

A Narrativa da Ressurreição de Jesus como Tradução Repensando o Lugar do Feminino nos Cristianismos

*The Narrative of the Resurrection of Jesus as Translation
Rethinking the Place of the Feminine in Christianities*

Juliana B. Cavalcanti*

Resumo

Visa-se problematizar as memórias sobre a narrativa da ressurreição, de modo a apontá-la como um elemento de disputa no interior das comunidades cristãs. Auxiliados pela literatura intra e extracanônica em confronto com o afresco durano sobre a vista das mulheres ao túmulo vazio, buscar-se-á, a luz dos conceitos de tradução e narração, apontar a ressurreição como um evento que sistematiza o papel das mulheres nas comunidades cristãs.

Palavras-chave

Mulheres. Ressurreição. Memória.

Abstract

It's intended to be problematized as memories about a narrative of the resurrection, in order to point it as an element of dispute within the Christian communities. Helped by the intra and extracanonic literature in confrontation with the durane fresco on a view of women in the empty tomb, a search of the concepts of translation and narration will be sought, pointing to the resurrection as an event that systematizes the role of women in the communities.

Keywords

Women. Resurrection. Memory.

* Juliana Batista Cavalcanti Miranda Tavares é doutoranda em História Comparada (PPGHC-UFRJ). Mestre pela mesma instituição. Coordenadora na área de Cristianismos no LHER-UFRJ – Laboratório de História das Experiências Religiosas. Contato: julianajubcmt@yahoo.com.br.

– Eu te contei uma história com um tigre e outra com pessoas sendo assassinadas. No fim das duas, só eu sobrevivo depois de muito sofrimento.

Qual delas você prefere?

– A que tem o tigre.

– Obrigado. O mesmo vale para Deus.

(*As aventuras de Pi*, 2012)

I. A literatura neotestamentária, sejam as narrativas evangélicas sejam as epístolas, em diferentes momentos faz menção a mulheres, mas quase sempre norteadas por uma posição ou ocupação secundária. Exemplos disso no caso da relação de Jesus com as mulheres, podemos mencionar: (a) a escolha de doze discípulos masculinos como representantes do novo Israel e (b) os ditos nos quais as mulheres são objetos de ações masculinas, cobiçadas por homens (Mt 5: 28), casam-se (Mt 24: 37-39). Ou ainda nas epístolas pastorais que excluem por completo as mulheres dos ofícios eclesiásticos.

Há de se questionar se a invisibilidade e o secundarismo desse grupo são frutos de uma política inicial do movimento do Nazareno ou se em um contexto de profundo embate, entre aderentes e não aderentes, novas narrativas, historietas e memórias foram paulatinamente sendo criadas e acrescidas em torno de Jesus, de forma a colocar as mulheres a margem do movimento. Isso implica também em repensar categorias como “heréticas” e “ortodoxas”, pois o que se observa é um movimento simultâneo: enquanto o cânon cristão era formado, comunidades com percepções distintas desse mesmo Jesus admitiam que mulheres ocupassem funções em suas comunidades, tais como os marcionitas e outros grupos chamados de gnósticos.

Essa reflexão inicial se faz necessária por duas razões:

(1) Atualmente, muitas igrejas cristãs, católicas, protestantes e evangélicas, ainda tem uma profunda dificuldade em se desvincular do patriarcalismo. Essas instituições mantêm em seu histórico episódios como a morte da puritana Anne Hutchinson em Boston em 1637, mãe de treze filhos e descrita como uma “mulher de comportamento altivo e feroz, de viva perspicácia e espírito ativo, de língua muito instável, mais audaciosa que um homem; embora em compreensão e julgamento”. A causa de sua morte se deu por “perturbar a paz do bem comum e das igrejas” ao tentar demonstrar leituras contrárias às apresentadas nos púlpitos. Ou ainda o açoitamento de Katherine Finch que foi açoitada por “falar contra magistrados, contra as igrejas e os anciãos.”¹

(2) O movimento da “Bíblia da Mulher” instaurado em finais do século XIX e liderado por Elizabeth Cady Stanton, sendo fruto das

¹ ELLIOTT, Niel. *Libertando Paulo. A justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 12-14. Originalmente publicado em 1994.

atividades sufragistas nos EUA. As ideias de Stanton instauraram a possibilidade de se pensar, talvez pela primeira vez no que diz respeito às mulheres, que os textos bíblicos foram adequados aos discursos das instituições políticas e religiosas e não orientadas por uma análise teórica/racional. Ao mesmo tempo, ela percebeu que reler as narrativas intratestamentárias era chave para uma sociedade que se apropriava dessas narrativas para, por lei, garantir apenas os direitos do homem branco. Em outras palavras, ela se deu conta que reler o material à luz da razão, de uma teoria, lhe possibilitaria a libertação “de um pesadelo religioso”, mas também de “uma questão política porque as mulheres, de acordo com a lei, não eram serem políticos.”²

Esses dois fatores são ainda mais gritantes quando o situamos a partir da década de 1950. Período em que as Ciências vivenciam um novo paradigma epistemológico e os movimentos sociais aclamam de forma mais fervorosa por respostas e direitos. No que diz respeito às mulheres, é nesse contexto que Elizabeth Stanton começa a ser relida e tomada como carro-chefe para a construção de uma Teologia e História Feminista;³ uma ciência que refletisse a realidade e contribuísse para construção de melhorias sociais. Em outras palavras:

A história crítica da interpretação bíblica por mulheres não só tem que dar *insights* sobre as maneiras que as mulheres tenham lido e usado o texto ao longo dos séculos, mas também teria que mostrar como a leitura das mulheres fora limitada pela sua situação sócio-religiosa e cultural.⁴

² ERICKSON, John. *The Religious Revolution: Elizabeth Cady Stanton's The Woman's Bible and Eliza Farnham's Truth in Woman Movement*. Thesis, Faculty of Claremont, 2011, p. 19.

³ No campo da História destacamos os trabalhos de Michelle Perrot e Joan Scott. Perrot se insere num contexto francês da década de 1960 em que o movimento feminista ganhava espaço nas ruas, mas que em ambientes acadêmicos o projeto da História das Mulheres era tímido e se apoiava em contribuições oriundas da Antropologia e da Sociologia. Essas bases teóricas são cruciais para refletir as documentações que de um modo geral são produzidas por homens, demonstrando ainda que as mulheres não são tão passivas quanto costumava se imaginar, mas que na verdade, elas possuem uma forma de atuação que lhes é particular, que foi moldada de acordo com as suas vivências históricas. Joan Scott, por sua vez, num contexto em que os críticos das historiadoras feministas questionavam a importância de saber a História das Mulheres. A resposta dada por Scott foi entender o gênero enquanto categoria de análise e não como algo meramente descritivo; em que gênero passou a dar conta do caráter, quebrando a ideia de que estudar mulher é se adentrar em uma esfera separada. Esses pressupostos de ambas as historiadoras são decisivos para nós, pois buscaremos por meio das memórias da ressurreição evidenciar de que forma ou formas a atuação feminina era um tema constantemente debatido no interior das comunidades cristãs. Mais informações ver: PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2006, originalmente publicado em 1988; SCOTT, Joan. “Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica.” In: *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

⁴ FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures*. Crossroad Publishing Company: New York, 1993, p. 3.

Nesse sentido, estudiosas feministas encarando o passado e frente a uma reclamação de uma teóloga sufragista de finais do século XIX iniciam um processo de construção de uma metodologia para o estudo do *corpus* neotestamentário, bem como o direito de ocupação em espaços religiosos com base no ensaio bíblico hermenêutico de Krister Stendahl.⁵

Essa preocupação resultou em três momentos na historiografia dos estudos feministas neotestamentários, a saber:⁶

(1) Os anos 1980 são marcados pela construção e reclamação de uma metodologia feminista, tendo como principais expoentes Elizabeth Schüssler Fiorenza e Bernadette J. Brooten.

(2) Nos anos 1990 já com uma metodologia proposta, houve uma intensificação de uma leitura comparada entre as religiões politeístas, o cristianismo e o judaísmo. Além dos primeiros esforços de tentar centralizar as diferentes vozes no interior dos estudos feministas. A iniciativa é encabeçada por Fiorenza que simultaneamente se apropria das memórias de Elizabeth Stanton e Anna Julia Cooper como patronas dos estudos feministas testamentários, muito embora apenas Stanton tenha se preocupado com a problemática.⁷

(3) Os anos 2000 marcam a continuidade dos esforços de Fiorenza em centralizar os estudos, mas também apresentam a tentativa de aprofundamento da categoria “mulher” no interior das comunidades. Pensando seu *ethos*, jurisdição e a qual modelo de Cristianismo (de base “institucional” ou carismática), de forma a tentar mapear melhor a relação mulher e igreja.

⁵ Esse processo de construção de uma metodologia feminista é marcado também pela tentativa de se dialogar com a agenda da Teologia da Libertação. Que está ancorada em pressupostos da práxis marxista. Tendo uma profunda preocupação em estruturar teorias e metodologias para o estudo dos textos bíblicos. De forma que o resultado seja “antes de mais nada, de baixo, da realidade, a mais crua e dura possível; não de doutrinas, documentos pontifícios ou de textos bíblicos”, colocando “como protagonista principal o próprio pobre” (BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. São Paulo: Vozes, 2014. p. 16-17. Originalmente publicado em 1980). Isso resultou ou talvez possa ser sintetizado nos pressupostos de James Dunn com a Nova Perspectiva e que reproduziremos aqui: (a) compreender melhor Jesus, Paulo e a igreja primitiva, (b) reconciliar erudição bíblica contemporânea com a Teologia, (c) construir uma base comum entre católicos e protestantes, (d) melhorar o diálogo entre cristãos e judeus e (e) concretizar um fundamento teológico para a justiça social. Esses eixos, não apenas refletem bem um mundo pós-holocausto e a contribuição acadêmica para a realização do holocausto, bem como demonstram a polarização do período e as agendas políticas que ficavam cada vez mais latentes nas ruas e passavam agora a migrar para o espaço acadêmico com monografias, dissertações e teses.

⁶ CAVALCANTI, Juliana. “Mulheres em Paulo. Observações metodológicas e um breve balanço historiográfico”. In: *Fatos e Versões*, 2014, v. 6, n.12, p. 5-9.

⁷ Anna Julia Cooper foi uma importante pedagoga americana.

II. Esse sucinto balanço das bases dos estudos feministas e de sua metodologia são nossas bases para refletir sobre duas concepções conceituais básicas e decisivas para nós: (a) o papel da narração na História e (b) a compreensão da tradução como uma reparação.

(a) No primeiro caso, estamos nos remetendo às ideias de Samuel Byrskog publicadas em seu livro “Story as History and History as Story”.⁸ Ao tentar refletir sobre as categorias “História” e “Estória” no processo de construção da tradição evangélica, o autor faz as seguintes observações:

1º) O historiador estabelece uma relação ativa entre o passado, sendo um somatório entre os seus interesses ideológicos e o quadro conceitual em que é moldado as estórias em um tom abrangente em forma narrativa.

2º) Através de um processo de “reoralização” os textos tornam-se palavras dirigidas para os leitores/ouvintes, pois eles foram interpretados por pessoas que buscavam estabelecer e manter significado e a coesão compartilhada. O que significa dizer que as narrativas não falam apenas de um passado meramente interpretado, mas refletem essencialmente a própria existência do presente.

3º) A consciência individual importa igualmente num contexto coletividade condicionada. Grupos e culturas podem ter o que chamamos de “memória coletiva” e sendo essa que afeta a dos membros. As operações de lembrar e de recordar são feitas por indivíduos e não por grupos e culturas. Nesse sentido, quando a história se torna estória, ela enfrenta o desafio da história tornando-se interpretado não apenas através das tendências interpretativas e instintos de um grupo maior e de uma sociedade, mas também, através da perspectiva de um único indivíduo.

(b) A pesquisadora indiana e pós-colonialista Gayatri Chakravorty Spivak tem há alguns anos se voltado para a função da tradução como perpetuadora do discurso violento e opressor colonialista. A interação com os códigos de linguagem do colonizador teria uma dupla função: insere o aborígine na cultura majoritária/dominadora e ao mesmo tempo acarreta na perda da cultura e linguagem aborígine. A correspondência de conceitos sempre estará norteadada pela percepção de mundo colonizador e não colonizado. Em outros termos:

O semiótico é o sistema que é generalizável. Esse elemento de transcodificação é o que situa a violência reconhecível do reconhecidamente político dentro da violência geral da culturação como tradução incessante e pendular, um aspecto bem mais difícil de apreender sem que tenhamos familiaridade com os discursos da dádiva.⁹

⁸ BYRSKOG, Samuel. *Story as History and History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Boston: Brill, 2002.

⁹ SPIVAK, Gayatri. “Tradução como Cultura”. In: *Ilha do Desterro*, v. 48, 2005, p. 464.

Nesse sentido, nos parece que ambos os autores dialogam entre si quando pensamos, por exemplo, o processo de memorização e expansão do cristianismo. Uma vez que, após a morte de Jesus, distintas memórias em grego irão começar a circular na Bacia Mediterrânea de forma a comprovar que Jesus era o Messias e que esse 'Jesus grego' dialogava com o cotidiano e experiências religiosas mediterrâneas. Em outras palavras, a passagem do movimento do interior da Palestina para os grandes centros urbanos helênicos implicou em reconstruções e ampliações de memórias sobre Jesus e, nesse processo, algo que diz respeito ao camponês analfabeto de Nazaré se perdeu.¹⁰ Criou-se e cria-se, então, historietas de e sobre Jesus de forma a adequá-las ao tempo e demandas do tempo presente.

O passado passa a estar sob os olhares das lideranças que reivindicam o nome de Jesus no interior e exterior desse movimento. Para tal, eles (re)modelam esse passado de acordo com os seus filtros de leitura e não com os do Nazareno que era monoglota.

Pensando nisso, não seria estranho concluir que esse processo é continuado ainda nos tempos contemporâneos. O que queremos dizer é que toda vez busca-se tecer uma biografia de Jesus (seja fílmica/imagética seja literária) ou se fazer novas perguntas sobre a personagem e a religião que se desdobrou em torno da mesma estamos recontando ou agregando novos dados a personagem ou ao evento em torno dela.

O que vai diretamente ao encontro de nossa discussão: o lugar das mulheres na história do cristianismo não seria também fruto de uma construção vencedora ao longo dos séculos? A fim de uma experimentação de nossas conjecturas teóricas, nos voltaremos nesse momento para as narrativas da ressurreição (texto e imagem).

O relato mais antigo está expresso no *corpus* paulino, como é possível ler abaixo (1Cor 15: 1-5):

Lembro-vos, irmãos, o evangelho que vos anunciei, que recebestes, no qual permanecéis firmes, e pelo qual sois salvos, se o guardais como vo-lo anunciei; doutro modo, teríeis acreditado em vão. Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos doze.¹¹

¹⁰ A cisão entre o Jesus que viveu entre os anos 30 do primeiro século da era comum e o que é retomado no movimento cristão em contexto urbano, se faz necessário dado os espaços, contextos e demandas. Para além de nossa percepção que o radicalismo do Reino de Deus foi paulatinamente eclodido. A começar pelo movimento paulino que muito embora em suas ideias mantivesse o tom do Nazareno, na sua relação com as comunidades isso não era tão visível. Para além da própria crença no retorno imediato de Jesus para a instauração plena do Reino de Deus.

¹¹ BÍBLIA. Novo Testamento. 1 Coríntios. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

A camada mais antiga é 1Cor 15: 3-5 quando Paulo após afirmar que anunciava o que recebeu, começou a recitar como teria sido a morte e a ressurreição de Jesus. Essa memória sobre a morte de Jesus parece desconhecer por completo a historietta da traição de Judas e coloca Cefas como o primeiro a ver o Jesus ressuscitado, sendo seguida de uma nova aparição de Jesus aos doze. Mas quem eram esses doze? Como era a composição? Apenas por homens? Havia mulheres?

Hemult Koester¹² pondera que ainda nos primórdios do cristianismo esses esquemas básicos são expandidos por aspectos característicos como a referência a morte de Jesus como expiação (Rm 4: 25; Rm 3: 25-26; Gl 1: 4-5) ou ainda a expectativa da segunda vinda de Jesus em toda a sua glória para o julgamento (1Ts 1: 10). Tal fala nos propicia garantir também que o próprio Paulo nos versículos seguintes (1Cor 6-8) amplia a sentença querigmática, aceita pelos coríntios. A intencionalidade de Paulo não apenas é de reafirmá-la a comunidade, mas principalmente de se inserir nela.

André Chevitere¹³ consoante a essas considerações de Koester destaca dois aspectos: (a) a antiga fórmula antioquina enfatiza por duas vezes a expressão *κατὰ τήν γραφήν* (segundo as escrituras). Por não haver menção a nenhum texto específico, o que se pode sugerir é que o querigma se encontrava disponível oralmente na comunidade judaico-cristã coríntia. Além do fato de que a ressurreição de Jesus sistematizaria toda a escritura judaica; (b) Paulo agregou um novo dado a essa fórmula: ele também teria visto o Jesus ressuscitado, sendo por isso um apóstolo.

Sendo assim, Paulo deu continuidade a uma prática comum as primeiras gerações após a morte de Jesus. O que nos leva a outra pergunta: será que não estamos lidando com visões querigmáticas distintas? Ou melhor: será que a tradição sobre Jesus que Paulo conheceu não é distinta da que está preservada nos textos evangélicos?

John Crossan¹⁴ ao se indagar se o relato da ressurreição de Jesus é histórico ou não, nos atenta para o fato de que havia outras leituras querigmáticas circulando na Bacia Mediterrânica. Entre elas o Evangelho de Tomé, que usava apenas um título para Jesus. Ele era o “Jesus vivo”, que age ontem, hoje e amanhã, como a Sabedoria de Deus na Terra e seus missionários eram atuantes dessa divindade Sabedoria pelo modo como vivem. Assim, a comunidade de Tomé vivenciava a sua fé em Jesus, sem

¹² KOESTER, Hemult. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo (vol.2)*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 70.

¹³ CHEVITERESE, André. *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne, 2011, p. 33.

¹⁴ CROSSAN, John. *Jesus. Uma biografia revolucionária*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 172-173. Originalmente publicado em 1994.

mencionar uma única vez a ressurreição. O Jesus tomezino é aquele de presença contínua e perdurável.

Se havia outras leituras querigmáticas a respeito de Jesus, isso pode ser um indicativo de que outras comunidades poderiam também ter conhecido outras versões da primeira aparição do Jesus ressuscitado. Como parece ser o caso dos textos evangélicos intra e extracônicos. Em nível de sistematização reproduziremos três quadros apresentados por André Chevitarese em seu texto “Maria Madalena no Cinema Mudo”:¹⁵

| Maria Madalena | Maria, mãe de Tiago | Salomé | Maria | Joana | Mulheres |
|-----------------------|----------------------------|---------------|--------------|--------------|-----------------|
| Mc 16:1 | Mc 16:1 | Mc 16:1 | --- | --- | --- |
| Mt 28:1 | --- | --- | Mt 28:1 | --- | --- |
| Lc 24:10 | --- | --- | --- | Lc 24:10 | Lc 24:10 |
| Jo 20:1 | --- | --- | --- | --- | --- |
| EvPe 12:50 | --- | --- | --- | --- | EvPe 12:50 |

Quadro 1 – Mulheres visitam o túmulo.

Fonte: CHEVITARESE, André. Maria Madalena no cinema mudo. In: CHEVITARESE, André. *Jesus no cinema*. Rio de Janeiro: Klíne, 2013, p. 145.

O Quadro 1 sinaliza a presença das mulheres no túmulo, que realizavam tal atividade para ungir o corpo com aromas (Mc 16: 1) e ou levar aromas para perfumar o corpo de Jesus (Lc 24: 1). Além de ir visitá-lo (Mt 28: 1; Jo 20: 1) e ou chorar e bater ao peito (Ev Pe 12: 54). Contudo, ao chegarem ao túmulo, verificaram que estava vazio e as cenas que se seguem é se elas entraram ou não¹⁶ e o aparecimento de alguém no interior do túmulo.¹⁷

| Mt 28: 10 | Jo 20: 18 |
|------------------|------------------|
| Anunciar | Anunciar |

Quadro 2 – Jesus pede que as mulheres anunciem que Ele está vivo na Galileia.

Fonte: CHEVITARESE, André. Maria Madalena no cinema mudo. In: CHEVITARESE, André. *Jesus no cinema*. Rio de Janeiro: Klíne, 2013, p. 147.

¹⁵ CHEVITARESE, André. *Jesus no cinema. Um balanço histórico e cinematográfico entre 1905 e 1927*. Rio de Janeiro: Klíne, 2013, p. 145-147

¹⁶ A falta de precisão está nos relatos de Mt 28: 5 e EvPe 13: 55, enquanto que Mc 16: 5, Lc 24: 2 e Jo 20: 2 as mulheres não entram no sepulcro.

¹⁷ Em Mc 16: 5-6 e no EvPe 13: 55 é alegado que é um jovem, Mt 28: 2 e Jo 20: 12 uma figura angelical, sendo no primeiro um e no segundo dois. Por fim, Lc 24: 4 coloca como sendo dois homens.

A figura ou figuras que aparecem às mulheres lhes dá uma ordem de ir anunciar que Jesus está vivo, na Galileia ou fora do túmulo (Quadro 2). Essa ordem se torna ainda mais latente quando nos voltamos para o Quadro 3 que aponta a quem primeiro apareceu o Jesus ressuscitado.

| Maria Madalena e Maria | Maria Madalena | Pedro |
|-------------------------------|-----------------------|--------------|
| Mt 28:9-10 | ---- | ---- |
| ---- | ---- | Lc 24:34 |
| ---- | Jo 20: 14-17 | ---- |
| ---- | ---- | 1Cor 15:5 |
| ---- | ---- | EE 3 |

Quadro 3 – Jesus está vivo e aparece primeiramente às mulheres/a Pedro.

Fonte: CHEVITARESE, André. Maria Madalena no cinema mudo. In: CHEVITARESE, André. *Jesus no cinema*. Rio de Janeiro: Klíne, 2013, p. 147.

Confrontando a análise já feita no passo paulino da epístola aos coríntios (1Cor 15: 1-5) com o quadro acima (Quadro 3) o que fica claro é que, de fato, estamos lidando com memórias independentes no interior das comunidades cristãs. De um lado temos Pedro presente na linha paulina e Maria Madalena preservada nos textos mateano e joanino, podendo ainda ser acrescido mais uma Maria se consideramos o relato mateano.¹⁸

Essa questão coloca as mulheres em outro patamar e, se pensarmos na cultura material, conseguiremos encontrar ainda mais rastros desse passado que foi paulatinamente esquecido e/ou suprimido.

As mais antigas imagens de Jesus se encontram no batistério da casa-igreja de Dura-Europos (Figura 1).¹⁹ O Jesus apresentado parece remeter a um ambiente mágico (relatos da cura do paralítico e do caminhar sobre

¹⁸ Essa divisão de gênero parece mesmo ter sido latente nos três primeiros séculos das comunidades cristãs. O Evangelho de Maria Madalena, por exemplo, apresenta uma mulher em pé de igualdade com os demais apóstolos. Sendo apontada como a responsável por liderar o movimento de Jesus após a sua morte, contudo o desconforto de Pedro levam a uma violenta tensão entre os apóstolos que se dividiram em dois partidos: os que apoiavam Pedro e os que estavam com Maria Madalena.

¹⁹ Essa casa-igreja é datada do século III EC e está situada no antigo forte romano na Síria, nas divisas entre os impérios romano e persa. Sua beleza está no fato de ser o mais antigo batistério que temos notícia. Além de ser a prova material de casas que abrigavam comunidades cristãs. Antes disso, temos apenas relatos preservados em epístolas. Outro dado nesse sentido, é que nos anos de 1930 ao se escavar a cidadela verificou-se que na mesma rua haviam mais três comunidades religiosas: judaica, mitraísta e a Zeus Kyrios. Para mais informações ver: CAVALCANTI, J. *Os círculos paulinos: um estudo comparativo sobre as relações de poder à luz dos rituais batismais nas comunidades Coríntia e Efésia (I-II EC)*. 2016. 168 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016; e KRAELING, Carl. *The Christian Building. Excavations at Dura-Europos. Final Report Volume VIII, part. 2*. New Haven: Yale University Press, 1967.

as águas) além de ser um jovem (em todas as representações, inclusive a do bom pastor em que Jesus não tem barba).²⁰



Figura 1 – Batistério da casa-igreja de Dura-Europos, Síria. Datação: 235 EC.
Fonte: JENSEN, Robin. M. *Face to face. Portraits of the divine in early Christianity*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005, p. 210.

Nesse mesmo batistério há duas decorações que nos chamam atenção. A primeira é de uma mulher em um poço e a outra de mulheres que estariam caminhando em direção a um túmulo (Figura 2). Determo-emos apenas a segunda, pois ela parece dialogar com as narrativas literárias da Ressurreição.

O afresco é uma procissão e está situado primariamente sobre os principais painéis das paredes do leste e do norte. Ele começa na parede oriental, onde todos que permanecem estão em cinco pares de pés (Figura 3). Na parede sul é o que parece ser uma porta (Fig. 4), seguido por uma lacuna, até a procissão retomar com porções de três mulheres (Figura 2) se aproximando de uma grande estrutura (Figura 2). As mulheres estão vestidas de branco, com véu, e cada uma carrega dois itens: uma tocha na mão direita e um recipiente não identificado na esquerda.

²⁰ Robin M. Jensen em seu livro “Face to face” (2005) realizou um belíssimo trabalho do ponto de vista de um mapeamento das primeiras imagens de Jesus demonstrando a importância do diálogo com outras experiências religiosas para a construção de um Jesus inicialmente jovem e paulinamente passa a ser representado como um sábio e com traços divinos. Sua obra ainda abarca a questão das representações dos santos, contudo a riqueza de detalhes coube mesmo na análise de Jesus. Ver em: JENSEN, Robin. M. *Face to face. Portraits of the divine in early Christianity*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005.



Figura 2 – Afresco. As mulheres no túmulo vazio. Batistério da casa-igreja de Dura-Europos, Síria. Datação: 235 EC.

Fonte: JENSEN, Robin. M. Face to face. Portraits of the divine in early Christianity. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005, p. 210.



Figura 3 – Parede da pintura que mostra cinco pares de pés, Edifício Christian, batistério, parede oriental, 1934-1935. Yale University Art Gallery, Dura-Europos Collection.

Fonte: KRAELING, Carl. The Christian Building. Excavations at Dura-Europos. Final Report Volume VIII, part. 2. New Haven: Yale University Press, 1967, p. 155.



Figura 4 – Parede da pintura que mostra uma porta, Casa-Igreja, batistério, parede norte, 1932-1933. Yale Universidade Galeria de Arte, Dura-Europos Collection.

Fonte: KRAELING, Carl. *The Christian Building. Excavations at Dura-Europos. Final Report Volume VIII, part. 2.* New Haven: Yale University Press, 1967, p. 155.

Procissões eram comuns nas culturas mediterrânicas antigas. O historiador da arte Thomas F. Mathews adequadamente resumiu esta prática:

No mundo greco-romano, as figuras em procissão pacífica foram geralmente entendidas como um envolvimento em um ritual religioso. Isto é uma das formas mais antigas e mais comuns de adoração, e em representações do Parthenon até Ara Pacis. Contando com expressões a gosto do culto, mas que assumem sempre um modo processional. Na arte cristã, além disso, eles estavam ali como paradigmático para os fiéis nas procissões intermináveis de seu culto. Procissões abundam em todos os quadrantes do mundo antigo tardio. No Aventino mitraísta em Roma (cerca de 220 EC) os iniciados eram pintados em procissão reverente em ordem hierárquica, tendo ofertas para Mitra.²¹

Nesse sentido, o que se verifica é que as procissões eram um “principal instrumento organizacional” nos programas artísticos na Antiguidade, não tendo ficado os primeiros cristãos indiferentes a isso.²²

²¹ MATHEWS, Thomas. *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art.* Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 151-152. Originalmente publicado em 1993.

²² Nos sarcófagos cristãos e nos dois batistérios de Ravena é possível detectar esse mesmo padrão como adorno cristão. Segundo Michael Peppard, o primeiro sintoma da adesão desse modelo ritualístico pelas comunidades cristãs está no Evangelho de Mateus (25:

Além disso, as procissões acarretavam um outro sentido. Se observarmos atentamente as procissões de Dionísio (Figura 5), por exemplo, o que perceberemos é que uma marca registrada de representações existentes desses mistérios são as procissões.

Em Dura-Europos, essa prática parece ter sido preservada quando nos voltamos para a casa-sinagoga e vemos o *Painel de Purim* (Figura 6) ou mesmo o afresco de *conon*, dedicado a Palmirene (Figura 7).²³ Não sendo estranha a procissão presente no batistério da casa-igreja durana. O afresco estaria dialogando com o esse modelo estético ritualístico.



Figura 5 – Fragmentos de mosaico com cenas de uma procissão a Dionísio. Gerasa, Jordânia, séculos II-III EC. Na procissão, foliões acompanham os centauros desenhando Dionísio e sua consorte Ariadne em um carrinho. Abaixo, Erato, musa da poesia erótica e mímica, toca uma lira, enquanto Euterpe, musa da poesia lírica, segura dois auloi (instrumentos de palheta muito parecidos como oboés).

Fonte: KONDOLEON, Christine. *Domestic and divine. Roman mosaic in the houses of Dionysos*. London: Cornell University Press, 1995.

1-12), mais especificamente com a parábola das virgens (PEPPARD, Michael. *The World's Oldest Church. Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*. New Haven: Yale University Press, 2016. p. 112). Contudo, poderíamos acionar outros episódios como a própria entrada de Jesus em Jerusalém (Jo 12: 1-50; Mt 21: 1-9; Mc 11: 1-10; Mc 13: 51) que foi lida por John Crossan como uma clara demonstração de um reino distinto ao imperial, já que os imperadores ingressavam nas cidades de forma semelhante (CROSSAN, op. cit., p.116-117). Ou ainda é possível acionar passagens do Apocalipse de João, o visionário em que em alguns momentos o autor faz uso desse tipo de metáfora para explicar suas visões, tais como Ap 9: 7. O que nos permite pensar que a procissão é base para toda a ritualística cristã, não sendo ou adotando um comportamento distinto a um padrão cultural mediterrânico antigo.

²³ Um dado interessante no templo de Palmirene é que se verificou que alguns dos afrescos não seguiam um modelo convencional de estética, o que implica pensar que alguns afrescos são resultados de uma oferenda por parte de algum fiel (GASCOU, Jean. “The diversity of language at Dura-Europos”. In: CHI, Jennifer and HEARTH, Sebastian. *Edge of Empires: Pagans, Jews, and Christians at Roman Dura-Europos*. New York, New York University Press, 2011. p. 75-96). Outra possível representação iconográfica, segundo Michael Peppard é o afresco de caça que está na parede ao lado do altar no templo a Mitra (PEPPARD, op.cit., p. 112). Olhando o afresco em conjunto com o centro o que percebemos é uma cena continuada para um processo ritual o que nos permitiria interpretar também como uma procissão. Além disso, Carl Kraeling pondera que cidades próximas a Dura-Europos também adotavam o mesmo modelo. Tal como o templo de Bel, na Palmira (KRAELING, op.cit., p.73-74).

Carl Kraeling²⁴ pondera que o evento encenado ou representado é a ressurreição. Uma vez que a estrutura (em primeiro plano e em conjunto com as mulheres) sinaliza o local do enterro, contendo um terceiro elemento, em segundo plano, que seriam raios luminosos. As mulheres estão com véus e estariam indo em direção ao mesmo ao túmulo portando tochas na mão direita e em sua esquerda, na altura da cintura, tigelas de unguento.

O arqueólogo e historiador da arte ainda chama atenção para a posição dos pés das mulheres em relação ao sarcófago, segundo ele:

Esta repetição enfatiza a dignidade e solenidade de figuras e da ocasião, dando peso ao que por seus pés, presumivelmente, colocado na mesma linha como a parte inferior do sarcófago. As mulheres tem uma altura total de .86 e .88 m. É especialmente impressionante e deu-lhes proporção quase heroica comparado aos .29 m. e .32 m de altura das representações de Cristo, no registro superior. Todas elas usavam o mesmo traje de túnica branca de mangas compridas com cinto na cintura.



Figura 6 – Painel de Purim. Cenas do livro de Ester. Sinagoga de Dura-Europos, Síria, 244 EC. Fonte: KRAELING, Carl. *The Synagogue. Excavations at Dura-Europos. Final Report Volume VIII, part. 1.* New Haven: Yale University Press, 1956, p. 200.



Figura 7 – Procissão para o rito de sacrifício em nome de uma família, por dois padres. Conon, o sumo sacerdote tem um nome grego, mas veste o chapéu branco cônico altura de um mago persa. Templo de Palmirene, Dura-Europos, século I EC.

Fonte: KAIZER, Ted. Religion, society and culture at Dura-Europos. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p.230.

Analisada no conjunto e confrontada com outras cenas presentes e adjacentes a Dura-Europos, parece que a cena da procissão está em pleno diálogo com um ambiente próprio de um enterramento. Inclusive no que diz respeito à indumentária: roupas brancas bem amplas com aberturas no pescoço, bordadas ou decoradas com uma banda nos punhos e estão reunidas na cintura por um cinto largo ou faixa. Todos esses elementos, muito embora o cinto ou a faixa nem sempre estejam presentes, demarcam o ambiente funerário próprio de representações imagéticas.²⁵

Contudo, ainda restam entender os sentidos de elementos secundários para que não restem dúvidas de que o afresco retrata a

²⁵ Apesar dessa belíssima análise, Kraeling tem recentemente recebido críticas do historiador Michael Peppard de que o afresco de enterro seria, na verdade, referente à parábola das virgens. Contudo, apesar do esforço de Peppard em tentar pensar todo um ambiente literário. Acreditamos que sua leitura não dá conta da realidade própria de uma Antiguidade em a grande maioria ela iletrada, não tendo assim acesso a maioria dos textos por ele listados. Além disso, nos incomoda a sua leitura pelo fato de que estamos lidando com um batistério, nos parece mais lógico a associação com a narrativa da Ressurreição. Uma vez que o batismo representava uma morte e renascimento espiritual, ou melhor, o processo de ingresso a uma nova lógica, realidade.

passagem do túmulo vazio. Para isso é necessário analisar os seguintes aspectos:

a) A presença de tochas na cena: Nas quatro narrativas testamentárias o horário descrito pelos evangelistas sempre sugere madrugada ou início da manhã (Quadro 4), sendo usadas expressões como “de madrugada” e “raiar da primeira manhã” (πρωί).²⁶

| Perícopo | Horário |
|----------|--|
| Mt 28: 1 | Ao raiar da primeira manhã |
| Mc 16: 2 | De madrugada |
| Lc 24: 1 | Muito cedo ainda |
| Jo 20: 1 | De madrugada, quando ainda estava muito escuro |

Quadro 4 – Horário da visitação ao túmulo

Fonte: Do autor.

O que implica pensar que os artistas, munidos dessa informação textual e querendo dar maior veracidade à narrativa imagética, optaram por colocar tochas nas mãos das mulheres. Mas a pergunta que segue: quais são as dependências imagéticas para a construção iconográfica presente no batistério durano?

Em uma leitura diacrônica é possível rastrear uma vasta produção imagética, registrada em vasos gregos, de mulheres em procissão que estão portando tochas e/ou pequenas vasilhas. Em todas as figuras percebemos fortes paralelos com a cena encontrada no batistério o que pode estar sugerindo que era uma prática amplamente disseminada representar mulheres portando tochas em contexto de ritual ou festividade a alguma divindade.

Merece especial destaque a figura 8 que, muito embora dialogue com as demais figuras, sobressai por se tratar de uma representação de uma festividade dionisíaca e nela se encontram mulheres transportando vinho e ritmicamente integradas com a música. As figuras femininas são alongadas em peças de vestuário com fluidez plissada e que movem-se lentamente para frente de um lado e parado no outro. Os instrumentos e objetos presentes são copos, tochas e *thyrsos* (talos de erva-doce).

Esses dados nos levam a indagar mais uma vez até que ponto o afresco da comunidade durana não tem fortes paralelos com festividades e rituais ligadas a Dionísio.

²⁶ NOVO TESTAMENTO. Grego. *The Greek New Testament*. ALAND, Kurt, et alii. London: United Bible Society, 1966 (1ª edição), 1968 (2ª edição), 1975 (3ª edição) e 1983, 2001 (4ª edição). Cap. 1, vv. 1. (UBS).BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950.



Figura 8 – Mulheres em procissão, festival a Baco. 450 AEC, Vaso ático, em terracota. Disponível em: <<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/06.1021.178/>>. Acesso em: 20 ago. 2016.
Fonte: BOARDMAN, J. *Athenian Red Figure Vases the Classical Period*. London: Thames & Hudson, 1989, p. 30.



Figura 9 – Cena de procissão de sacrifício a Hermes em vaso.
Fonte: BOARDMAN, J. *Athenian Red Figure Vases the Classical Period*. London: Thames & Hudson, 1989, p. X.



Figura 10 – Mulheres em procissão. 440 AEC, Vaso ático, em terracota. Atribuído a Perséfone. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/576390452281412900/>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

Fonte: BOARDMAN, J. *Athenian Red Figure Vases the Classical Period*. London: Thames & Hudson, 1989, p. 99.

b) Os raios luminosos como um sol ou uma estrela: Carl Kraeling fez uma aposta em sua análise que o símbolo acima da edificação interpretada como um túmulo seriam raios luminosos, contudo ele não aprofunda a questão se satisfazendo apenas com o horário fornecido nos textos evangélicos. Os críticos de Kraeling, como Michael Peppard,²⁷ simplesmente optam por ignorar esse ponto. Para que possamos sustentar a leitura do arqueólogo e historiador da arte é necessário fazer a indagação: não seriam os raios luminosos um sol ou uma estrela?

O catálogo sobre amuletos mágicos de Campbell Bonner²⁸ comporta alguns talismãs com a presença de estrelas, como é o caso das figuras 11, 12 e 13. O que nos sugere que o elemento estrela era amplamente conhecido e disseminado em ambientes mágicos na Bacia Mediterrânea Antiga. Mas quais seriam os sentidos ou significados atribuídos a esse signo nesse contexto?

²⁷ PEPPARD, op. cit., p. 125-130.

²⁸ BONNER, Campbell. *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1950.



Figura 11– A: Leão que anda para a direita, estrela acima da sua volta. Acima: ιαουελαμωαβρασαξ → Ἰάω, Εὐλαμω, Ἀβρασαξ. B: liso.

Fonte: Bonner, C. *Studies in Magical Amulets*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1950, s/n., n. 237. Mich. 26050.



Figura 12 – A: Isis lactante sentada à direita, em um trono, vestindo túnica e manto, segurando Hórus em seus joelhos. Em sua cabeça há uma coroa (Isis coroada ou penas de casal?), O disco na cabeça de Hórus. A mão direita de Hórus está levantada em saudação. Margem rodada: βαθθα αθθα. B: Bes pé para a frente, três penas na cabeça; crescente à direita, estrela à esquerda. C: τασβερβερετες.

Fonte: Bonner, C. *Studies in Magical Amulets*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1950, s/n., n. 23. Mich. 26050.



Figura 13 – A: Na direita, leão andando para a esquerda sobre uma figura deitada no chão; acima de sua volta: cabeça e ombros de um jovem. Lua crescente sobre a cabeça do leão, estrela à direita. À esquerda: Nemesis? (Bonner: adorador feminino) em uma longa peça de vestuário virado para a direita, a mão aos lábios. B: liso.

Fonte: Bonner, C. *Studies in Magical Amulets*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1950, s/n., n. 213. Mich. 26050.

O *Dicionário de mitologia grega e romana* comenta que o uso de estrelas e constelações demarca, além de se uma prática constante no mundo helênico, destino, divinização e mesmo predestinação.²⁹ Significados que parecem dialogar com o mito das Moiras (μοῖρα), que segundo o mesmo dicionário trata-se de três irmãs fiandeiras que se dividem nas seguintes atividades: Cioto fabrica o fio ou curso da existência, Láquesis desenrola o fio e Atropos corta-o.

A historieta das moiras e as evidências materiais parecem trilhar no campo de um imaginário em que mito e história se confundem de forma a traçar correspondências entre ações e trajetórias de um sujeito com os desígnios ou expectativas divinas já fabricadas por Cioto. Em outras palavras, o emprego do signo estrela ao ser acionado em práticas (ou rituais) mágicas poderia estar desempenhando um papel pedagógico de materialização e conexão entre dois tempos distintos: o tempo mítico e o tempo presente ou temporalidade cotidiana.³⁰

O afresco durano parece também se inserir nessa realidade, pois o mesmo se situa no espaço de um ritual iniciático e de conhecimento ou uso corrente na literatura cristã a questão do destino:

(a) O mistério do Reino de Deus e a estrela como justificativa da traição: no Evangelho de Judas,³¹ há um longo diálogo entre Jesus e Judas, em que Judas por ser o único dos discípulos a perceber quem é Jesus acaba por tomar conhecimento dos mistérios do Reino de Deus. A consequência desse conhecimento é a realização da entrega de Jesus que estava ligado à dissolução de todas as coisas terrenas e celestiais. Mas o curioso disso é que Jesus na cena 3, logo no início do diálogo entre ambos, avisa que o destino de Judas já estava selado por conta de sua estrela de nascimento.

(b) Estrela de Belém e o local de nascimento do menino Jesus: o nascimento de Jesus é marcado pelo aparecimento de uma estrela conforme relata o Evangelho de Mateus (2: 2).³² Sinal que teria deixado Herodes alarmado, pois seria o sinal ou signo que marcaria o destino do menino como rei dos judeus, como havia relatado os magos do Oriente.

Nesse sentido, podemos confirmar que a passagem representada no batistério de Dura-Europos é sobre o túmulo vazio.

²⁹ HACQUARD, Georges. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Lisboa: Asa, 1996, p. 49-50.

³⁰ VEYNE, Paul. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 37. Originalmente publicado em 1883; FINLEY, Moses. *Uso e abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 6. Originalmente publicado em 1975.

³¹ EHRMAN, Barth. *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed*. New York: Oxford University Press, 2006.

³² BÍBLIA. Novo Testamento. Evangelho de Mateus. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

A escolha dessa narrativa pela comunidade cristã durana e em contexto de um batistério nos permite afirmar os seguintes elementos:

1º) os novos membros da comunidade passavam por uma experiência ritualística de morrer e viver em Cristo. Para além da procissão mulheres, temos a presença do arco recesso (*arcosolium*) que é uma constante em catacumbas romanas. Os demais elementos iconográficos³³ apenas intensificam esse ambiente batismal. Ao mesmo tempo a configuração da iconografia batismal, nos permite ver como os cristãos acionaram eventos e personagens neo e veterotestamentárias de forma a atribuir novos significados, dando realidade ao mito por intermédio da prática cotidiana dos membros.³⁴

2º) O Jesus da comunidade cristã durana é o dos milagres, tendo sido sua maior façanha a ressurreição. As testemunhas oculares desse ato foram as mulheres e não Pedro. Ainda que a tradição petrina seja conhecida pelos cristãos duranos (preservado na caminhada sobre as águas), no que diz respeito a ressurreição são as mulheres que são acionadas como as portadoras da mensagem que Jesus estava vivo. O que talvez possa ser um sinal de que as mulheres dessa assembleia não estavam à margem no movimento missionário e ou comunitário.

3º) A narrativa da ressurreição não era extática. Dependendo do ambiente e contexto ela poderia ser recontada e assumir novos sentidos. Esses novos contornos são fruto das demandas internas e externas as comunidades que tinham interesse em afirmar sua identidade religiosa e Jesus como o Messias. No caso da narrativa do batistério, colocar as testemunhas oculares da ressurreição de Jesus em enterramento pode

³³ As primeiras representações pictóricas de batismo apareceram nas catacumbas romanas. Estas pinturas de parede pertencem a um limitado repertório de imagens que sobreviveram principalmente por serem em local subterrâneo, escapando assim de demolições causadas por reformas urbanas. No entanto, a sua definição sepulcral contribuiu não só para a sobrevivência destas pinturas, mas também para a sua seleção e conteúdo. Embora os estudiosos suponham que os cristãos produziram arte não fúnebre desde muito cedo (sendo a maior parte perdida), a ocorrência destas cenas num contexto de enterro sugere que tinham alguma relação especial com as crenças cristãs sobre a morte ou a vida após a morte. Uma descrição de batismo é especialmente apropriada para um túmulo, porque o batismo serve tanto como o ritual cristão de associação, como para significar a passagem do antigo para novo estágio, decretando morte espiritual do indivíduo e seu renascimento. Além disso, o batismo é o meio pelo qual um membro reivindica a promessa de salvação em sua vida após a morte. Cenas de batismo na catacumba geralmente incluem certos detalhes distintivos, a saber: um jovem nu ou a criança em pé na ou sob uma corrente de água, tendo um homem vestido com a mão direita sobre a cabeça do jovem, e uma pomba que paira acima de ambas as figuras. Às vezes árvores ou rochas indicam um letreiro, slogan. As variações são relativamente mínimas; alterações no vestuário de quem batiza ou da pomba nem sempre é aparente. Ocasionalmente, um terceiro está ao lado de quem batiza (JENSEN, op. cit., p. 5).

³⁴ CAVALCANTI, op. cit., p. 89-90.

significar que elas também serão testemunhas da passagem do não cristão para cristão. Ou ainda, um mecanismo encontrado pelos artistas de dar maior veracidade à dor e tristeza daquelas que estavam indo ao túmulo visitar o seu senhor. Nesse sentido, essa historieta pode ser encarada como um “apoteagma biográfico”,³⁵ uma vez que há um dito tradicional sobre a ressurreição. Mas a opção da narração e quais elementos secundários serão acionados depende diretamente das lideranças comunitárias que a todo o momento seleciona trechos da vida e ministério de Jesus.

III. De imediato, segue o passo:

Eu utilizo o termo modo para distinguir entre um tipo de linguagem que é literal, factual, verdadeira ou histórica (Jesus é o camponês de Nazaré), e outro tipo de linguagem que é a metafórica, ficcional, simbólica, ou parabólica (Jesus é o cordeiro de Deus). Surgem problemas, claro, não tanto na teoria abstrata quanto a aplicação prática. Em qual modo devemos situar esta ou aquela afirmação histórica citada? E, se for no modo metafórico, qual é o referente da metáfora e o que pretende asseverar? Insisto, a propósito, que uma afirmação metafórica ou história parabólica podem ter um referente muito, muito concreto, digamos, no caráter de uma pessoa, na identidade de um grupo, no programa de um movimento, ou no destino de um império. Exemplifico com a história de Emaús em Lc 24: 13-22. (CROSSAN, *A ressurreição do Jesus histórico*, 2009, p. 27)³⁶

A fala de John D. Crossan é magistral por sintetizar nossos esforços ao longo do presente artigo em duas importantíssimas perguntas: “Em qual modo devemos situar esta ou aquela afirmação histórica citada? E, se for no modo metafórico, qual é o referente da metáfora e o que pretende asseverar?” Essas perguntas conceitualmente expressam as ideias de Byrskog e Spivak e sinalizam muito bem porque, ainda em contexto contemporâneo, a Antiguidade nos incomoda e nos instiga.

Se o passado está no presente é porque ele é acionado como argumento para justificativas para formações identitárias (coletivas e individuais), agendas político-sociais e o direito de reivindicação de espaços para a construção de uma sociedade democrática. No caso específico das mulheres e sua relação com o cristianismo, percebemos que há um descompasso contemporâneo quando confrontado com a documentação. Se de um lado há um forte discurso conservador de base religiosa sobre a submissão e silêncio das mulheres na sociedade, de outro a documentação usada para a legitimação desse mesmo discurso revela uma forte atuação das mulheres em diferentes contextos, sendo inclusive,

³⁵ KOESTER, op. cit., p. 67.

³⁶ CROSSAN, John. “A Ressurreição do Jesus Histórico”. In: NOGUEIRA, Paulo; MACHADO, Jonas. *Morte e ressurreição de Jesus. Reconstrução e hermenêutica. Um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009.

legado a elas, em determinados grupos cristãos, a primazia de serem testemunhas oculares do principal evento que norteia toda a fé cristã: a ressurreição. Essa mesma primazia que as categorizariam como apóstolas, quando pensamos que a apostolicidade passava também por aqueles que viram o Jesus ressuscitado como é o caso de Paulo.

Parece mesmo que no que diz respeito a personagens como Maria Madalena, a outra Maria e mesmo Tecla (não abordada aqui, mas que teve uma grande importância nos primeiros anos de cristandade) que elas são “pedras no sapato” de um tipo de cristianismo que ao se singularizar se tornou altamente excludente e indiferente ao movimento inicial do Nazareno. Mas este modelo não deve ser tomado como único nem muito menos as documentações aqui analisadas devem servir como exemplos descritivos para uma História das mulheres, caso contrário estaremos corroborando para uma concepção de que estudar mulheres implica em implementar uma área a parte.

Neste sentido, consoantes com as ideias de Joan Scott (1990, 1992) e Michelle Perrot (2006, originalmente escrito em 1988) sobre gênero e documentação – ideias gerais já expostas na nota 2 do presente artigo – consideramos de sua importância o emprego de metodologias que vislumbrem: (1) a diversidade documental, (2) uma leitura a contrapelo para que possamos pensar as diferentes agências atuantes no interior das comunidades e (3) que essas mesmas comunidades estavam em constante disputa rivalizando entre si memórias sobre Jesus e quem seriam os legítimos porta-vozes do falar sobre o nazareno.

Recebido em: 23 de março de 2017.

Aceito em: 27 de junho de 2017.