e de significado nas letras das músicas Alexandre e Podres Poderes compostas por Caetano Veloso*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Centro Universitário de Brasília, Brasília.

Silva, S. C. (2009, Abril), “História de gênero e Império Romano: Mulher na poesia de Horácio (65-8 a.C.)”, *Revista Chrônidas*, 1 (3): 68-89.

Silva, T. N. (2009), “As Mulheres *transgressoras* na Oréstia de Ésquilo”, in *Anais do 25 Simpósio Nacional de História – ANPUH* (pp. 5-16). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

_____. (2011), *As estratégias de ação das mulheres transgressoras em Atenas no V século a. C.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____. (2013), “A Cassandra esquiliana: uma ‘bem-nascida’ transgressora”, *Plêthos*, 1 (3): 47-56.

_____. (2015, Janeiro/Julho), “A Mulher Grega Como ‘Sacrificadora’: ‘Transgressão?’”, *Revista Cantareira*, 22: 6-13.

_____. (2016), *Transgressão e Punição no Géno dos Átridas: representações acerca do ‘sistema de conduta’ na pólis dos atenienses (VIII-V séculos a.C.)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Silveira, M. D. (2006), *A imagem feminina na Moralia: heroísmo e outras virtudes*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Ska, J. L. (2016), *O Canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação - aspectos literários e teológicos* (J. A. Clasen, & P. F. Valério, Trad.). São Paulo: Paulinas.

Snodgrass, A. (2004), *Homero e os Artistas*. São Paulo: Odysseus.

Soares, N. de N. C. (1994), *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica.

_____. (2004), “O drama dos Atridas. A tragédia *Thyestes* de Séneca”, *Ágora – Estudos Clássicos em Debate*, 6: 51-98.

_____. (1998), *Literatura Latina – Teatro. Sátira. Epigrama. Romance. Guia de Estudo* (2. ed.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Soares, V. M. R. (2011), “Catulo, o romântico do período clássico das letras latinas”, *Cadernos do CNLF*, 15 (5): 1525-1531.

Vílchez F. P. (2010, Novembro 09-11), “Os imperadores Júlio-Claudianos e a oratória, através de Cornélio Tácito”, in *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais* (pp. 1-10). Londrina: Universidade Estadual de Londrina.

Sousa, C. S. (2015, Julho/Agosto), “Aprender de Maria: teimosia na luta contra o sistema de morte de Belém e dos sistemas de hoje”, *Revista Vida Pastoral: Maria na teologia e na pastoral*, 56 (304): 25-30.

Souza, C. M. (2001). *Helena de Tróia: o papel da mulher na Grécia de Homero*. Rio de Janeiro: Lacerda.

Stern, D. H. (2008), *Comentário Judaico do Novo Testamento*. São Paulo: Atos.

Strauss, B. (2015), *A Morte de César: Roma Antiga e o assassinato mais famoso da História* (D. E. Rago, Trad.). São Paulo: Seoman.

Swindoll, C. R. (2013), *Ester: Uma mulher de sensibilidade e coragem* (N. Siqueira, Trad.). São Paulo: Mundo Cristão. (Série Heróis da Fé).

Tamanini, A. (2015), “*Domus Liuiæ*: família, gênero e identidade na *gens imperial*”, *Ágora – Estudos Clássicos em Debate*, 17: 215-228.

Tamez, E. (2004), *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo* (B. A. Neves, Trad). São Leopoldo: Sinodal.

C. A. A. (2006), “Épica e tragédia no episódio da Dido virgiliana”, *Ágora – Estudos Clássicos em Debate*, 8: 41-57.

Teixeira, C. (2012), “Os *Actos* apócrifos de Paulo e Tecla: aspectos da sua recepção e interpretação”, in J. A. Ramos, M. C. de S. Pimentel, M. do C. Fialho, & N. S. Rodrigues (Coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 185-198.

Thomas, R. (2005), *Letramento e oralidade na Grécia Antiga* (R. Fiker, Trad.). São Paulo: Odysseus.

Tognini, E. (2005), *Maria Madalena: A verdadeira História de Importantes Personalidades Bíblicas*. São Paulo: Bompastor.

Tommaso, W. S. de. (2006), *Maria Madalena nos Textos Apócrifos e nas Seitas Gnósticas*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Tonidandel, S. D. (2012), *A construção das imagens de Lúvia Drusila e/ou Júlia Augusta nas letras e nas artes figurativas romanas*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Tôrres, M. R. (2001), “Considerações sobre a condição da mulher na Grécia Clássica (sécs. V e IV a.C.)”, *Mirabilia*, 1: 48-55.

Torresini, E. W. R. (2005), “A Soberania – o mito em Homero, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes”, in M. Flores (Org.) *Mundo Greco-romano: Arte, Mitologia e Sociedade* (2. Ed.) (Coleção História, 38). Porto Alegre: EdiPUCRS, 37-42.

Tringali, D. (1995), *Horácio poeta da festa: Navegar não é preciso. 28 Odes latim/português*. São Paulo: Musa.

Unterman, A. (1992), *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Varella, F. F. (2006), “A proximidade feminina e a imagem imperial: Nero, Tácito & os *Anais*”, *Revista Cadernos de História*, 1(1): 1-12.

Vargas, M. T. (2002), “El personaje de Neóptolemo en las “Posthoméricas” de Quinto Esmirna”, *Epos*, 18: 19-42.

Vaz, A. dos S. (2002), “A ideia de Ordem nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas”, *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, 1 (1): 13-32.

Veloso, C. (1997), *Alexandre* [Gravado por Caetano Veloso]. On *Livro* [CD]. Chicago: Mercury Records.

Vermes, G. (2008), *Quem é quem na época de Jesus* (A. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Record.

Vernant, J. P. (1994), *O Homem Grego*. Rio de Janeiro: Presença.

Vernant, J. P., & Vidal-Naquet, P. (1999), *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva.

Veyne, P. (1983), *A elegia erótica romana: o amor, a poesia e o ocidente* (M. M. do Nascimento, & M. das G. de S. Nascimento, Trad.) São Paulo: Brasiliense.

Vidal-Naquet, P. (2002), *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das letras.

Vieira, H. O. D. (2008), *Uma Leitura Estóica da Tragédia Medéia de Sêneca*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

Vieira, L. C. (2010, Agosto 23-26), “A Dança de Salomé: da *Bíblia* a Pasolini”, in *Anais Eletrônicos do 9 Fazendo o Gênero* (pp. 1-10). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Vílchez F. P. (2010, Novembro 09-11), “Os imperadores Júlio-Claudianos e a oratória, através de Cornélio Tácito”, in *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais* (pp. 1-10). Londrina: Universidade Estadual de Londrina.

Vogels, W. (2003), *Moisés e suas Múltiplas Facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. São Paulo: Paulinas.

Von Rad, G. (2008), *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme.

_____. (1986), *Teologia do Antigo Testamento: Teologia das tradições históricas de Israel* (Vol. 1). São Paulo: Aste.

Vos, C. J. (1968), *Woman in Old Testament Worship*. Delft: Judels & Binkman.

Weiss-Rosmarin, T. (1996), *Judaísmo e Cristianismo: as diferenças* (S. Waldsztejn). São Paulo: Sêfer.

Werner, E. (2015), “Imagens tecidas em verso: a representação do mito de Ariadne no Carmen LXIV de Catulo”, *Letras Clássicas*, 19 (1): 162-180.

Zaidman, L. B. (1994), “As filhas de Paula: mulheres e rituais nas cidades”, in G. Duby, & M. Perrot (Coords.), *História das Mulheres no Ocidente: a Antiguidade* (Vol 1). Porto: Afrontamento, 411-464.

Zenger, E. (2003), “O Livro de Rute”, in E. Zenger (Org.), *Introdução ao Antigo Testamento* (Vol. 36). São Paulo: Edições Loyola, 184-189.

Fontes

A Bíblia Anotada (1994) (C. O. C. Pinto, Trad.). São Paulo: Mundo Cristão.

A Bíblia da Mulher: leitura, devocional, estudo (2003) (J. F. de Almeida, Trad.). São Paulo: Mundo Cristão, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.

A Bíblia de Jerusalém (2010) (E. M. Balancin, S. M. Barbosa, E. Bettencourt, E. Bouzon, G. da S. Gorgulho, T. H. Maurer Júnior, J. C. Mota, B. C. de Oliveira, N. Brasil, I. N. Salum, L. I. Stadelmann, I. Storniolo, C. Vendrame, J. R. Vidigal, D. Zamagna, & J. de A. Zamith, Trad.). São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, Paulus.

Aristófanes. (2005), *Duas Comédias: Lisístrata e As Tesmoforiantes* (A. da S. Duarte, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Aristotle. (1963), *Generation of Animals* (A. L. Peck, trad.). Cambridge: Harvard University Press.

Aristóteles. (2000), *Poética* (T. M. D. B. Abrão, Trad., Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural.

Aristóteles. (2000), *Política* (T. M. D. B. Abrão, Trad., Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural.

Bíblia do Peregrino. (2011) (3. ed., L. A. Schökel, Trad.). São Paulo: Paulus.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. (1997) (R. Kittel, Ed.). Stuttgart: German Bibli Society.

Bíblia Sagrada. (1968) (3ª ed.). Lisboa: Difusora Bíblica.

Bíblia Sagrada Ave Maria. (1959) (F. J. J. P. de Castro, Trad.). São Paulo: Ave Maria.

Catulo. (1933), *Poesias* (A. da Silva, Trad.). Coimbra. Imprensa da Universidade.

Ésquilo. (2004), *Orestéia I: Agamêmnon* (Vol. 1) (J. Torrano, Trad.). São Paulo: Iluminuras FAPESP.

Ésquilo. (2013), *Sete contra Tebas de Ésquilo* (M. Mota, Trad.) Brasília: CCBB.

Eurípides. (1991), *Medéia, Hipólito, As Troianas* (7 ed., M. da G. Kury, Trad., Vol. 3, Tragédias Gregas). Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (2010), *Hécuba* (M. do C. Fialho, & J. L. Coelho, Trad.). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

_____. (2010), *Medeia* (T. Vieira, Trad.). São Paulo: 34.

_____. (2015), *Helena de Eurípides: estudo e tradução* (C. L. Crepaldi, Trad.). São Paulo: USP.

Eurípides & Sófocles. (1951), *Duas Tragédias Gregas: Édipo-Rei (Sófocles) - Hécuba (Eurípides)* (J. de S. Brandão, Trad.). Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti.

Hesíodo. (2012), *Teogonia: A origem dos deuses* (J. Torrano, Trad.). São Paulo: Iluminuras Ltda.

_____. (2013a), *Teogonia* (C. Werner, Trad.). São Paulo: Hedra.

_____. (2013a), *Trabalhos e Dias* (C. Werner, Trad.). São Paulo: Hedra.

Homero (2005), *Ilíada* (F. Lourenço, Trad.). Lisboa: Livros Cotovia.

_____. (2012), *Odisseia* (2 ed., T. Vieira, Trad.). São Paulo: Editora 34.

Horácio. (1941), *Obras Completas* (E. Duriense, J. A. de Macedo, A. L. de Seabra, & F. A. Picot, Trad.). São Paulo: Edições Cultura.

Horácio & Ovídio. (1956), *Os Fastos, Sátira* (Vol 4, A. L. Seabra, & A. F. de Castilho, Trad.). Rio de Janeiro: W M Jackson.

Ovídio. (1992), *Arte de Amar* (N. Correia & D. M. Ferreira, Trad.). São Paulo: Ars Poética.

_____. (1991), *O Banquete* (M. T. S. de Azevedo, Trad., Coleção Clássicos Gregos e Latinos, 6). Lisboa: Edições 70.

_____. (2012), *A República*. (2 ed., E. Bini, Trad.). São Paulo: Edipro.

Plutarco. (2009), *Vidas Paralelas: Alexandre e César* (J. da R. Simões, Trad.). Porto Alegre: L&PM Pocket.

Santo Agostinho. (1990), *A Virgindade Consagrada*. São Paulo 1990.

_____. (1995), *O Livre Arbítrio* (2. ed.). São Paulo: Paulus

_____. (2014), *Patrística: Dos Bens do Matrimônio. A Santa Virgindade. Dos bens da viuvez: Cartas a Proba e a Juliana* (Vol. 16, V. Rabanal & N. A. de Oliveira, Trad.). São Paulo: Paulus.

Sêneca. (1997), *As Troianas* (Z. de A. Cardoso). São Paulo: Editora Hucitec.

_____. (2006), *Fedra* (A. A. de Almeida, Trad.). Campinas: Unicamp.

_____. (2013), *Medeia* (3 ed., A. A. A. de Sousa, Trad.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Sófocles. (2009), *Antígone* (T. Vieira, trad.). São Paulo: Perspectiva.

Suétônio. (1993), “Galba”, in *Roma Galante: chronica escandalosa da côrte dos doze Cezares* (G. Rodrigues, Trad.). Lisboa: Imprensa de Manuel Lucas Torres, 191-202.

Tito Lívio. (1990), *História de Roma (Ab Urbe Condita Libri)* (Vol. 1, P. M. Peixoto, Trad.). São Paulo: Paumape.

_____. (2008), *História de Roma* (Livro I: A Monarquia, M. C. Vitorino, Trad.). Belo Horizonte: Crisálida.

Virgílio. (2004), *Eneida* (J. V. B. Feio & J. M. da C. e Silva, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Xenofonte (1999), *Econômico* (A. L. de A. de A. Prado, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.