

III

TEOLOGIA E BÍBLIA

O cristianismo como uma “novidade” esquecida - Igualitarismo e patriarcalização nos primórdios da igreja

(A teologia feminista de
Rosemary R. Ruether e Elizabeth
Schüssler Fiorenza)

Fabíola Rohden

*“Pois todos vós sois filhos de Deus
mediante a fé em Cristo Jesus;
porque todos quantos fostes batizados em
Cristo, de Cristo vos revestistes.
Desastre não pode haver judeu nem grego;
nem escravo nem liberto;
nem homem nem mulher; porque todos vós
sois em Cristo Jesus.”* (Gálatas 3,26-28)

*“Durante a instrução a mulher
conserva o silêncio com toda submissão.
Eu não permito que a mulher
ensine ou domine o homem; que ela
conserva, pois, o silêncio.
Porque primeiro foi formado Adão,
depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido,
mas a mulher que,
seduzida,
caiu em transgressão.
Entretanto, ela será salva pela maternidade,
desde que, com modéstia,
permaneça na fé, no amor e na santidade.”*
(1 Timóteo 2,11-15)

Introdução

Este artigo é uma análise de duas importantes referências da “Teologia Feminista” internacional,

muito citadas aqui no Brasil. São elas Elizabeth Schüssler Fiorenza e Rosemary R. Ruether. Nas suas mais notórias contribuições, elas compilam um argumento geral comum, de reivindicação de uma participação mais igualitária das mulheres na igreja hoje. Este argumento centra-se nas origens do cristianismo e no que elas chamam “a novidade do cristianismo”.

O movimento de Jesus e o movimento dos primeiros cristãos eram eminentemente igualitários e libertadores da ordem patriarcal vigente. Através de um olhar atento e direcionado ao Novo Testamento e aos chamados “cristianismos heréticos”, segundo as autoras, podemos perceber elementos que indicam uma “essência” cristã revolucionária. Porém, em função da influência e do peso social de uma sociedade fortemente hierarquizada em especial quanto às relações de gênero, houve uma “patriarcalização” da igreja. Os princípios igualitários são suprimidos no momento em que o cristianismo passa de um movimento alternativo a uma instituição.

Pretendo contribuir para a discussão sobre “patriarcalização”, questionando e complexificando os argumentos de Ruether e Fiorenza, a partir da visão de outros autores quanto ao lugar dos primeiros cristãos e do cristianismo em relação ao contexto social dos primeiros séculos.

I

O cristianismo igualitário tornou-se patriarcal

R. Ruether (1993) vai enfatizar o caráter patriarcal da sociedade nos primeiros séculos a partir das origens do monoteísmo judaico. Segundo ela, o monoteísmo masculino deve ter surgido com as sociedades pastoris nômades onde, enquanto o homem detinha um papel econômico fundamental na atividade que caracterizava sua comunidade, o papel feminino na horticultura ficava em segundo plano. O Deus desses pastores vai então ser modelado de acordo com a ordem daquela sociedade. Assim, como quem tinha um lugar de domínio eram os homens, o Deus criador e ordenador do mundo tinha que ser um ser masculino também. O papel secundário das mulheres na vida cotidiana vai lhes render um desaparecimento do princípio feminino como integrante da divindade.¹

Desde então ocorre um estreitamento da associação entre o mito fundador judaico e a ordem social que se desenvolve nos séculos posteriores. Assim como

¹ Desaparecimento porque, segundo Ruether, no Antigo Oriente Próximo vários cultos se referiam à figura de uma “deusa mãe” ou pelo menos admitiam a combinação de princípios masculinos e femininos em sua divindade criadora.

a humanidade é esposa e súdita de Deus porque ele a criou e lhe concede ordem, mulheres, crianças e escravos são súditos do chefe da família. O patriarcado implica uma estrutura de dominação masculina não só sobre as mulheres, mas sobre escravos, servos, povos colonizados, que coloca o ser divino como o ápice desta hierarquia de controle e privilégios. É neste contexto que aparece o cristianismo. A razão feminista da revelação de Cristo vê libertação na defesa dos oprimidos por Deus, na crítica dos sistemas dominantes de poder e seus detentores, e na visão de uma nova era vindoura onde o sistema de injustiça seja superado. Nesse sentido, a tradição profética é desestabilizadora da ordem social vigente e de suas hierarquias religiosas, sociais e econômicas. Jesus chama os oprimidos para compor o seu reino, e os oprimidos dos oprimidos são as mulheres. A libertação começa com uma crítica do patriarcado em termos proféticos e um abandono das relações hierárquicas para seguir Jesus. Ser um discípulo exigia romper com os laços de família ou de classe, etnia e sexo. É esta oposição ao patriarcado que cria os maiores problemas para o movimento alternativo de Jesus. De acordo com Ruether (1993) *“na tradição dos evangelhos, juntar-se à nova comunidade de Jesus cria uma ruptura com laços e lealdades familiares tradicionais. Para seguir Jesus deve-se ‘odiar’ (isto é, por de lado a lealdade à) pai e mãe, irmãos e irmãs (Lucas 14,26; Mateus 10,37-38). A família patriarcal é substituída por uma nova comunidade de irmãos e irmãs (Mateus 12,46-50; Marcos 3,31-35; Lucas 8,19-21). Esta nova comunidade é uma comunidade de pessoas iguais, não de senhor e escravos, pai e crianças. Mateus 23,1-10 afirma que o relacionamento com Deus como Abba² abole todas as relações pai-criança, senhor-escravo entre pessoas dentro da comunidade de Jesus: ‘Vocês não devem chamar nenhum homem de pai, mestre ou Senhor.’ O relacionamento entre cristãos deve ser de serviço mútuo e não de senhorio e servidão.”* (p.60)

E. Fiorenza (1992) acrescenta que o movimento cristão era um intruso ao *ethos* cultural greco-romano. Israel era a nação santa para Jesus com o povo judeu.

O colonialismo romano era visto como uma grande ofensa a este império divino e fazia parte dos planos de Jesus a restauração apocalíptica da soberania nacional divina. O anúncio da *basiléia* de Deus por Jesus compartilhava com outros movimentos proféti-

2 A autora explica que *Abba* era uma palavra íntima usada pelas crianças para dirigir-se ao seu pai, mas também era um termo usado por adultos para dirigir-se a um homem mais velho, com respeito e afeição.

cos, tradições sacerdotais e ensinamentos sapienciais a proposta de restauração de Israel como o “povo de Deus”.

Mas a especificidade de Jesus era em grande parte a noção da *basiléia* como “práxis da plenitude inclusiva”. Ou seja, o amor de Deus é inclusivo e deve ser compartilhado por santos e pecadores. Jesus chama não os justos e piedosos mas os marginalizados, especialmente os pobres, aleijados, rejeitados, pecadores e prostitutas para compor os seus seguidores. Além disso, a *basiléia* seria conquistada não por uma ascese, pelo jejum, mas por uma “festa” em que todos poderiam participar.³

Jesus e seus seguidores rejeitaram os valores e instituições judaicas que excluía várias parcelas de fiéis, como as regras de pureza e práticas ascéticas. Ele não era um monge isolado da sociedade nos moldes de João Batista, por exemplo. Ao contrário, se aproximava dos mais “impuros” como leprosos, prostitutas ou a mulher hemorroíssa que tocou o seu manto e se curou. O círculo de seus seguidores rompia com o *establishment* (status quo) de sua sociedade e religião. Outro fator que os caracteriza como *outsiders* (estranho) era o papel ocupado pelas mulheres.

O movimento de Jesus era também inclusivo de lideranças femininas e por isso evidencia seu rompimento com o patriarcado. Através de Paulo podemos ver sua importância pelos contatos com Jesus e depois como continuadoras de sua obra. Mulheres como Marta e Maria Madalena estavam entre seus discípulos mais corajosos. Fiorenza (1979/1992) assegura que Jesus delegou o discipulado às mulheres igualmente, pois, segundo o que Paulo coloca, as condições para ser um discípulo eram ter testemunhado a ressurreição de Jesus e ter sido comissionado pelo ressuscitado ao trabalho missionário. Elas não só preenchiam estas condições como os outros discípulos homens, como foram as primeiras a testemunhar e a partir para o anúncio da “boa nova”, apesar do descrédito de seus companheiros de que Jesus apareceria primeiro a uma mulher.

Em Paulo podemos vê-las não só como ricas

3 Fiorenza (1992) ainda chama a atenção para uma distinção entre o movimento de Jesus e o movimento de seus discípulos e missionários depois de sua morte. O movimento de Jesus era um movimento de renovação profética alternativo dentro de Israel, enquanto o movimento dos primeiros cristãos além de pregar uma visão religiosa alternativa, praticava um estilo de vida contra-cultura no contexto greco-romano. Ambos criaram tensões e conflitos em referência ao *ethos* cultural dominante. Mas a diferença é que o primeiro podia apelar à tradição de Israel como uma tradição religiosa, enquanto o segundo era um intruso no mundo greco-romano.

matronas que financiavam o movimento, mas como líderes e missionárias proeminentes. As mulheres foram determinantes para a extensão do movimento aos não-israelitas e em geral eram sempre os primeiros gentios a se converterem. O fato do movimento cristão ser ilegal e sua rejeição ao *underground* (clandestino) fez das "igrejas domésticas" um de seus principais veículos de expansão.

Os seguidores se reuniam em suas casas para celebrar a eucaristia e transmitir a palavra. A "igreja doméstica" oferecia, em virtude de sua localização, oportunidades iguais para as mulheres, já que tradicionalmente esta esfera era própria das mulheres e elas não eram excluídas das atividades ali realizadas. Pode-se dizer que a esfera pública da comunidade cristã era dentro de casa e por isso sua "dona" tinha a responsabilidade pelas reuniões como também pela comunidade como um todo. É claro que em grande medida isso só foi possível porque havia elementos na cultura greco-romana que davam margem a esse tipo de comportamento. Eram conhecidas as mulheres ricas que abriam suas casas aos cultos orientais no século I.

Outra influência da cultura helenística para a qual Fiorenza (1992) chama a atenção é quanto à questão da participação eucarística. As mulheres greco-romanas participavam de alguns eventos públicos, como as refeições festivas. Para os helenistas parecia evidente que elas tinham direito a participar da fração do pão na ceia. Mas isso não era bem visto pelos judeus. Além disso, eram as mulheres helenistas que davam apoio financeiro ao movimento cristão. Sua condição na sociedade greco-romana permitia, principalmente em caso de divórcio e viuvez, que elas dispusessem dos seus bens, mas, por outro lado, lhes era negado um lugar mais efetivo na vida comunitária de sua sociedade. No cristianismo elas em troca de seu apoio vão ter oportunidade de participar igualmente das celebrações e do trabalho missionário.

Como missionárias, as mulheres cristãs ganham o respeito e admiração de Paulo. Ele lhes concede títulos da maior importância como "colaborador" (para Prisca), "irmã" (para Ápia), "apóstolo" (para Júnia). A proeminência de Febe era tanta que ele vai chamá-la de *diakonos* e *prostatis*, ou seja, líder, presidente, governador, mas que, no caso dela, os exegetas preferiam traduzir como ajudante ou patronesse, sublinhando apenas seu papel de mulher rica e filantrópica. Paulo também chama Prisca e Áquila, Júnia e Andrônico de apóstolos e reconhece a ambos como parceiros missionários. Já a autoridade de Evódia e Sínteqe na comunidade de Filipos era tão grande que ele temia que sua discrepância com outros líderes da comunidade pudessem trazer sérios danos à missão cristã.

Aliás, Fiorenza e Ruether vão chamar a atenção para uma certa ambigüidade no pensamento de Paulo. Se, por um lado, atesta a igualdade das mulheres e

sua fundamental importância nas "igrejas domésticas" e no trabalho missionário, por outro lado, algumas passagens suas, como aquela que ordena a mulher que use véu e fique calada nas assembléias ou que seja submissa ao marido, atestam seu caráter misógino. Para as autoras, isso é explicado em função do lugar do movimento cristão numa sociedade ostensiva. Era preciso usar véu porque os cabelos soltos remetiam aos cultos pagãos ou porque nas fontes judaicas os cabelos soltos eram sinal de impureza. Paulo não nega a igualdade, mas evita escândalos. A semelhança com cultos orgíacos e secretos que maculavam a ordem pública e o decoro podia prejudicar o movimento cristão. Paulo não estava preocupado com o comportamento das mulheres, mas com a proteção de sua comunidade. O princípio do cristianismo e do pensamento de Paulo é igualitário, mas ele precisou lançar mão de certas prescrições contrárias para conter alguns excessos de liberdade que traziam a ameaça de uma imagem de libertinagem ao movimento cristão. Contudo, é preciso identificar sua "fase" mais "sexista" que vai ser enfatizada posteriormente pelos Padres da Igreja.

É nesse sentido, de maior definição da comunidade cristã, que aparece o chamado "código doméstico", nas últimas décadas do primeiro século. Colossenses, Efésios e as Pastorais destinavam-se a acalmar tensões com a sociedade greco-romana. Advogavam a adoção da sua ordem patriarcal que pressupunha a subordinação dos hierarquicamente inferiores. Mas esta tentativa política de aproximação da família cristã com o modelo pagão acaba definindo a própria auto-compreensão e a vida comunitária dos primeiros cristãos. Estes textos, foram, em especial, dirigidos às igrejas da Ásia Menor, cuja situação ainda era excessivamente fluida. É a partir deste momento que se passa a delimitar as diferenças entre o que veio a se tornar o cristianismo ortodoxo e o chamado cristianismo "herético".

De acordo com Ruether e Fiorenza, é pelo combate aos cristãos "heréticos" que os patrísticos vão delimitar o que passa a ser a tradição oficial da igreja. E o lugar ocupado pelas mulheres nestes movimentos, tanto em termos de liderança e profecia quanto na simbologia gnóstica, vai ser usado como subterfúgio para a sua condenação como libertinos. É uma passagem dos preceitos originais igualitários de Jesus e Paulo para uma patriarcalização da igreja.

A ortodoxia vai combater os gnósticos porque eles mostravam muito explicitamente como o cristianismo era um rompimento com uma ordem social, baseada na família patriarcal pelos "heréticos" e, mais do que isto, sua relação de renúncia sexual era visto como subversão pela sociedade greco-romana. Além disso, o fato de o cristianismo se dirigir a indivíduos, rompendo com laços históricos de parentesco e por is-

so permitindo uma igualdade a priori atraía principalmente mulheres e escravos ávidos por participação. Os gnósticos, pelo fato de exacerbarem os ideais de liberdade e igualdade cristãos, ameaçavam o cristianismo como um todo, e principalmente uma parcela que já se distinguia como mais tradicional, de ser confundida com antigos movimentos pagãos.

R. Ruether (1993) vai demonstrar que os cristianismos alternativos “erraram” para os Padres da Igreja, principalmente porque definiam o conceito de Deus combinando princípios masculinos e femininos. A mulher não era mais o “bode expiatório” do pecado, a responsável pela “queda”, como é vista no judaísmo, mas ela tem uma relação especial com a sofia divina. Para o gnosticismo, a humanidade original era andrógina. Mas a “queda” de Adão representa a quebra dessa androginia e também a “queda” na mortalidade. Daí a necessidade da reprodução humana, em princípio um mal, para compensar a perda da imortalidade. Mas, Cristo representa o Adão andrógino restaurado. Ele traz a possibilidade de uma nova salvação, que consiste em transcender nossa natureza sexual corpórea através de práticas ascéticas e recuperar nossa androginia.

Contudo, o gnosticismo acaba caindo num androcentrismo ao associar a parte masculina original com a espiritualidade enquanto a feminina estaria associada com a carnalidade e seria a responsável pelo pecado original. Pelas práticas ascéticas, a mulher também poderia fugir de sua natureza intrinsecamente má. Livrando-se principalmente das suas funções biológicas relacionadas à maternidade, ela poderia assemelhar-se ao homem e conquistar a transcendência. Sendo assim, Ruether relativiza o igualitarismo dos gnósticos, mas não deixa de dar importância ao fato de eles incluírem elementos femininos em sua simbologia.

Fiorenza confirma a importância das tradições gnósticas para as mulheres, mas também chama a atenção para o fato de que, ao colocar o princípio feminino sempre inferiorizado em relação ao masculino, o dualismo gnóstico compartilha do paradigma patriarcal da cultura ocidental. Ela usa como exemplo o “valentianismo” onde masculino e feminino são elementos antagônicos e complementares, mas sendo o feminino a parte “falível” de Deus. Os dois elementos voltarão à unidade original se o feminino se tornar masculino pelo ascetismo. Os “marcionistas” enfatizavam a feminilidade como a esfera da criação, enquanto a masculinidade simbolizava a transcendência. Já os “carpocracianos” criam na migração das almas e na libertação do corpo não pelo ascetismo mas pelo libertinismo. De uma forma ou de outra, ameaçavam a institucionalização da Grande Igreja, ao romperem com a família.

Mas, há aqui uma distinção importante entre Ruether e Fiorenza. A segunda vê gnósticos e patrísticos convergindo quanto à natureza negativa da mulher, mas dando-lhe a possibilidade de se equiparar aos discípulos homens pela renúncia às suas faculdades sexuais e de reprodução. A virgindade para eles era a verdadeira expressão da igualdade cristã entre homens e mulheres. A virgem e o celibatário encarnavam o ser humano original e angélico e só eles podiam transcender o terreno corpóreo. No casamento não havia possibilidade dessa transcendência, ele era apenas um “remédio”.

Já segundo R. Ruether (1993) “*no cristianismo ortodoxo a possibilidade do ascetismo como meio de igualdade espiritual das mulheres foi suprimida em favor da doutrina do patriarcado como ordem normativa da história. As capacidades das mulheres para adquirir igualdade espiritual são propostas até que elas cheguem ao céu, devendo ser obtidas tão somente através da mais estrita sujeição ao poder masculino na igreja e na sociedade.*” (p.73)

O cristianismo dominante em princípio não negava a igualdade de homens e mulheres, mas a colocava num plano espiritual e escatológico, suprimindo sua relevância em termos de prática da igreja.

Apesar dessas nuances, ambas concordam que o igualitarismo enquanto princípio original do movimento cristão vai ser suprimido no momento de institucionalização da igreja. Mesmo Fiorenza, que descreve a possibilidade da transcendência pelo ascetismo das mulheres, ressalva que após os primeiros séculos o processo de patriarcalização da igreja pelos bispos acaba por suprimir todas as influências das mulheres discípulas como Maria Madalena, que deixa de ser uma legítima transmissora de revelação. Além disso, a influência das patronesses ricas que em grande medida sustentavam a igreja passa a ser vista com suspeita. Tenta-se suprimir qualquer indício de poder feminino.

R. Ruether vai acrescentar a isso o fato de que os bispos, como um ministério institucional em desenvolvimento e ávidos por uma autoridade unificadora, vão acabar com um contínuo falar em nome do Senhor. Para ela, a queda de Jerusalém em 70 d.C. e a separação da igreja cristã da igreja-mãe em Jerusalém podem ter sido catalisadores. Os bispos reúnem o que consideram os textos evangélicos definidos e declaram todos os outros textos ou aqueles que dizem ainda receber o espírito divino da profecia como “hereses”. A igreja não vive mais à beira da transformação final do mundo; “*pelo contrário, Cristo tornou-se o centro da história entre duas eras da história da salvação, o tempo de Israel e o tempo da igreja. Cristo torna-se uma revela-*

ção atemporal de perfeição divina localizada num momento paradigmático do passado. Esta revelação da perfeição atemporal está encerrada. O Senhor ressurreto não continua a viver em manifestações extáticas de profetas (homens e mulheres) cristãos/ãs; pelo contrário, subiu ao céu após 40 dias. O acesso a Cristo se dá agora através do ensino apostólico. Só homens podem ocupar o ofício do ensino apostólico e, assim, representar Cristo. As mulheres devem ficar em silêncio.”

Ruether enfatiza assim como são esquecidas ou arrancadas da tradição cristã todos os elementos que asseguravam a igualdade das mulheres, ou seja, os evangelhos que relatavam a sua proeminência na relação com Jesus e como missionárias e as tradições dos cristanismos alternativos que admitiam os seus dons proféticos especiais e a participação do princípio feminino na criação. O homem torna-se normativo de uma forma que leva a mulher à invisibilidade e distorce as relações dialéticas como bem/mal, graça/natureza, alma/corpo numa polarização masculina-positivo versus feminino-negativo.

Apesar dessas descrições do processo de patriarcalização da igreja, visto por Ruether (1993) e Fiorenza (1992), elas não aprofundam o suficiente os fatores que estariam por trás dessa mudança. O que faz com que num primeiro momento o cristianismo seja tão alternativo, tão igualitário, a despeito do contexto da sociedade patriarcal greco-romana e depois se deixe contaminar por concepções misóginas? Não me parece que lançar mão de um argumento como a passagem da liminaridade de uma *communitas* (comunidade) para a estrutura de uma instituição nesse caso, nos faça entender a supressão do poder das mulheres na igreja. Acredito que seja mais frutífero questionar se, e como esse processo se deu, a partir dos argumentos de P. Veyne e também de P. Brown acerca da transformação da moral sexual greco-romana a partir do II século antes de Cristo.

II

O cristianismo é igualitário e patriarcal

É interessante logo de início deixar claro que enquanto as duas teólogas feministas tratam do cristianismo de maneira mais específica, enquanto um movimento social e de renovação profética e depois como uma instituição, a igreja, os argumentos que tomarei agora vão se deter em algo mais abrangente: uma moral sexual. Mas, apesar destas diferenças de análise, acredito que a transformação nessa moral sexual pode elucidar as modificações históricas que as duas autoras estão tratando.

P. Veyne (1985; 1987; 1991) procura demonstrar que o que veio a se chamar de “moral sexual cristã”

não é uma novidade, mas sim uma apropriação de uma nova moral pagã que vinha se desenvolvendo desde o século II a.C. É esta moral que passa principalmente a dar importância a uma disciplinarização da sexualidade, e também modificações no tipo de conjugalidade e no modelo de sociedade romana.

Até meados do século II a.C., os romanos não tratavam a sexualidade como demoníaca, como algo que deveria ser isolado. Admitiam o sexo por prazer, dentro e fora do casamento, desde que os homens livres adultos não tivessem o papel passivo na relação. Podiam além de sua esposa, dispor de várias concubinas, entre elas suas escravas, além de um jovem rapaz, seu favorito. Esses rapazes e as cortesãs, os instrumentos passivos dos cidadãos, muito comumente recebiam dinheiro por suas funções, mas isso de forma alguma era visto como imoral. Além disso, eram comuns vários meios contraceptivos, como a lavagem e a expulsão de crianças, provando tanto que o sexo não era só praticado para procriação, mas também, no caso das crianças abandonadas, que os laços de sangue falavam menos do que os da família.

Isso porque havia uma diferença muito grande entre as práticas sexuais e comportamento privado e o casamento. O casamento era um dever do cidadão, que perpetuaria o corpo cívico de sua sociedade, ao lhe conceder filhos legítimos. A velha moral cívica exigia ter e cuidar desses filhos, mas isso não se confundia com sucesso do casal em termos de união “amorosa” ou sexual. No paganismo só se casava quando se queria transmitir a fortuna, perpetuando as castas de cidadãos. Quanto ao resto, casamento e concubinato podiam ser muito parecidos.

O divórcio era muito comum, bastava o afastamento dos cônjuges. A mulher podia tomar essa iniciativa, mas Veyne argumenta que isso não significava maior liberdade. A mulher era uma criança grande que se devia cuidar por causa de seu dote. Era considerada uma infantilidade aproveitar a ausência do marido para divorciar-se e casar de novo. O adultério não deixa o marido numa posição de ridículo, mas apenas indica sua falta de vigilância. O que se chama de emancipação das mulheres em Roma, para Veyne, é muito mais um “discurso” pluralista marcado pela indiferença do marido. P. Brown (1985) deixa isso claro ao dizer:

“O que chamamos ‘emancipação’ das mulheres nos círculos da alta sociedade de Roma no começo do Império era essencialmente uma liberdade nascida do desdém. As ‘criaturinhas’ podiam fazer o que quisessem desde que não interferissem com o jogo sério da política masculina. O divórcio era rápido; embora pudesse, segundo as circunstâncias, desencadear na vingança selvagem contra a mulher ou o amante, o adultério em nada afetava a posição pública do marido.” (p.238)

A partir do século II a.C., esta moral conjugal

e sexual vai passar por um processo demorado de modificações. Isso em decorrência da passagem de uma “aristocracia concorrencial”, para uma “aristocracia de serviço”, como classe dominante do Império Romano. A antiga rivalidade entre clãs que proporcionava ao cidadão uma identidade baseada na autoridade, audácia e auto-afirmação é substituída por uma nobreza preocupada em servir o seu príncipe. Estes nobres perdem o direito de viver para ordenar mulheres, escravos, pajens, etc. A nova moral sexual surge, então, como uma disciplina, um novo código de respeitabilidade que passa a ordenar a relação entre os pares.

Esta nova moral é agora universalizável. Ela deve ser interiorizada por todos. O casamento, que antes era uma instituição da minoria de cidadãos, deve ser estendido inclusive aos escravos. Como o marido perde o direito global de ordenar a todos em princípio, o mito do amor conjugal surge para justificar a submissão da mulher por amor. Em troca, ela passa do *status* de um ser inferior, como os outros da casa, para o de uma amiga e companheira do marido. Mas, na prática, ela apenas deixa de ser explicitamente um instrumento da função de cidadão do marido, dando-lhe filhos e aumentando o seu patrimônio, para incorporar a idéia “racional” de sua natureza inferior.

Veyne (1985) cita Foucault para explicar que o que mudou foi menos a conduta dos cidadãos ou o conteúdo das normas vigentes do que a condição pela qual cada moral justificava seu direito de dar ordens ou a maneira como passa a encarar as pessoas. Essa influência do estoicismo faz com que se interiorize a noção de governar a si mesmo, de ser uma criatura moral responsável, que como bom marido deve respeitar a esposa e controlar seu desejo sexual. A esposa também é agora objeto dessa disciplinarização. As práticas anticoncepcionais, por exemplo, que ficavam a seu cargo, passam a ser condenadas já que não se coadunavam com o princípio básico da nova moral - sexo só para procriação.

Para Veyne (1985; 1991), esta transformação significa a passagem de uma bissexualidade do prazer a uma heterossexualidade da reprodução. Passagem de uma sociedade onde o casamento não era uma instituição para todos a uma onde é dito que ele é constitutivo de todas as sociedades. Desde então, as relações sexuais devem-se confinar ao quarto conjugal, serem restringidas ao mínimo necessário e de acordo com normas que definem o que é “racional”. A paixão desmedida, as “perversões sexuais” são vistas como prova de um excesso sensual irracional. Conserva-se da antiga moral a oposição “ativo/passivo” mas agora transferida para o casamento. A impudicícia era crime

quando praticada por um homem livre, agora todos têm o dever de respeitar a virtude do pudor. Aborto, hemofilia e sexualidade pré-nupcial, sem falar no adultério, passam a ser condenáveis. Nessa sociedade moralizante, o ascetismo passa a ser a única proeza individual passível de notoriedade.

A passagem se dá, então, de uma moral estatutária para uma moral das virtudes interiorizadas. E é essa mutação que explica o triunfo do cristianismo (e não o contrário). Aquela sociedade calcada num padrão ético novo que vinha surgindo desde o século II a.C. não resistiu aos apelos do cristianismo. A nova ética pagã não era somente um conteúdo novo, muito mais do que isto, ela era uma moral no novo sentido da palavra - o de uma doutrina abstrata. Provando que religião e moral não são duas instâncias separadas, essa nova moral que propunha a interiorização de virtudes precisava de uma justificativa transcendente.

Segundo Veyne (1991), o cristianismo, enquanto uma epidemia moral e crença metafísica, era talhado sob medida para este papel. Em troca, o cristianismo “empurrou” o seu conteúdo à nova moral. Conteúdo que consiste menos no que é interdito, mas no fato de interditar. Ele triunfou pelas razões de sua atualidade, por ter adotado em parte a mentalidade do alto império romano. A partir daí ele se torna uma religião exclusivista, que reivindica o monopólio simbólico sobre as consciências. A virtude no lugar do status, o amor conjugal no lugar da obediência, o pudor substituindo os gestos da decadência indicam uma disciplinarização em todos os domínios por medo de contágio da liberdade.

Neste sentido, parece que, em termos de moral, o cristianismo estaria muito mais numa relação de continuidade com o mundo greco-romano do que de rompimento. A idéia de liberdade e igualdade como novidades que caracterizariam a especificidade cristã proposta por Ruether e Fiorenza parece deslocada dessa continuidade. É claro que elas estão falando em primeira instância de um movimento localizado, mas que depois vai abandonar seus ideais individualistas em função de uma maior permeabilidade às pressões de um mundo patriarcal. Ora, as pressões em termos gerais eram as mesmas, principalmente a de conformação com a ordem patriarcal vigente, que pressupunha um tipo de conjugalidade e sexualidade disciplinarizadas.

É claro que a disciplina pode ser uma disciplina que leve à igualdade. Mas, como vimos com Veyne, não era isso que acontecia. Apesar de a interiorização das novas normas ser comum a todos, tanto os papéis sexuais como as relações de gênero continuavam rigidamente definidos, quanto na prática pouco mudou em termos de maior igualdade e liberdade das mulheres

em relação à antiga moral pagã. Então parece complicado falar do movimento cristão como revolucionário com a cultura vigente e depois incorporando essa ordem. Parece que o rompimento talvez não fosse tão acentuado assim. Mas vale a pena investir um pouco mais no chamado processo de patriarcalização da igreja para compreender o lugar do cristianismo nos primeiros séculos.



USA. Womens. Concern. Report. N.º 73.

A disciplina sexual pode até levar a uma igualdade em princípio, como é o caso do que é proposto pelo ascetismo cristão, tanto dos gnósticos como dos Padres da Igreja. Mas, parece que há algo mais por trás disso que impede a mulher de ser “tão igual” quanto os homens. Podemos sugerir que o que está por trás disso é uma nova concepção de corpo do cristianismo que é descrita por P.Brown.

P.Brown (1985; 1990) vai dizer que o ideal do cristianismo, ao lado da “simplicidade de coração”, era a nova forma de solidariedade. Uma solidariedade sem falhas, onde a pessoa privada é completamente permeável às exigências da comunidade religiosa. Nela, segundo Paulo, todas as formas precedentes de diferenciação social devem ser eliminadas. O exemplo máximo disso é citado também por Ruether e Fiorenza: numa antiga fórmula batismal helenista, homem agradecia por ter nascido ser humano e não uma besta, homem e não uma mulher, um heleno e não um bárbaro. A nova fórmula batismal proposta por Paulo em Gálatas 3,28 propõe que todas as distinções de raça, religião, classe e gênero sejam abolidas. A partir de agora, todos são iguais em Cristo. P.Brown apresenta um quadro inicial mais complexo do cristianismo como uma ruptura, acrescentando certas nuances. Para ele, desde a pregação de Jesus, o cristianismo já contém princípios igualitários justapostos e elementos que vão possibilitar a patriarcalização.

Mas aos primeiros cristãos falta a situação social que viabilize esse projeto. Entre os próprios cristãos, apenas uma minoria conseguia viver numa comunidade ou numa peregrinação que lhe permitisse isolamento dos padrões sociais. Grande parte dos fiéis daquela época, eram chefes de família, que por manterem sua posição social, sua casa, seus negócios com os pagãos, é que conseguiam sustentar financeiramente o movimento cristão. Eles viviam num tenso equilíbrio entre manter a lealdade com os propósitos cristãos e

sua inserção na sociedade. Em meio a isso se coloca também a questão da necessidade de construção de uma identidade das comunidades cristãs, que lhes permitisse um auto-reconhecimento e um lugar de respeito no mundo pagão.

O que vai possibilitar essa coesão do grupo vai ser a forma com que a moral de austeridade pagã vai ser aplicada por eles. Os dirigentes cristãos inovam em termos de moral, mas vão fazer com que os fiéis cumpram a moral sexual que vinha se desenvolvendo no mundo pagão de uma maneira excepcionalmente rígida. Introduzem o sentimento do olhar atento de Deus, o medo do julgamento divino e um forte sentimento de compromisso com a comunidade religiosa. O casamento e a sexualidade mostram como se deu esse processo de acirramento da moral pagã.

Os casados devem ser um exemplo micro da solidariedade cristã. Devem se distinguir pelo cumprimento da austeridade sexual.⁴ Mas isto de forma alguma significa um rompimento com uma ordem patriarcal. Muito pelo contrário, as relações entre marido e mulher, senhor e escravo acabam sendo reafirmadas na comunidade cristã. A diferença é que agora elas investem-se do sentimento de que semelhante fidelidade e obediência manifestam o ideal de “simplicidade de coração”. Nesse sentido, o movimento cristãos não está propondo uma “desestabilização da ordem social vigente”, mas está adaptando os seus princípios a ela. Dessa forma, a comunidade cristã se submete às pressões sociais do mundo greco-romana, privilegiando a sua identidade como um grupo excepcionalmente ordenado, que não se confundia com outros grupos considerados libertinos. Para P.Brown “*Tais pressões explicam em grande parte a tonalidade moral da comunidade cristã média da antiguidade tardia. O que elas não podem explicar, é a revolução suplementar pela qual a renúncia sexual - tanto a virgindade desde o nascimento como a castidade adotada após o casamento pelos cônjuges ou pelos viúvos - torna-se o fundamento da dominação masculina na igreja cristã. Nesse ponto a cristandade escolheu il gran rifiuto. Precisamente ao longo dos séculos em que o rabinato adquire sua preeminência no judaísmo aceitando o casamento como critério quase obrigatório de sabedoria, os dirigentes das comunidades cristãs se orientam num sentido diametralmente oposto: o acesso ao celibato quase obrigatório. É raro que uma estrutura de poder se erija com tal rapi-*

4 D.De Rougemont (1972) vai associar a essa disciplinarização sexual no casamento, o surgimento do “amor-paixão”: posteriormente: “*L’amour-passion est apparue en Occident comme un des contrecoups du christianisme (et spécialement de sa doctrine du mariage) dans les âmes ou vivait encore un paganisme naturel ou hérité.*” (p.77) Nossa tradução: “*O amor-paixão apareceu no ocidente como um dos contragolpes do cristianismo (e especialmente de sua doutrina sobre o casamento) no espírito daqueles que viviam ainda um paganismo natural ou herdado.*”

dez e acuidade sobre um ato tão íntimo como a renúncia sexual.”⁵

P.Brown vai sugerir, então, que é a nova noção de corpo adotada pelo cristianismo que é a responsável em última instância pelo processo de patriarcalização da igreja. A concepção do corpo como o lugar das motivações sexuais e principalmente como centro de estruturas sociais representadas em termos sexuais deve ser entendida pelo contraste cristianismo e judaísmo.

Para o judaísmo, a sexualidade é um complemento permanente da personalidade, suscetível de moderação, da mesma forma que as mulheres são consideradas necessárias, mas impedidas de interferir nos assuntos públicos masculinos. Para P.Brown, é um modelo baseado no controle e isolamento de “um aspecto irritante” porém necessário à humanidade. Entre os cristãos, ao contrário, a sexualidade é vista como passível de erradicação. Pela encarnação, Cristo trouxe uma possibilidade nova, a de transformação do corpo. Transformando o corpo, o cristão rompe com a antiga disciplina discreta e incorpora uma alternativa drástica à ordem e moral de até então.

Em Paulo, vemos como o corpo ganha por um lado uma descrição negativa, mas por outro a possibilidade de redenção. Ele é perecível, fraco, vulnerável e está à sombra do poder da “carne”. Os pecados mais repugnantes, como a luxúria, vinham de sua fraqueza. Mas, pela encarnação de Cristo, fica provado que ele pode ser modificado. O corpo ganha agora *status* de templo de Espírito Santo, um lugar de ordem de limites. Transpor esses limites significava um sacrilégio como corpo que pertencia ao Senhor. Mas, se eles fossem respeitados, os seres humanos poderiam passar de uma vida na “carne” para uma vida da liberdade em Cristo.

Quanto à questão da renúncia sexual, ele não parecia ser o centro das atenções de Paulo. Ele estava mais preocupado em manter a sua comunidade, através dos vínculos sociais, inclusive o casamento. Quando ele diz que é preferível o celibato ao casamento, está se referindo aos missionários como ele, mas não à comunidade como um todo. Mas o que vai ser enfaticamente apropriado pelo cristianismo é sua noção de corpo como lugar das perturbações carnis, às quais o homem deve fugir. Sua pregação sobre o celibato é elevada ao primeiro plano. O problema é que, assim, Paulo é interpretado como não deixando margem a algum tipo de controle da sexualidade, mas apenas sua erradicação “*O que visivelmente faltou na epístola de Paulo foi a confiança ardorosa, demonstrada pelos pagãos e judeus contemporâneos, em que o anseio sexual, apesar de desordenado, era passível de socia-*

*lização e de uma expressão ordeira e até calorosa dentro do casamento. Permitiu-se que os perigos da pornéia, da imoralidade potencial acarretada pela frustração sexual, ocupassem o centro do palco. Com essa estratégia essencialmente negativa e até alarmista, Paulo legou uma herança fatal aos séculos futuros, uma argumentação contrária ao abandono das relações sexuais dentro do casamento e favorável à permissão de que as novas gerações continuassem a ter filhos transformou-se imperceptivamente numa atitude que encarava o próprio casamento como uma mera defesa contra o desejo. No futuro, o sentimento da presença de “Satanás”, sob a forma de um risco constante e vagamente definido de luxúria, pairaria como uma sombra densa na orla de todas as igrejas cristãs.”*⁶

Numa comunidade muito diversificada, a vulnerabilidade de todos ao desejo sexual e a possibilidade de um código de disciplina terminavam por dar uma certa identidade aos cristãos. Em contraste com a antiguidade que via na morte a principal fragilidade humana, com o cristianismo é a sexualidade que vai ser a responsável pela perda da imortalidade. O pecado de Adão e Eva levou à “queda”, mas a renúncia sexual pode trazer de volta a liberdade humana perdida, o homem pode desfazer o poder da morte.

Os gnósticos vão levar isso à últimas consequências. Os “marcionitas” rompiam com a família. Taciano propunha abandonar a prática sexual para que se operasse a possessão do Espírito Santo. Os “enkratitas” pregavam a continência como meio de recusar a animalidade humana expressa no coito. Os “valentinianos” acrescentavam que pela renúncia sexual era possível uma modificação definitiva do impulso sexual. Dessa forma o mundo se harmonizaria, já que princípios masculinos e femininos se combinariam na transcendência. Essa renúncia era possível a todos os gnósticos, homens e mulheres.⁷

No cristianismo ortodoxo vai ser diferente. Num primeiro plano, os Padres da Igreja começam a delimitar os cristãos casados e os celibatários. Os primeiros eram os que garantiam a reprodução dos fiéis e também o sustento da igreja, mas ocupavam um lugar secundário em termos do que era ser o cristão ideal.

6 P.Brown. Op. cit. (1990) p.56-57.

7 Segundo F.Culdaut, a encarnação de Cristo traz a possibilidade de uma aproximação entre céu e terra, Deus e homem, a partir do ascetismo. Isso era comum a gnósticos e cristãos ortodoxos, mas o motivo de cisão entre as duas vertentes gira em torno do fato de os gnósticos, principalmente as profetisas “montanistas”, acreditarem que essa aproximação era possível no corpo feminino também para os cristãos. Isso vai predominar uma distinção entre homens e mulheres.

5 P.Brown. Op. cit. (1985) p.256.

Parece que eles não tinham recebido o dom do celibato, concedido só a alguns privilegiados e que por isso deveriam se contentar com o remédio do casamento, uma forma secundária de servir a Deus.⁸

Os celibatários passam a se constituir como os verdadeiros representantes da influência de Deus na terra. E eles é que têm o direito de governar a igreja. A esta altura, a virgindade feminina era muito valorizada também, assim como a continência das viúvas cristãs que tinham um importante papel dentro da comunidade. Mas, à medida em que seu poder financeiro e de liderança ameaça a autonomia dos padres e bispos, os argumentos da inferioridade feminina vêm à tona. A idéia de que homens e mulheres podem se tornar iguais pela renúncia sexual vai se contrapor à noção de que a mulher está intrinsecamente mais associada ao pecado que o homem.

Tertuliano expressa bem essas noções. Ele prega a continência como meio de aproximação do Espírito Santo, mas, por outro lado, não permite que isso implique um rompimento com a família e a ordem patriarcal. Falando a respeito das virgens profetisas, ele vai esclarecer que a natureza sexual humana é imutável. E a natureza sexual feminina é especialmente pecaminosa. A mulher é muito mais permeável ao desejo sexual, marcada pela falta de controle e também é capaz de perverter o homem. Para Tertuliano, a mulher é sedutora e o batismo cristão nada pode fazer para mudar essa situação.

Quanto a essa associação da mulher com o pecado, Ruether (1993) é bastante enfática. Ela traça uma linha de continuidade entre o pensamento dualista da antiguidade tardia e o desenvolvimento da igreja. Em especial no pensamento grego, a consciência humana masculina está fora da natureza e vinculada ao transcendente. Num plano inferior, estão o mundo visível e a existência corporal que precisa ser subordinada à consciência. Esta matéria inferior disforme que precisa ser modelada pela mente transcendente é usada para justificar o controle e subjugação da mulher pelo homem no mundo humano.⁹ Disso decorre também que tudo o que representa essa inferioridade carnal deve ser suprimida "*Nascer na carne já é estar sujeito*

8 No século IV, Jerônimo vai dizer que o casamento produz apenas 30 vezes mais virtude, em contraposição à viuvez que produz 60 vezes mais e à virgindade que produz 100 vezes mais. Ele acrescenta que a única coisa boa do casamento é produzir virgens cristãs, que poderão ascender a um lugar não ocupado por suas mães.

9 Ruether (1993) acrescenta que, na Política de Aristóteles, os cidadãos gregos representavam a "mente", a "razão", enquanto as mulheres, escravos e bárbaros, naturalmente servis, incorporam o "corpo" e as "paixões" que precisam ser regidas pelos primeiros. No Timeu de Platão, quando a alma encarnada perde a luta contra as "paixões" e "apetite", ela volta encarnada numa mulher ou num "bruto". Vale acrescentar aqui uma ressalva feita por L. Maloney (1991) quanto à Platão. Em contraste com Aristóteles que falava a partir da "realidade da inferioridade natural feminina", no Banquete, Platão admite uma certa igualdade em potencial de homens e mulheres.

à mudança, que é uma involução rumo à decadência e à morte. É só desenredando a mente da matéria através de prática ascética, com a finalidade de cortar as conexões entre mente e corpo, que a pessoa pode preparar-se para a escapada salvífica, saindo do âmbito da corruptibilidade e entrando na vida espiritual eterna. Tudo o que sustenta a vida física - sexo, comida, reprodução, até mesmo o sono - passa a ser visto como sustentador do âmbito da 'morte', contra o qual se abstraiu um âmbito mental de consciência como âmbito da 'vida verdadeira'. As mulheres, como representantes da reprodução sexual e da maternidade, são as portadoras da morte, das quais o espírito masculino deve fugir para a 'luz e vida'."¹⁰

O ascetismo poderia levar ao transcendente, mas este processo precisava da mediação da igreja. Só ela tem legitimidade para delimitar as normas dessa mediação entre graça e natureza. E nessas normas, a mulher, apesar da virgindade e dedicação, estaria sempre marcada pela sua natureza carnal e pecaminosa. A ela restava, então, se deixar "controlar", "moldar" pela mente masculina.

Assim vemos como as reminiscências do dualismo corpo/alma do pensamento greco-romano, ao lado da concepção de corpo proposta pelo cristianismo, pesam no processo de patriarcalização da igreja. O cristão legítimo, pela interpretação que se fez de Paulo, era aquele que conseguia suprimir sua sexualidade. Mas, no caso das mulheres, elas estavam irremediavelmente marcadas pela carnalidade. Elas não podiam se livrar de seus processos biológicos mesmo as que não eram mães. Estavam sob o domínio de marcas como a menstruação. Mesmo pelo ascetismo, não conseguiam se livrar da culpa do pecado original. Os patrísticos usaram esse tipo de argumentos para afastar a mulher de um lugar proeminente aqui na terra. Elas podiam, permanecendo virgens, depois da morte conquistar um lugar ao lado de Deus. Mas, aqui na terra, deveriam se submeter aos celibatários masculinos, principalmente no comando da igreja.¹¹

10 Rosemary R. Ruether. Op.cit. (1993) p.72.

11 Ruether (1993) descreve a continuação desse processo "*para os mundos medieval tardio e puritano, a mulher, fora do controle da autoridade masculina, tornou-se a corporificação do poder demoníaco oculto e sorrateiro. A mulher, como causa da queda do homem e da natureza no início, é o inimigo oculto que ameaça lançar o âmbito da graça e salvação de volta às garras do diabo. Como ser luxurioso, carnal e naturalmente insubordinado, ela é a provável ferramenta do diabo em sua implacável tentativa de solapar o plano de salvação de Deus. Como feiticeira, a mulher é a imagem da natureza enganadora, sedutora e bela por fora, mas repleta de pútrida corrupção por baixo, para dentro do poder do pecado, da morte e da condenação. Esses temores do corpo, da natureza e da perda de controle sobre as 'ordens inferiores' irromperam, do século XIV até o XVII, em prolongados acessos de caça às bruxas que tiraram a vida de cerca de um milhão de pessoas, em sua maioria mulheres. A mulher velha, com seus seios caídos e abdômen enrugado, era a imagem da carne corruptível da maternidade desprezada, tornando-se arquétipo da feiticeira como instrumento do diabo.*" (p.74)

III

No contexto da teologia feminista

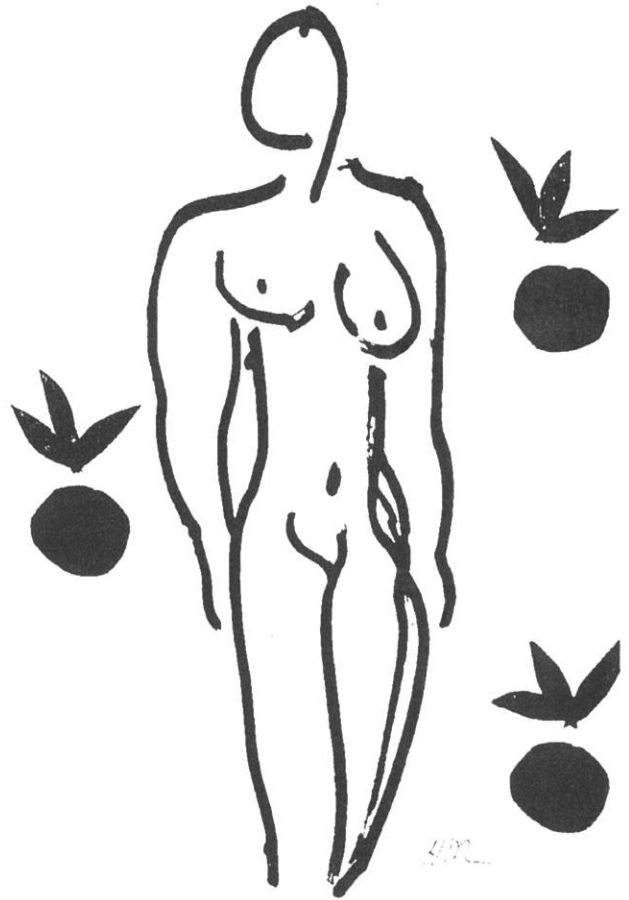
Acredito que uma diferença nos objetivos marca um deslocamento entre os trabalhos de Ruether e Fiorenza e os de P.Veyne e P.Brown. Enquanto elas estão explicitamente pretendendo ser "políticas", isso não aparece, com a mesma importância, pelo menos para eles.

Ruether e Fiorenza estão partindo da idéia de que a igreja hoje está desviada dos seus propósitos originais, à medida que é profundamente assimétrica em relação a homens e mulheres. Elas pretendem que na sua origem o cristianismo era essencialmente igualitário. Essa constatação é fundamental para se questionar o "sexismo" na igreja contemporânea. Foi por um longo processo de "patriarcalização" que o clero dominante masculino tratou de suprimir qualquer referência à liderança de mulheres tanto nos evangelhos quanto nos "cristianismos alternativos". Se for possível resgatar esta história de valorização das mulheres nos primórdios do movimento cristão, as bases da igreja patriarcal de hoje serão solapadas. Elas acreditam que assim, uma religião mais igualitária poderá surgir. Mas, ao que parece, talvez não fique "pedra sobre pedra" da instituição que se compôs ao longo de dezenove séculos.

É interessante notar como que, em função de suas metas, as duas teólogas vão buscar no cristianismo primitivo, valores individualistas modernos. Igualdade e liberdade são palavras de ordem do feminismo atual. É um tanto problemático tentar transferi-las para a antiguidade. Há possibilidades de captarmos indícios de igualdade no movimento cristão dos primeiros séculos, mas não se pode cair na ingenuidade de achar que isso corresponde ao que entendemos por igualdade hoje. Ou seja, se os episódios de Maria Madalena indicavam a mesma participação que os demais apóstolos, não se pode extrapolar isso e dizer que o possível igualitarismo daquele movimento tenha o mesmo conteúdo que o do movimento feminista das últimas décadas.

Esta nova "narrativa" cristã proposta por Ruether e Fiorenza é contada, evidentemente, a partir dos pontos que podem lhe dar consistência. Assim, elas vão se deter em acontecimentos mais "pontuais" ou mais localizados, como o cotidiano de Jesus e dos apóstolos, ou elementos da simbologia gnóstica. Mas vão deixar de lado, pelo menos em primeiro plano, o estoicismo, por exemplo que, em geral, aparece na bibliografia que tenta buscar elementos individualistas no mundo antigo. Nesta "narrativa" teológica feminista,

o movimento cristão primitivo aparece como uma ruptura à ordem patriarcal vigente. Ruptura que já nos primeiros séculos é apagada pelas pressões do contexto patriarcal.



Em contraposição, P.Veyne e P.Brown tratam de algo muito mais abrangente e talvez mais abstrato - uma moral sexual. A partir deles, podemos dizer que, em substituição ao modelo das teólogas de um processo primeiro de ruptura e depois de englobamento pela patriarcalização, talvez seja mais interessante perceber o início do cristianismo como um processo contínuo, mas complexo. O cristianismo, que se apropria da nova moral sexual pagã, graças principalmente ao seu caráter de interiorização, desde o seu início conjuga elementos igualitários e patriarcais. A forma com que se dá essa combinação é que indicaria a "novidade" do cristianismo.

Bibliografia

- ARIES, Philippe. São Paulo e a carne. In: ARIES, P. e BÉJIN, A. *Sexualidades ocidentais*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p.50-53
- ARIES, Philippe. O amor no casamento. In: ARIES, P. e BÉJIN, A. *Sexualidades ocidentais*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p.153-162
- BROWN, Peter. Antigüidade tardia. In: ARIES, P. e DUBY, G. *História da vida privada. Do império romano ao ano mil*. São Paulo, Cia das Letras, 1985, v.1, p.225-299
- BROWN, Peter. De Paulo a Antonio. In: ARIES, P. e DUBY, G. *História da vida privada. Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990, p.15-180
- CULDAUT, Francine. Entre terre et ciel. In: Delumeau, Jean. *La religion de ma mère*. p.15-35
- FABRIS, Rinaldo e GOZZINI, Vilma. *A mulher na igreja primitiva*. São Paulo, Paulinas, 1986
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher - Uma nova hermenêutica*. São Paulo, Paulinas, 1992
- FLANDRIN, Jean-Louis. A vida sexual dos casados na sociedade antiga. In: ARIES, P. e BÉJIN, A. *Sexualidades ocidentais*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p.135-152
- GOSSMANN, Elisabeth. A interpretação da diferença da mulher na tradição teológica cristã. In: *Concilium*, v.1238, 1991/6: Teologia feminista, p.62-71
- MALONEY, Linda M. A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo. In: *Concilium*, v.1238, 1991/6: Teologia feminista, p.52-61
- PAGELS, Elaine. What became of God the mother? In: CHEIST, C. P. e PLASKOW, J. *Womanspirit rising. A feminist reader in religion*. New York, Harper & Row, 1979, p.107-119
- ROGEMONT, D. De. *L'amour et l'occident*. Paris, Plon, 1972
- ROUSSESELLE, Aline. *Porneia*. Paria, PUF, 1983
- RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*. São Leopoldo, Sinodal, 1993, p.239
- SOBERAL, José Dimas. *O mistério ordenado da mulher*. São Paulo, Paulinas, 1989
- VEYNE, Paul. O império romano. In: ARIES, P. e DUBY, G. *História da vida privada. Do império ao ano mil*. São Paulo, Cia das Letras, 1985, v.1, p.19-223
- VEYNE, Paul. A homossexualidade em Roma. In: ARIES, P. e BÉJIN, A. *Sexualidades ocidentais*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p.39-49
- VEYNE, Paul. *La société romaine*. Paris, Seuil, 1991