

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA – EST  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO – IEPG**

**Daniel Sánchez Pereira**

**EM NOME DO AMOR TE PEÇO...  
COM AS MINHAS PALAVRAS E COM O MEU CORPO**

**Redescobrimo masculinidades  
a partir da carta a Filêmon, Ápia e Arquipo**

**São Leopoldo**

**2005**

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA – EST  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO – IEPG**

**Daniel Sánchez Pereira**

**EM NOME DO AMOR TE PEÇO...  
COM MINHAS PALAVRAS E COM O MEU CORPO**

**Redescobrimo masculinidades  
A partir da carta a Filêmon, Ápia e Arquipo**

**Dissertação apresentada para a obtenção do  
título de Mestre em Teologia junto ao Instituto  
Ecumênico de Pós-Graduação, (IEPG) da Escola  
Superior de Teologia (EST), Área de  
Concentração: Bíblia.**

**Orientadora: Profa. Dra. Marga Janete Stroher**

**São Leopoldo**

**2005**

**Daniel Sánchez Pereira**

Dissertação apresentada à Escola Superior de Teologia (EST) como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Teologia**, na Área Bíblica.

Aprovado em setembro de 2005.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Marga Janete Stroher – Orientadora

---

Profa. Dra. Elaine Gleci Neuenfeldt – EST

---

Profa. Dra. Edla Egert – UNISINOS

Ao André, Dilmar e Yoimel, amigos, irmãos e companheiros de caminhada, pelo seu testemunho profético, por sonharem de olhos abertos e pés no chão da vida, bem como pela sua ousadia na luta e no testemunho em prol de uma sociedade inclusiva.

## Agradecimentos:

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação e a Escola Superior de Teologia, pelo espaço propício e fecundo para minha formação ao longo destes dois últimos anos.

Ao CNPQ, pelo apoio oferecido mediante a Bolsa de Pesquisa, a mim concedida e sem a qual este esforço e empreendimento teria sido impossível.

Aos grupos de homens do CEBI-RS e da Comunidade Evangélica Floresta Imperial, pela alegria, pela troca de experiências e pelo apoio solidário.

Ao Grupo de Celebração Inclusiva do ASPA, espaço que me ajudou a crescer, a romper preconceitos

À minha mais nova família: Carol, Luiz, Paulinho, Alexandre e Daniel, por serem uma presença viva, pelas nossas conversas, pelo nosso amor. Junto com eles, um obrigado muito especial ao Gael e João, os nossos bebês, motivo de alegria constante e esperança num mundo melhor.

A Elaine, Valdir e Julia, porque a sua casa foi espaço de acolhida, onde muitas vezes encontrei pouso seguro, ouvidos e corações abertos, inocência de criança.

Ao Dilmar, pela ajuda na leitura do meu texto, pelas noites mal dormidas e pela correção mais veloz do português.

Agradeço muito especialmente a Marga, pelo desafio lançado de pesquisar a Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo na perspectiva das masculinidades, pelas sua orientação e tempo dedicado à leitura e acompanhamento da minha pesquisa.

Agradeço, também, ao Prof. Dr. Leif E. Vaage, do Emmanuel College, da Universidade de Toronto, Canadá, pelo acompanhamento dado, pela leitura paciente de meus textos e sugestões bibliográficas e estímulo na minha pesquisa.

**“Gosto de você assim  
Sem tirar nem pôr,  
Mas se eu puder  
Tirar e pôr  
Vou gostar muito mais”**

**Tó Cazzalis**

## Resumo

**ATRAVÉS DO AMOR TE PEÇO,  
COM MINHAS PALAVRAS E COM MEU CORPO**  
**Redescobrimo masculinidades**  
**a partir da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo**

O presente texto constitui um ensaio de releitura bíblica, com base na Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo, a saber: o menor dos escritos do Segundo Testamento. Unidos do instrumental da Hermenêutica Feminista e da Leitura Popular da Bíblia vamos ao encontro do texto, carregando conosco duas perguntas fundamentais: a) De que modo as masculinidades eram compreendidas dentro do contexto greco-romano do século I e.c. e no seio das comunidades paulinas da Ásia Menor? b) Como uma releitura bíblica pode contribuir, nos dias atuais, na compreensão das masculinidades e na superação das desigualdades?

No movimento, entre palavras e corpos, olhamos primeiramente para o texto, para o modo como ele se encontra estruturado; para o jogo das palavras que *brincam e brigam*. Logo a seguir, alargamos nosso horizonte e percebemos que por detrás do texto há pessoas reais, que se relacionam de diferentes maneiras, que ocupam espaços sociais diferentes. Assim, nesse balanço entre o ontem o hoje, entre palavras e corpos, entre poderes e sentimentos, começamos a vislumbrar algumas respostas que abrem caminhos para que possamos pensar, nos dias atuais, práticas libertadoras e inclusivas, no resgate da dignidade humana e na superação da hetero-normatividade.



## Resumen

# **ATRAVÉS DEL AMOR TE PIDO, COM MIS PALABRAS Y COM MI CUERPO Redescubriendo masculinidades a partir de la Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo**

Este texto constituye un ensayo de relectura bíblica con base en la Carta a Filemón, Apia e Arquipo, a saber: el menor de los escritos del Segundo Testamento. Provistos del instrumental de la Hermenéutica Feminista y de la Lectura Popular de la Biblia vamos al encuentro del texto, llevando con nosotros dos preguntas fundamentales: a) De que modo las masculinidades eran comprendidas dentro del contexto greco-romano y en el seno de las comunidades paulinas de Asia Menor? B) Como una relectura bíblica puede contribuir, en los días de hoy, en la comprensión de las masculinidades y en la superación de las desigualdades?

En el movimiento, entre palabras y cuerpos, miramos primeramente el texto, para la manera como el se encuentra estructurado; para el juego de palabras que pelean y juegan. Luego, ampliamos nuestro horizonte y percibimos que por detrás del texto existen personas reales, que se relacionan de diferentes maneras, que ocupan espacios diferentes. Así, en este vaivén entre ayer y hoy, entre palabras y cuerpos, poderes y sentimientos, comenzamos a vislumbrar algunas respuestas que abren caminos para que quedamos pensar, en los días actuales, prácticas liberadoras e inclusivas, en el rescate de la dignidad humana y en la superación de la heteronormatividad.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>I. POR QUE SENTIMOS A NECESSIDADE DE FALAR SOBRE NÓS MESMOS</b> .....	<b>18</b>
1.1 – A PERGUNTA PELAS MASCULINIDADES: UMA PERGUNTA INCÔMODA .....	21
1.2 – À PROCURA DE UMA HERMENÊUTICA BÍBLICA NA PERSPECTIVA DAS MASCULINIDADES....	28
1.2.1 – <i>Breves considerações sobre a Teologia Feminista</i> .....	29
1.2.2 – <i>As leituras feministas da Bíblia</i> .....	31
1.2.3 – <i>A categoria de gênero</i> .....	33
1.2.4 – <i>A Leitura Popular da Bíblia</i> .....	35
1.3 – CORPO E PODER COMO CATEGORIAS HERMENÊUTICAS DOS TEXTOS BÍBLICOS NUMA PERSPECTIVA DAS MASCULINIDADES.....	38
1.3.1 – <i>Corpo e corporeidade</i> .....	38
1.3.2 – <i>Somos poder</i> ... ..	45
1.3.3 – <i>Ensaando uma leitura diferente da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo</i> .....	47
<b>II – UMA CARTA ESQUECIDA, INSTIGANTE E DESAFIADORA</b> .....	<b>50</b>
2.1 – O TEXTO NO SEU CONTEXTO.....	52
2.1.1 – <i>Cai o véu: faces da dominação greco-romana</i> .....	53
2.1.2 – <i>As comunidades paulinas da Ásia Menor</i> .....	58
2.2 – APROXIMANDO-NOS DO TEXTO.....	66
2.2.1 – <i>O texto propriamente dito</i> .....	66
2.2.2 – <i>Uma proposta de tradução</i> .....	67
2.2.3 – <i>A carta no tempo e no espaço</i> .....	68
2.2.4 - <i>A respeito dos remetentes</i> ... ..	71
2.2.5 – <i>A quem a carta se destina?</i> .....	72
2.2.6 – <i>Motivos que levaram à redação</i> .....	74
2.2.7 – <i>O jogo das palavras</i> .....	76
2.3 – POR TRÁS DO TEXTO: OS CORPOS... ..	78
2.3.1 – <i>Paulo: prisioneiro de Cristo, velho e agora em algemas</i> .....	78

2.3.2 - <i>Filêmon: quem seria ele?</i> .....	80
2.3.3 – <i>Ápia, a irmã</i> .....	80
2.3.4 – <i>Arquipo, nosso companheiro de lutas</i> .....	83
2.3.5 – <i>E a Igreja em a tua casa</i> .....	85
2.3.6 - <i>Onésimo</i> .....	86
2.4 – O MOVIMENTO DAS PALAVRAS, OS (DES)ENCONTROS DOS CORPOS E NOVAS PERGUNTAS... ..	88
2.5 – BREVES CONSIDERAÇÕES .....	91
<b>III – INDO ALÉM DOS LIMITES</b> .....	<b>94</b>
3.1 – MASCULINIDADES E RELAÇÕES DE PODER .....	95
3.2 – EVIDENCIANDO MASCULINIDADES NO MUNDO GRECO-ROMANO .....	101
3.3 – PAULO, ONÉSIMO E FILÊMOM/ARQUIPO: UM TRIO AMOROSO? .....	110
3.4 – E ÁPIA, O QUE ELA FAZ EM MEIO A TUDO ISTO? .....	121
<b>OLHANDO PARA O HORIZONTE ONDE BRILHA O ARCO-IRIS</b> .....	<b>125</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>130</b>

## INTRODUÇÃO

*Em nome do amor te peço... com minhas palavras e com o meu corpo.* Estas palavras procuram condensar o propósito de nossa pesquisa: realizar um ensaio de releitura bíblica na perspectiva das masculinidades. Para isso, escolhemos a Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo como referência fundamental.

Proposta inovadora e incipiente, levando em consideração que até o momento atual não dispomos de uma contribuição sistemática sobre esta questão, pelo menos em nível de Brasil. Entretanto, precisamos afirmar:

- a) Todo este esforço insere-se dentro de um processo muito maior, no qual as mulheres são as principais protagonistas, por um lado e na Metodologia de Leitura Popular da Bíblia, pelo outro.
- b) Vislumbramos, atualmente, novas iniciativas: em nível da reflexão novos textos começam a ser publicadas e/ou organizados; em nível da prática destacamos o surgimento de diferentes grupos, nos quais partilham-se vivências, questionam-se práticas, desconstroem-se modelos e geram-se novas relações, mais abertas, inclusivas e libertadoras.

*Em nome do amor te peço... com as minhas palavras e com o meu corpo.* Sim o título de nossa pesquisa quer resgatar, também, próprio conteúdo da carta a Filêmon, Ápia e Arquipo. Não se trata de frases escolhidas ao acaso, mas daquilo que sintetiza o eixo dorsal da carta.

Ao formular nosso primeiro capítulo, tínhamos consciência de que precisávamos explicitar quais foram os motivos que nos conduziram a pesquisar sobre masculinidades numa perspectiva bíblica. Precisávamos explicitar, também, qual seria o instrumental teórico que haveria de dar sustentação à mesma. Por isso, começamos perguntando: *Por que sentimos a necessidade de falar sobre nós mesmos?*

Resgatamos nossa experiência e vivência pessoal, bem como a experiência de outros homens e grupos que refletem esta questão. No campo teórico, fomos à procura de fontes que nos permitissem esboçar uma hermenêutica das masculinidades, a saber: a hermenêutica feminista e de gênero, e a metodologia de leitura popular da Bíblia. Neste processo, escolhemos dois grandes eixos, que haverão de perpassar toda nossa pesquisa: corpo e poder. Fundamental, para isso, foi a leitura das obras de Pierre Bourdieu, *A dominação masculina* e *Outline of theory of practice*; e a obra de Maurice Merleau-Ponty, *O primado da percepção*.

Subseqüentemente, ao longo do capítulo II, abordamos a carta a Filêmon, Ápia e Arquipo, especificamente. Ao fazê-lo, tínhamos consciência de que 3 aspectos seriam fundamentais na análise da mesma:

- a) O texto – ver o que ele falava em si mesmo, de que modo as palavras se entrelaçavam, o que elas evidenciavam ou mesmo ocultavam, que questionamentos suscitavam;
- b) Os corpos – corpos de homens e de mulher, quem eram essas pessoas, que relação as unia (ou separava), que espaço social ocupavam;
- c) O contexto histórico - de que modo a sociedade greco-romana se estruturava, como isso repercutia na vida das pessoas e de que modo as comunidades representavam uma alternativa ou ruptura do sistema.

Um elemento muito significativo, a partir da análise da carta, foi a descoberta do uso da linguagem corporal, que ao invés dela ser utilizada para oprimir ou excluir

peças, passa a ser utilizada numa nova dinâmica, gerando inclusão e respeito à diversidade.

À medida que avançamos na pesquisa muitos questionamentos foram surgindo. Respondemos a alguns deles; outros, serviram de alicerce para a discussão das masculinidades no mundo greco-romano e nas comunidades cristãs do primeiro século; outros ainda permanecem em aberto, quer seja por que não encontramos elementos para formular uma resposta, quer seja porque consideremos que a resposta deva ser dada por cada uma e cada um de nós.

Quisemos ir *além dos limites*... quisemos ir além das fronteiras do texto e do tempo. Olhamos para a sociedade greco-romana e para diferentes modelos de masculinidades presentes nela. Sim, a diversidade foi uma das características presentes naquele contexto, mas também a exploração, violência, discriminação e escravidão.

Procuramos, ainda, situar alguns dos personagens de nossa carta. Por isso, ousamos perguntar: Paulo, Onésimo e Filêmon/Arquipo: um trio amoroso? E Ápia, o que uma mulher faz em meio a tudo isto, em meio a tantos homens? Descobrimos os corpos e lemos as marcas e cicatrizes inscritas neles. Para isto, dois artigos foram fundamentais: *Paul's masculinities* de Jennifer Larson e *Boasting of beating (II Corinthians 11:23-25) de Jennifer A. Glancy*.

E assim, olhamos para o horizonte, onde brilha o arco-íris; não como uma conclusão, mas como uma caminhada constante. A Palavra vai de mãos dadas com a vida... e nós vamos com elas. Vamos com nosso corpo, que é único que temos; vamos com nossa dignidade que é aquilo que resta; temos uma esperança, que pergunta transgredindo e que transgride recriando.

## O HAVER

Vinicius de Moraes

Resta, acima de tudo, essa capacidade de ternura  
Essa intimidade perfeita com o silêncio  
Resta essa voz íntima pedindo perdão por tudo  
- Perdoai-os! porque eles não têm culpa de ter nascido...

Resta esse antigo respeito pela noite, esse falar baixo  
Essa mão que tateia antes de ter, esse medo  
De ferir tocando, essa forte mão de homem  
Cheia de mansidão para com tudo quanto existe.

Resta essa imobilidade, essa economia de gestos  
Essa inércia cada vez maior diante do Infinito  
Essa gagueira infantil de quem quer exprimir o inexprimível  
Essa irreduzível recusa à poesia não vivida.

Resta essa comunhão com os sons, esse sentimento  
Da matéria em repouso, essa angústia da simultaneidade  
Do tempo, essa lenta decomposição poética  
Em busca de uma só vida, uma só morte, um só Vinicius.

Resta esse coração queimando como um círio  
Numa catedral em ruínas, essa tristeza  
Diante do cotidiano; ou essa súbita alegria  
Ao ouvir passos na noite que se perdem sem história.

Resta essa vontade de chorar diante da beleza  
Essa cólera em face da injustiça e o mal-entendido  
Essa imensa piedade de si mesmo, essa imensa  
Piedade de si mesmo e de sua força inútil.

Resta esse sentimento de infância subitamente desentranhado  
De pequenos absurdos, essa capacidade  
De rir à toa, esse ridículo desejo de ser útil  
E essa coragem para comprometer-se sem necessidade.

Resta essa distração, essa disponibilidade, essa vagueza  
De quem sabe que tudo já foi como será no vir-a-ser  
E ao mesmo tempo essa vontade de servir, essa  
Contemporaneidade com o amanhã dos que não tiveram ontem nem hoje.

Resta essa faculdade incoercível de sonhar  
De transfigurar a realidade, dentro dessa incapacidade  
De aceitá-la tal como é, e essa visão  
Ampla dos acontecimentos, e essa impressionante

E desnecessária presciência, e essa memória anterior  
De mundos inexistentes, e esse heroísmo  
Estático, e essa pequenina luz indecifrável  
A que às vezes os poetas dão o nome de esperança.



Resta esse desejo de sentir-se igual a todos  
De refletir-se em olhares sem curiosidade e sem memória  
Resta essa pobreza intrínseca, essa vaidade  
De não querer ser príncipe senão do seu reino.

Resta esse diálogo cotidiano com a morte, essa curiosidade  
Pelo momento a vir, quando, apressada  
Ela virá me entreabrir a porta como uma velha amante  
Mas recuará em véus ao ver-me junto à bem-amada...

Resta esse constante esforço para caminhar dentro do labirinto  
Esse eterno levantar-se depois de cada queda  
Essa busca de equilíbrio no fio da navalha  
Essa terrível coragem diante do grande medo, e esse medo  
Infantil de ter pequenas coragens.

## I. POR QUE SENTIMOS A NECESSIDADE DE FALAR SOBRE NÓS MESMOS

Considerando o fascínio que tenho pela poesia e, de modo particular, pela obra de Fernando Pessoa, gostaria de abrir este capítulo transcrevendo um pequeno trecho da sua autoria que diz assim:

*Procuro despir-me do que aprendi,  
procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram  
e raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,  
desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,  
desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,  
mais um animal humano que a natureza produziu.  
Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)  
Isso exige um estudo profundo,  
Uma aprendizagem de desaprender...<sup>1</sup>*

Para além do gosto pessoal, valemo-nos deste texto na forma de um prenúncio daquilo que procuramos explicitar ao longo destas páginas. As palavras nele contidas deixam transparecer de maneira significativa as implicações e exigências que a análise das masculinidades comporta dentro de si.

Em termos metodológicos, o texto indica possíveis passos a serem seguidos, e, como que num flash, nos mostra o emaranhado de relações sobre as quais haveremos de nos debruçar. Porém, mais significativo que tudo isto e mais exigente ainda é o desafio de desconstruir em nós mesmos, em nosso corpo, o conjunto de construções, molduras, arquétipos que foram definindo a nossa identidade.

---

<sup>1</sup> Fernando PESSOA, **Poesias de Alberto Caeiro**, p. 84.

Neste movimento, a nossa personalidade, os nossos sentimentos e sentidos se entrelaçam com o conjunto de vivências de outros homens, quer individualmente, quer em grupos. Assim, aos poucos vamos abrindo-nos para a alteridade, permitindo-nos perceber as estruturas de poder que determinam o vasto conjunto de nossas relações.

Entretanto, há uma questão fundamental que permanece em aberto, a qual queremos explicitar e responder neste momento considerando que ela constitui, por usar uma metáfora do corpo, a espinha dorsal da nossa pesquisa: Por que sentimos a necessidade de falar sobre nós mesmos?

Ao contrário do que seria a vontade de muitas pessoas, devemos afirmar que o interesse primeiro pela questão das masculinidades emerge da necessidade de responder a um conjunto de questionamentos que nascem da nossa vivência pessoal cotidiana.<sup>2</sup>

Trata-se de questões as mais diversas que dizem respeito ao nosso ser. Elas bem podem referir-se a aspectos tais como nosso modo de andar, vestir, sentar, ou falar, ou, podem referir-se a aspectos mais profundos como: porque para sermos homens temos que ser fortes, agressivos e dominadores? Ou, porque ser gay ou bissexual é ser menos homem? Ou, todavia, porque usamos o masculino para designar homens e mulheres?<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> No momento em que usamos a expressão *vivências pessoais cotidianas* queremos fazer referência a todo o processo mediante o qual fomos aprendendo a ser homens. Isto incluir, portanto, as falas, brincadeiras, costumes transmitidos, e outros que foram determinando o que significa ser homem (mas também o que significa ser mulher) na sociedade na qual vivemos - referência que se torna fundamental, na medida em que nosso ser se configura a partir da confluência e interconexão destes diferentes aspectos de socialização.

<sup>3</sup> Recente publicação da ALC evidencia que o uso do termo masculino para designar homens e mulheres tem sua origem no século XVII, época na qual o gramático francês Vaguelas declarou a preponderância do masculino sobre o feminino. Cf. <http://portugues.www.alcnoticias.org>.

Agora, bem aquilo que faz com que esta vivência pessoal ganhe relevância é o fato de que a mesma não permaneceu isolada, mas passou a ser compartilhada com outros homens e outras mulheres, de modo a ganhar força e adquirir novas dimensões.

Dentre os diferentes espaços/movimentos que nos conduziram à escolha da temática de nossa pesquisa destacamos os seguintes:

- a) os encontros de gênero, promovidos pelo Programa de Mulheres e Relações de Gênero da PPL, que propiciaram em nós a abertura para uma discussão aberta e significativa;
- b) o grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva do ASPA, espaço de partilha de vida, fortalecimento da esperança e dos laços de amizade, na perspectiva da sexualidade e homossexualidade e em prol de relações inclusivas;
- c) os grupos de homens do CEBI-RS e da Comunidade Evangélica Floresta Imperial, espaços nos quais começamos a olhar para o modo como as relações sociais e interpessoais se encontram estruturadas nos dias atuais, bem como para a nossa corporeidade. Resultante disso é a constatação que o modelo “patriarcal” e “sexista” vigente nos dias atuais constitui-se em fator de opressão e exclusão não apenas das mulheres, mas também de um significativo grupo de nós homens.
- d) a reflexão e a prática que vem sendo construída e desenvolvida pela hermenêutica feminista e de gênero, a qual tem apontado de maneira certa que os papéis e espaços atribuídos tanto às mulheres quanto aos homens são resultantes de uma construção social<sup>4</sup> e, portanto, passíveis de mudança. Neste processo tem sido especialmente significativa a contribuição do Núcleo de Pesquisa de Gênero, do Instituto Ecumênico de Pós Graduação<sup>5</sup>, do qual fazemos parte, bem

---

<sup>4</sup> Cf. Joan SCOTT, **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**, p. 14.

<sup>5</sup> Merece destaque aqui a publicação do NPG, **À Flor da Pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**, organizado por Marga J. STROHER, Wanda DEIFELT, André S. MUSSKOPF e publicado pelas editoras Sinodal/CEBI, em 2004.

como os encontros de gênero promovidos pelo CEBI, nas mais diferentes instâncias: locais, estaduais, regionais e nacionais.

- e) A reflexão bíblica na perspectiva de uma leitura popular da Bíblia levada adiante pelo CEBI, nesse resgate da vida e da Bíblia; experiência que tem contribuído significativamente na construção de novas relações e suscitado um amor muito especial pela Palavra.

### 1.1 – A PERGUNTA PELAS MASCULINIDADES: UMA PERGUNTA INCÔMODA

Ao levantar este tipo de questionamento percebemos que o mesmo suscita uma sensação de desconforto, incômodo e estranhamento. De fato, todo homem que questiona a respeito das masculinidades tem a sua própria masculinidade colocada em questão, o qual não deixa de ter o seu aspecto positivo. Contudo, reconhecemos que por detrás desta atitude há, do lado dos interlocutores, um movimento de auto-defesa, no sentido de se manter o status quo.

Procurando as causas para esta sensação de incômodo percebemos que ela se deve, em boa medida, ao fato que *“ironicamente o estímulo inicial para o estudo dos homens e da masculinidade tem sido o feminismo da “segunda geração” dos tardios anos 1960 e 1970”*<sup>6</sup>.

Porém, a razão deste incômodo e estranhamento torna-se mais contundente levando em consideração que a sociedade na qual vivemos encontra-se organizada a partir da concepção de que o homem<sup>7</sup> é a medida de todas as coisas<sup>8</sup>. Conforme

---

<sup>6</sup> *Ironically, the initial stimulus for the study of men and masculinity has been the ‘second wave’ feminism of the later 1960s and 1970s.* In: Lin FOXHALL, **When men were men**, p. 1.

<sup>7</sup> Entenda-se aqui: macho, heterossexual, branco, de classe média/alta e cristão. Conforme o nosso modo de compreender a questão, são estas as características básicas que definem o que seja ser homem na sociedade contemporânea. Não queremos afirmar com isto, que sejam estes os únicos atributos que definem o ser homem, mas que estes se constituem como normativos, e destes consideramos que os demais elementos são derivados.

esta lógica, carece de sentido questionar os papéis e os espaços atribuídos tanto aos homens, quanto às mulheres. Afinal, como muito bem o assinala Bourdieu:

*“A dominação masculina está suficientemente assegurada para precisar de justificação: ela pode se contentar em ser e em se dizer nas práticas e discursos que enunciam o ser como se fosse uma evidência, concorrendo assim para fazê-lo ser de acordo com o dizer”.*<sup>8</sup>

A pergunta pelas masculinidades gera, portanto, uma desestruturação tanto em nível conceitual, quanto em nível das práticas; afinal, a dominação masculina tem se sustentado mediante a exclusão de todo e qualquer tipo de questionamento, o que passa a dar legitimidade à própria dominação.<sup>10</sup>

E do incômodo passamos à noção de crise<sup>11</sup>, de mudança de paradigmas<sup>12</sup>; no sentido de buscar uma resposta afirmativa ao vasto conjunto de idéias e práticas que nos tem sido impostas, e que por vezes assumimos como próprias. Razão pela qual cresce, nos dias atuais, o número de homens que começam a questionar os modelos e padrões que a sociedade – entenda-se aqui: patriarcal e sexista – nos têm atribuído.

Neste sentido, constatamos que:

- a) As práticas e discursos de masculinidade predominantes nos dias atuais têm se firmado sob o patamar de uma pretensa cientificidade, que as disfarça de “verdade”;<sup>13</sup>
- b) A existência de um modelo hegemônico de masculinidade obedece a uma lógica de exclusão e invisibilização de toda e quaisquer outras

<sup>8</sup> A frase “O homem é a medida de todas as coisas” é atribuída a Protágoras, filósofo grego (492-422 a.e.c).

<sup>9</sup> Pierre BOURDIEU, **A dominação masculina**, p. 137.

<sup>10</sup> Cf. idem.

<sup>11</sup> No momento em que utilizamos o termo crise não nos referimos a uma questão que diga respeito à esfera pessoal, como alguns autores têm sustentado, nem tampouco a uma crise de valores, como tem se posicionado setores mais conservadores de nossa sociedade ou mesmo das nossas igrejas. Ao contrário disso, valemo-nos deste termo para expressar a necessidade de mudança dos parâmetros que nos foram impostos, quer em nível da família, quer em nível social e eclesial. Trata-se, portanto, de uma crise de modelos de masculinidade, os quais não conseguem mais auto-sustentar-se e quando o fazem é graças ao respaldo de um sistema violento e repressor.

<sup>12</sup> Entende-se paradigma como uma estrutura mental assumida que serve para classificar o real antes do estudo ou investigação mais profunda, o que comporta elementos de natureza metodológico-científica, mas também metafísica, psicológica, etc. A este respeito, sugerimos a leitura da obra de Thomas KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, publicado pela Editora Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975.

<sup>13</sup> Cf. Pierre BOURDIEU, **A dominação masculina**, p. 137.

masculinidades, as quais passaram a ser consideradas como subalternas e não autênticas;<sup>14</sup>

- c) Essa procura por novas práticas e reflexões em torno das masculinidades constitui uma resposta à própria situação de opressão.<sup>15</sup>

Em suma, os elementos anteriormente assinalados levam a perceber que a pergunta pelas masculinidades é uma questão incômoda, porque diz respeito às estruturas de poder sob as quais se alicerçam as relações interpessoais e a própria sociedade. Porém, mais incômodo ainda é tentar justificar uma estrutura dentro da qual não se tem espaço, porque se é diferente aos padrões estabelecidos. E importa frisar, aqui, que a dificuldade não está em nenhum tipo de 'desajuste social' nem em 'comportamentos desviantes' por parte do indivíduo (conceitos que por certo deveriam ser extirpados da linguagem). Antes bem, aponta-se para uma falha estrutural no modo como a sociedade tem sido concebida e organizada.

À pergunta pelas razões que nos levam a falar sobre nós mesmos seguem-se estas: porque trabalhar masculinidades a partir da carta a Filêmon, Ápia e Arquipo? Não seria isto possível simplesmente a partir de uma hermenêutica de gênero? Ou quem sabe, porque não trabalhar a questão das masculinidades a partir dos evangelhos, ou de textos do Primeiro Testamento?

A nossa resposta aos questionamentos acima levantados é afirmativa: não há sombra de dúvidas que poderíamos tecer uma reflexão sobre masculinidades tendo simplesmente como referencial uma hermenêutica de gênero. Porém, inclinamo-nos a fazer uma abordagem a partir da Bíblia considerando que no decorrer da história a mesma serviu, e ainda serve, em grande medida, como instrumento de legitimação do *status quo*. Isto, quando não é o caso de gerar novas estruturas de dominação, opressão e discriminação a partir de conceitos ditos *sagrados*. Deste modo,

---

<sup>14</sup> Cf. Michael S. KIMMEL, **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**, p. 103-105.

<sup>15</sup> Idem. Cf. ainda Marcelo VELOSO, *Seja Homem*. In: [www.cenap.org.br/\\_novosite/cnptecendo\\_e\\_outras/tecendo2/sejahomemRT.rtf](http://www.cenap.org.br/_novosite/cnptecendo_e_outras/tecendo2/sejahomemRT.rtf).

defrontamo-nos com a dura realidade: o espaço das igrejas, pregadoras da Palavra, tornou-se espaço vazio, espaço de exclusão. Isto vale para questões de ordem mais geral, mas especialmente no que diz respeito às relações de gênero.

Muitos são os textos bíblicos que poderíamos haver escolhido para nossa análise; textos que aos olhos de outros intérpretes poderão ser vistos como melhores ou mais significativos para o tipo de análise à qual estamos nos propondo fazer. Neste sentido, a razão pela qual escolhemos a Carta a Filêmon é pessoal. Ela assenta-se, antes de mais nada, no fato de que toda prática ou reflexão é historicamente situada. Assim, a escolha desta temática vem ao encontro de muitas das nossas expectativas bem como da nossa prática com grupos que refletem a questão das masculinidades.

Além disso, devemos assinalar que a escolha, em si, pela Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo assenta-se nos seguintes fatos:

- a) Pelos personagens da carta: como haverá de observar-se com maior clareza no capítulo II, trata-se de uma carta onde a maioria absoluta de personagens é masculina. As exceções são Ápia e “a igreja”, personificação da comunidade cristã;
- b) Por ser um escrito paulino, cujo pensamento é ambíguo no momento em que aborda a questão do papel de homens e mulheres, tanto no âmbito social, quanto no âmbito privado, da família. Basta confrontar textos como Gálatas 3.28 com Efésios 5.21-33 e I Coríntios 11.2-16; 14.34-35, para percebermos tal ambigüidade.
- c) Por se tratar de um escrito que é datado no primeiro século da era comum, ele encontra-se especialmente influenciado por duas grandes correntes de pensamento: a greco-romana, que afirma a superioridade do homem, o qual seria – por natureza – mais adequado para mandar do que a mulher, assim como no exercício do poder político; e a judaico-cristã, onde, por exemplo, rabinos agradecem a Deus pelo fato de haverem nascido homens, inteligentes e superiores às mulheres.



Além disto, reconhecemos que apesar do caráter inovador de nossa proposta, ela se insere dentro de um processo muito maior. Neste sentido, as últimas décadas têm sido marcadas por um conjunto de mudanças no tocante às relações de gênero; mudanças que tiveram sua origem na assim chamada “revolução feminista” a qual, partindo do fato histórico de que “*não se nasce mulher, torna-se mulher*”, tem questionado os espaços e papéis atribuídos às mulheres ao longo da história. Ora, estas mudanças foram acompanhadas por uma vasta investigação nas mais diversas áreas do conhecimento, entre elas a Teologia.

Em se tratando de Bíblia e masculinidades, constatamos que o processo de reflexão é bastante incipiente, pelo menos no que diz respeito à realidade brasileira. Exemplo disso é o fato de que, até o presente momento, escassas são as referências bibliográficas que encontramos sobre esta questão. Além da publicação do livro *À flor da pele*, no qual encontramos alguns artigos vinculados a esta questão, podemos destacar uma edição da revista Estudos Bíblicos sobre Sexualidade e Homossexualidade. Contudo, estamos cientes de que esta realidade está começando a mudar. Nos próximos meses estará sendo editado um novo fascículo da Revista Estudos Bíblicos, onde pela primeira vez aborda-se a questão das masculinidades de maneira específica. De igual modo, está sendo preparado um número de RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana – sobre Bíblia e masculinidades.

Por sua vez, olhando para o conjunto da sociedade, sob os mais diferentes aspectos, percebemos que a mesma há tempo vem sendo organizada numa dinâmica de competição e exclusão, ao invés de fomentar a solidariedade e a inclusão. Isto se aplica às nossas brincadeiras, ao modo de organização do mercado de trabalho, ao acesso à educação, saúde, terra, moradia, ect. Estrutura de exclusão que percebemos também tendo como referenciais as questões de distribuição de renda, etnia, gênero, etc.

Então, a pergunta que se coloca é: de que modo uma abordagem bíblica na perspectiva das masculinidades pode dar resposta a esta situação de desigualdade e exclusão social? A pergunta aqui formulada resulta oportuna na medida em que responde a duas fortes críticas:

- i) Diz-se freqüentemente que a reflexão feminista, de gênero, ou na perspectiva da homossexualidade (e também sobre masculinidades)<sup>16</sup> são reflexões burguesas. O aspecto limitante deste tipo de crítica é que a mesma se nega a enxergar que a discriminação social tem sexo, rosto, nomes; e isto vale tanto para quem é vítima dela quanto para quem a produz.
- ii) Afirma-se, também que todo o interesse que a questão das masculinidades vem tendo outra coisa não é do que uma tentativa disfarçada de se justificar a homossexualidade<sup>17</sup>. Diante deste tipo de afirmação, o que podemos responder é que não se trata de justificar a homossexualidade, até porque ela não precisa de justificativas como bem o gostariam algumas pessoas. Antes, trata-se de evidenciar o absurdo das atitudes machistas, sexistas e homofóbicas.

Tendo presente que toda reflexão nasce da realidade e a ela deve retornar para tornar-se fecunda, devemos afirmar que: no momento em que nos propomos refletir em torno das masculinidades temos como horizonte concreto o anseio de construir relações mais inclusivas, onde a diversidade, como um todo, seja respeitada. Para que isto seja possível é necessário que desmascaremos as estruturas de poder e dominação que, diariamente, geram desigualdade e exclusão.

Portanto, nossa postura coloca-se diametralmente oposta a um considerável número de propostas, que enfatizam o surgimento de um novo homem. Tomando como referência o conjunto de publicações de revistas, magazines e mesmo alguns

---

<sup>16</sup> Colocamos entre parêntese a referência às masculinidades por se tratar de uma reflexão mais recente e em vias de sistematização. Neste sentido, esclarecemos também que o uso que fazemos em separado ao termo homossexualidade não vem colocado em oposição ao termo masculinidade, mas apenas como indicativo de uma reflexão anterior e mais sistematizado do que a esta última.

<sup>17</sup> Freqüentemente, esta é uma das afirmações que procuram usadas para justificar a resposta negativa diante do convite a se participar de um grupo que quer refletir sobre masculinidades.

artigos viabilizados em Internet, percebemos que este ‘novo homem’, do qual tanto se fala, vem sendo desenhado a partir da mudança de um conjunto de hábitos ou comportamentos. Assim, ele se caracterizaria por ser mais caseiro, preocupado com cuidado dos filhos ou lavando a louça, tarefas até bem pouco tempo atribuídas exclusivamente às mulheres.<sup>18</sup>

Olhando, pois, para todo este conjunto de expressões, a pergunta que permanece é: tal mudança de atitudes representa, de fato, uma mudança significativa no modo de se compreender as masculinidades? Não será isso mais um disfarce que boa parte dos homens utilizam para terem assegurado o seu status quo de dominadores? Por que é que estas mudanças são tão bem aceitas enquanto que outras não?

Numa perspectiva diferente, ainda, encontramos algumas referências àquilo que se denominou como homem metrossexual. Ele vem definido como sendo aquele que cuida da sua aparência pessoal, é mais delicado, mora nas grandes metrópoles. Finalmente, fala-se dele como *o homem moderno*, derivado de uma *costela gay*.<sup>19</sup> Ora, o aspecto problemático que a definição de homem metrossexual apresenta é aquela que o define como “o homem moderno”, ou seja: no momento em que se estabelece um determinado modelo, seja ele qual for, exclui-se automaticamente tudo aquilo que não se enquadra dentro desse modelo.

Neste sentido, não se trata de apresentar, aqui, uma definição específica do que seja ser homem, haja visto que nenhuma definição, por mais abrangente que possa ser, conseguirá dar conta do universo das relações que o conceito em si comporta. Além do mais, é preciso considerar que:

---

<sup>18</sup> Para se ter uma idéia da dimensão desta afirmação basta fazer uma breve pesquisa nos sites de Internet. Assim, por exemplo, procuramos pela expressão “novo homem”, encontrando aproximadamente 12.000 sites, os quais fazem referência a livros, estórias em quadrinhos e mesmo trabalhos acadêmicos. Por sua vez, acessando o catálogo da biblioteca da Universidade de Toronto, por exemplo, encontramos mais de 2.500 exemplares referentes à masculinidade. Some-se a isto a procura por manliness, o que faz com que esse número ultrapasse os 3.000 exemplares.

<sup>19</sup> As primeiras referências ao chamado homem metrossexual apareceram na Folha de São Paulo de 30/12/2003, e no portal do Terra de 18/08/2002.

- a) As masculinidades são, acima de tudo, resultado de uma construção cultural, variando de cultura para cultura, no decorrer do tempo bem como no interior da própria cultura e no decorrer de qualquer homem em particular;<sup>20</sup>
- b) Considerando que as masculinidades encontram-se diretamente relacionadas às questões de poder<sup>21</sup>, mister é considerar que a *masculinidade hegemônica é invisível àqueles que tentam obtê-la como um ideal de gênero, ela é especialmente visível precisamente àqueles que são mais afetados por sua violência.*<sup>22</sup>

Assim, nesta busca por criar espaços e possibilidades reais para a vivência de diferentes masculinidades, a proposta indicada por Kimmel parece-nos fundamental:

*Se hoje nós estamos buscando uma visão libertária da masculinidade hegemônica contemporânea – a do executivo internacional tipo CNN, com telefone celular, computador laptop, assento na classe executiva, um homem “em casa” em qualquer grande cidade do mundo, - não precisamos olhar além dos grupos que têm sido excluídos deste mundo – mulheres, homossexuais, homens de cor, homens velhos. Quando os subalternos falam é com a clareza que somente a visibilidade tem.*<sup>23</sup>

## 1.2 – À PROCURA DE UMA HERMENÊUTICA BÍBLICA NA PERSPECTIVA DAS MASCULINIDADES

Considerando que o processo de reflexão a respeito das masculinidades é bastante incipiente, resulta de extrema importância explicitar as chaves hermenêuticas das quais nos valem para nossa análise. Mas, eis aqui a nossa dificuldade: até o presente não existe uma chave hermenêutica específica para a questão das masculinidades. Em outras palavras, precisamos ir construindo o nosso instrumental teórico e aos poucos, em meio a erros e acertos, ir consolidando o mesmo.

---

<sup>20</sup> Cf. Michael S. KIMMEL, **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**, p. 105.

<sup>21</sup> **Idem, ibidem**

<sup>22</sup> Michael S. KIMMEL, **Idem**, p. 116.

<sup>23</sup> Michael S. KIMMEL, **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**, 117.

Em se tratando de um processo em construção outro caminho não há do que valer-nos daquilo que outras pessoas construíram. Assim, uma das nossas chaves hermenêuticas será a hermenêutica feminista.

### 1.2.1 – Breves considerações sobre a Teologia Feminista

Considerando que a leitura feminista da bíblia encontra-se inserida dentro da Teologia Feminista, mister se faz apresentar algumas considerações a respeito desta última. Começamos, pois, estabelecendo uma conceituação do que seja Teologia Feminista. Segundo Claudete Ribeiro de Araújo, ela pode ser entendida como:

*uma perspectiva que dá forma a um conteúdo da produção teológica em geral. É uma perspectiva distinta das produções masculinas ensinadas nas igrejas, sinagogas e seminários na medida em que se trata de um saber original e radical, contudo efetivo apenas a longo prazo.*<sup>24</sup>

Deste modo, ela rompe com o dualismo – herança que a sociedade contemporânea recebeu da filosofia grega, por um lado, e do iluminismo, pelo outro – que levou ao conseqüente desprezo do corpo, entendido como lugar do pecado, oposto à razão.<sup>25</sup> Decorrente disto, ainda, é a exclusão da mulher, a qual passou a ser relacionada ou considerada como mais carnal, enquanto que o homem passou a ser visto como mais racional.<sup>26</sup>

Outrossim, na Teologia Feminista convergem duas grandes correntes de pensamento: a teologia que é *uma reflexão sobre nossa experiência religiosa, seu significado e seu alcance*,<sup>27</sup> e o feminismo, definido aqui como *uma perspectiva ideológica enraizada no conhecimento de muitas mulheres e de um crescente número de homens de que a experiência humana comum das mulheres na história é estruturalmente a de subordinação*.<sup>28</sup> Ela ainda evidencia como a dominação dos homens com relação às mulheres é assegurada por organizações sociais e religiosas, valendo-se para isso de um argumento *ab natura*.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Claudete Ribeiro de ARAÚJO, **Desafios e perspectivas à produção teológica a partir da contribuição das teologias feministas**, p. 239.

<sup>25</sup> Cf. Wanda DEIFELT, **O corpo e o cosmo**, p. 255.

<sup>26</sup> Cf. Pierre BOURDIEU, **A dominação masculina**, p. 139.

<sup>27</sup> Claudete Ribeiro de ARAÚJO. **Op. Cit.**, p. 239.

<sup>28</sup> Idem, 240.

<sup>29</sup> Cf, idem, p. 240-241.

Gostaríamos de destacar, aqui, alguns outros aspectos significativos desta teologia, numa espécie de balanço. Para tal, permitimo-nos transcrever as palavras de Claudete Ribeiro Araújo, que muito bem expressam esta questão:

a) No tocante aos avanços, destaca-se:

*a descoberta de um mundo pluricultural e multirreligioso; a elaboração do que foi chamada de hermenêutica da suspeita; [o] uso de outras formas de linguagem da lógica; a superação da influência grega no pensar teológico; a reformulação da teologia do sofrimento; a construção de novas imagens de Deus; a aplicação dos temas da violência e da sexualidade que se tornam com a teologia feminista temas teológicos fundamentais*.<sup>30</sup>

b) No tocante às dificuldades, assinala-se:

*as estudantes de teologia tem acesso a artigos e livros de Teologia escritos por homens e têm de provar seu conhecimento e sua aptidão para a produção teológica a partir de seus conhecimentos nesses escritos; todos os livros sagrados foram escritos por homens e interpretados historicamente pelos homens; teologias feministas tem sido muito depreciadas por serem produzidas por mulheres que trazem sua experiência corporal na produção teológica; muitos institutos de Teologia e faculdades não tem em seu quadro de professores homens ou mulheres com formação ou conhecimento de teologia feminista; as religiosas pouco têm desertado para a formação intelectual*.<sup>31</sup>

c) Finalmente, são apresentados 7 desafios:

*nova leitura da história; incentivo dos estudos superiores das mulheres na América Latina; investimento concreto por parte das universidades e institutos nas mulheres preparando-as para os estudos teológicos e/ou contratando-as como professoras; inclusão, na grade curricular dos cursos de Teologia das faculdades e institutos, de disciplinas como metodologia feminista e/ou estudos feministas como matéria de teologia fundamental na elaboração teológica; as teologias feministas serão cada vez mais fieis a si mesmas na medida em que cada vez mais a categoria de gênero estiver presente nas produções teológicas; e, a importância de falar dos métodos*.<sup>32</sup>

A posição de Ribeiro de Araújo possui a peculiaridade de olhar para dentro da Teologia Feminista, dando ênfase ao que poderia denominar-se uma leitura histórico-kairológica. Há, portanto, nessa autora, uma preocupação com o 'concreto' desse fazer teológico; com a possibilidade de consolidação e ampliação do mesmo nos mais diferentes espaços de formação e reflexão teológica.

---

<sup>30</sup> Idem, p. 241-243.

<sup>31</sup> Idem, p. 243-245.

<sup>32</sup> Idem, 246-248.

### 1.2.2 – As leituras feministas da Bíblia

Uma das grandes vertentes da Teologia Feminista é a vertente bíblica, a partir da qual analisaremos a Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo. Ora, a teologia bíblica possui diversas correntes, cada uma com a sua singularidade específica, com seus métodos e com suas conclusões. E o que é mais importante:

*o fato de podermos identificar diversas leituras mulheristas e feministas viáveis do mesmo texto não é sintomático de um problema que requer uma solução [...] porém, mais exatamente, representa [...] uma mudança fundacional na crítica bíblica.*<sup>33</sup>

Qual é, pois, esta mudança fundacional trazida pelas leituras feministas, e/ou mulheristas, da Bíblia? Pode-se afirmar que ela aponta, antes de qualquer coisa, para uma crise dos grandes relatos, dando origem a pequenas histórias, conservadas na memória oral e narradas de geração em geração. Trata-se também do exercício concreto de repensar e reler os textos e a tradição construída em cima dos textos: verdadeiro processo de *metanoia*, caso se esteja disposto a gerar o novo. Ela representa, ainda, uma mudança de paradigmas e princípios (archês), rompendo-se deste modo como o enclausuramento dos textos.<sup>34</sup>

Além disto, a leitura bíblica numa perspectiva feminista e de gênero procura evidenciar a história e a vida das pessoas, daquelas que se encontram no texto, bem como daquelas que se apropriam dele. Neste resgate da cotidianidade, associado a uma *hermenêutica da suspeita*<sup>35</sup>, esquadrinha através das frestas que o

<sup>33</sup> Elizabeth CASTELLI, et alii, **A Bíblia pós-moderna**, p. 227.

<sup>34</sup> Lúcia WEILER, **Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero**, p. 223-228.

<sup>35</sup> Atribui-se o uso desta terminologia a Elizabeth Schüssler Fiorenza. Conforme esta autora, a hermenêutica da suspeita toma como ponto de partida a suposição de que os textos bíblicos e suas interpretações são androcêntricas e servem a funções patriarcais. Para além da tão propalada neutralidade, mostra-se que a teologia obedece determinados interesses, motivo pelo qual se insiste na necessidade da teologia abandonar sua objetividade, tornando-se partidária e mais humanizada. Cf. Elizabeth CASTELLI et alii, **A Bíblia Pós-moderna**, p. 249. Cf. Elizabeth Schüssler FIORENZA, *Discipulado de iguais*, p. 79s. Ainda, Paul Ricoeur haverá de sustentar que a hermenêutica "*es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente*". Paul RICOEUR, **Existencia y hermeneutica**, p. 17. Não podemos deixar de referir-nos aqui ao chamado *circulo hermenêutico*, entendido como "*a mudança continua na nossa interpretação da Bíblia em função das continuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual como social. Hermenêutica significa interpretação. O caráter circular da referida interpretação está em que cada nova realidade obriga a interpretar novamente a revelação de Deus, a mudar com ela a realidade e, ao mesmo tempo, voltar a interpretar... e assim sucessivamente*". Juan Luis SEGUNDO, **Liberación de la Teología**, p. 12 (a tradução é minha). Por sua vez, em sua obra **Lês conflit des intérpretations. Essais herméneutiques** (Paris, 1969), Ricoeur haverá de definir Marx, Nietzsche e Freud mestres da suspeita, na medida em que eles questionam o sentido imediato, o qual encontra-se influenciado pela *vontade de poder, pelas pulsões ou pelos interesses de classes*. Cf. Rudolf von

texto deixa, olhando atenta para as omissões,<sup>36</sup> e perguntando pela ideologia que está por detrás dos textos. Além disto, supera-se a tendência a idealizar determinadas personagens em detrimento de outros, lendo-se os textos a partir de um eixo estruturante que pode ser definido como a vida de mulheres e homens.<sup>37</sup>

A partir do momento em que se questiona a ideologia que está por detrás dos textos brota a consciência de que os mesmos foram não apenas escritos (quase que exclusivamente) por homens, mas que as interpretações que deles recebemos encontram-se, também, mediatizada pelos homens. Com isto, a figura da mulher passa a tornar-se invisível, como também é invisibilizada a imagem feminina da divindade. Fala-se apenas no Deus pai, que traz consigo a seguinte consequência: se Deus é Pai, então ele é homem. Se Deus é homem, então – a recíproca haveria de ser verdadeira – o homem é Deus.

Conforme a proposta de Weiler, a superação desta dificuldade passaria pelo resgate de uma imagem de Deus na qual mulher e homem re-descobrem a sua misericórdia e seu amor.<sup>38</sup> Mas, a pergunta que permanece é a seguinte: por que se deve apenas re-significar a compreensão da divindade, em lugar de criar ou apresentar novas imagens e compreensões da mesma?

No caminho inverso da pergunta anterior: as mulheres afirmam que dizer que Deus é pai não as contempla, não as inclui, porque Deus é apresentado como homem. Os homens poderiam muito bem dizer a mesma coisa: dizer que Deus é Mãe, significaria admitir que se está falando de uma mulher. Portanto, dentro de uma certa lógica eles poderiam afirmar que também não se sentem contemplados. Qual a resposta mais apropriada? Até o presente momento se está muito distante de encontrar uma resposta satisfatória a esta questão. Porém, enquanto a mesma não

---

SINNER, **Confiança e convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana**, p. 14. Em se tratando de uma *hermenêutica da suspeita*, resulta bastante elucidativa a seguinte passagem: “*Tentamos fazer uma leitura em que vimos quais eram os papéis masculinos e femininos na Bíblia e conseqüentemente buscamos também o que chamamos de hermenêutica feminista, da qual um dos itens é a hermenêutica da suspeita. Suspeita-se das interpretações que nos foram dadas, na medida em que elas sublinham muito mais o valor masculino do que o feminino, sublinham o homem masculino como imagem de Deus, representante de Deus, lugar específico e talvez mais importante da manifestação do divino*”. Ivone GEBARA, **IHU-On-line**, nº 91. [http://www.unisinos.br/ihu/index.php?coming\\_from=noticias&dest=20040308421257](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?coming_from=noticias&dest=20040308421257).

<sup>36</sup> Importante perceber que o fato de determinadas personagens, ritos, ou gestos não serem citados num determinado texto não significa que ele não existisse ou fosse menos importante.

<sup>37</sup> Lucia WEILER, Op. Cit. 228-234.

<sup>38</sup> Cf. Idem, p. 234-235.



chega, é preciso ensaiar novas formas de falar da divindade. E se Deus fosse dito a partir dos nossos corpos?

Um outro aspecto importante diz respeito à chave de leitura para os textos sagrados. Conforme Lucia Weiler, a mesma estaria dada na pessoa de Jesus e na sua prática, a qual pode ser traduzida e resumida nos binômios humanizante–humanizadora, por um lado, e é libertária–libertadora, por outro. Isso conduz a uma nova espiritualidade na qual as dimensões do corpo e da corporeidade constituem o ponto de partida para a ação do Espírito [ou que o corpo mesmo é constitutivo da espiritualidade]. Ora, três características traduzem esta nova espiritualidade: compromisso concreto com a Vida e a Justiça, mística holística e integradora e ecofeminista.<sup>39</sup>

### **1.2.3 – A categoria de gênero**

Um outro elemento a ser destacado, embora tenha estado presente continuamente nesta reflexão, é a categoria de gênero. A razão disso é que de um tempo para cá *os estudos de gênero (ou de relações de gênero) passaram a ocupar algum espaço nas discussões acadêmicas.*<sup>40</sup>

Conforme Joan Scott, *(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder.*<sup>41</sup>

De acordo com a primeira proposição, gênero constitui uma categoria relacional, que diz respeito aos papéis que uma sociedade atribui quer a homens, quer a mulheres; papéis estes que são apreendidos mediante o processo de socialização<sup>42</sup>.

A segunda proposição, por sua vez, situa as relações de gênero como uma categorização das relações de poder. Em outras palavras, ela aponta para um dos elementos fundamentais mediante os quais se estabelecem as reações entre homens e mulheres bem como ao papel que cada um deve desempenhar.

---

<sup>39</sup> Cf. Idem, 235-237.

<sup>40</sup> Guacira Lopes LOURO, **Gênero, história e educação**, p. 102.

<sup>41</sup> Joan SCOTT, **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**, p 86.

<sup>42</sup> Cf. idem, 74.

A definição acima é de extrema importância devido a uma série de equívocos no campo conceitual, baseados nos dois seguintes erros: o primeiro é o de associar gênero com o sexo biológico da pessoa - que é aquilo que mais freqüentemente acontece - dando origem a uma naturalização da dominação do homem em relação à mulher; o segundo, é o de utilizar o termo “gênero” como sinônimo de “mulher”, de modo que o homem continua isento de responsabilidades ou questionamentos <sup>43</sup>

Além disso,

*uma compreensão mais ampla de gênero exige que pensemos não somente que os sujeitos se fazem homem e mulher num processo continuado, dinâmico (portanto não dado e acabado no momento do nascimento, mas sim construído através de práticas sociais masculinizantes e feminizantes, em consonância com as diversas concepções de cada sociedade); como também nos leva a pensar que gênero é mais do que uma identidade aprendida, é uma categoria imersa nas instituições sociais (o que implica admitir que a justiça, a escola, a igreja, etc.) são ‘generificadas’, ou seja, expressam as relações sociais de gênero.*<sup>44</sup>

Percebe-se, deste modo, que o alcance específico que a categoria de gênero possui, permitindo assim que olhemos para as diversas esferas da nossa vida e interpretemos os acontecimentos cotidianos sob esta perspectiva. Aliás, esta é a proposta de Scott ao postular o gênero como uma categoria útil de análise histórica.

Por sua vez, graças ao uso da categoria de gênero temos a possibilidade de perceber as relações de poder entre mulheres e homens. Como haverá de afirmá-lo Joan Scott:

*é preciso substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado por algo como o conceito de poder de Michel Foucault, entendido como constelações dispersas de relações desiguais, discursivamente constituídas em ‘campos de forças’ sociais.*<sup>45</sup>

O resgate feito por Joan Scott é pertinente, na medida em que desmascara uma falsa imagem de igualdade, no tocante às relações de gênero, construídas discursivamente. Assim, torna-se possível a explicitação das diferentes formas de discriminação e exclusão permitindo assim a explicitação das diferentes formas de exclusão vigentes na atualidade.

Fazendo um resgate da hermenêutica bíblica feminista latino-americana, devemos destacar que a mesma nasceu na década de 70, portanto, no seio da

---

<sup>43</sup> Cf. idem, p. 71-74.

<sup>44</sup> Guacira Lopes LOURO, **Gênero, história e educação**, p. 103.

<sup>45</sup> Joan SCOTT, Op. Cit., p. 86.

Teologia da Libertação. Com ela, traz-se o cotidiano, a fé e a espiritualidade para dentro da leitura bíblica, bem como resgata-se as principais tradições bíblicas, num exercício de re-apropriação histórica.<sup>46</sup>

Pergunta-se pelos efeitos históricos de uma leitura patriarcal e pela função da leitura bíblica e suas interpretações. Soma-se a isto, o esforço de resgatar as experiências de libertação das mulheres além de se reconhecer a necessidade de ler textos ditos de *terror e opressão*<sup>47</sup>, considerando que os mesmos *legitimam religiosamente nossa subordinação e coisificação na sociedade, procurando afastar-nos inclusive da 'administração' do que é sagrado*".<sup>48</sup>

O ponto de partida, desta leitura,

*é a realidade de discriminação e marginalização de mulheres, que trás à tona toda uma reflexão sobre mecanismos de opressão e sobre estruturas patriarcais na construção de nossas identidades sociais, na família, na sociedade e na igreja.*<sup>49</sup>

Devemos destacar, ainda, a emergência de novos sujeitos *históricos e hermenêuticos*, tais como: *mulheres negras, índias, e migrantes brancas empobrecidas [...] crianças também vão se revelando*.<sup>50</sup> Enfim, numa espécie de balanço do processo realizado, afirma Reimer,

*São relevantes e bons os passos que temos dado e que estamos dando nesses processos de leituras bíblicas. Mas ainda existem dificuldades, às vezes metodológicas, outras vezes de conteúdo. Por isso, nossas leituras bíblicas e reflexões teológicas precisam ser feitas com a ajuda de outras disciplinas.*<sup>51</sup>

#### 1.2.4 – A Leitura Popular da Bíblia

A metodologia de leitura popular da Bíblia é muito próxima de nós, quer pelo fato dela haver nascido no Brasil, quer pelo fato de participar das atividades desenvolvidas pelo CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, principal articulador e propulsor desta metodologia.

---

<sup>46</sup> Cf. Ivone Richter REIMER, **O belo e as feras e o novo tempo**, p. 17

<sup>47</sup> Idem, p. 17-18.

<sup>48</sup> Ivone Richter REIMER, **O belo e as feras e o novo tempo**, p. 18.

<sup>49</sup> Idem, p. 18.

<sup>50</sup> Idem, 18;19.

<sup>51</sup> Idem, p. 19.

Em sua obra *Flor Sem Defesa*, Carlos Mesters apresenta os passos centrais desta metodologia, tendo como base o relato dos discípulos de Emaús (Lc. 24.13-35). Assim, adentra-se naquilo que poderíamos considerar o aspecto central da obra, a saber: o triângulo hermenêutico da leitura popular. Para tal, destaca-se os seguintes aspectos:

a) Reflexão sobre a realidade – Constitui o ponto de partida da leitura popular da Bíblia, pois, *Deus quer comunicar-se conosco através da vida que vivemos. Por meio dela, Ele nos transmite a sua mensagem de amor e de justiça.*<sup>52</sup> Por isso, quando as pessoas vão ao encontro do texto bíblico, elas levam consigo suas histórias de vida, suas alegrias e dificuldades, suas dúvidas e questionamentos<sup>53</sup>. Outrossim, a obra retoma o pensamento de Agostinho, bispo de Hipona, que afirma que a Bíblia foi escrita *para nos ajudar a decifrar o mundo, para nos devolver o olhar da fé e da contemplação, e para transformar toda a realidade numa grande revelação de Deus.*<sup>54</sup> As palavras anteriormente citadas ajudam-nos a perceber que a Bíblia não oferece a solução para nossos problemas, mas constitui uma luz que ilumina nossa realidade. Como diz o salmista: *Lâmpada para os meus pés é a tua palavra e luz, para os meus caminhos* (Sl 119.105).

b) O estudo da própria Bíblia – o qual deve ser realizado com *seriedade e disciplina* no sentido de evitar a manipulação do texto conforme o nosso modo de pensar. Assim, podemos falar em *fidelidade* ao texto bíblico, o que pode ser traduzido como essa busca de entender aquilo que o autor quer dizer, aquilo que está nas *entrelinhas* ou por trás das palavras. Por isso, afirma-se que o conhecimento bíblico é fruto de uma *prática constante.*<sup>55</sup>

c) A vivência comunitária da fé na ressurreição – Considerando que a Bíblia nasceu da caminhada do povo, é em mutirão que ela deve ser lida. Deste modo supera-se a tão propalada neutralidade: toda leitura é feita a partir de um local

---

<sup>52</sup> Carlos MESTERS, **Flor sem defesa**, p. 26.

<sup>53</sup> Como diz REIMER: “quando levamos a nossa própria vida para junto da leitura bíblica, ela se torna mais rica e mais fecunda”. Ivone Richter REIMER, **O belo e as feras e o novo tempo**, p. 15.

<sup>54</sup> Carlos MESTERS, **Flor sem defesa**, p. 26

<sup>55</sup> Cf. idem, p. 27-28.

histórico, não nasce por um acaso<sup>56</sup>. Por isso, afirma-se que ela é lida com os olhos da fé, onde a pessoa deve deixar-se conduzir pela ação do Espírito Santo.<sup>57</sup>

Afirmamos em parágrafos anteriores que o ponto de partida da Leitura Popular da Bíblia é a realidade, o cotidiano das pessoas. A isto, devemos acrescentar também que é importante conhecer o contexto histórico no qual o texto foi escrito, os grupos sociais existentes, os conflitos, o modo como as relações eram estabelecidas. Importa também conhecer aspectos geográficos, língua do povo, e outras expressões culturais comuns da época<sup>58</sup>

A tudo isto, deve somar a necessidade de um trabalho sistemático, que permita reconhecer e desconstruir as estruturas de poder presentes no texto, para o qual recurso de uma boa tradução ajuda significativamente. Também precisamos ter muito cuidado com a linguagem, pois ela pode estar disfarçada ou claramente excluindo pessoas.<sup>59</sup>

Some-se a isso, a necessidade de reconhecer o sentido profético da Bíblia, que vem também para questionar, romper com limites estabelecidos, abrir o diálogo entre a pastoral e a academia. Assim, em meio a este processo, vai se gerando e dinamizando a comunidade, abrindo-se ao diálogo.<sup>60</sup>

E como não podia ser diferente, o celebrar a vida vem como ápice. Neste sentido, a leitura popular da Bíblia procura ir gerando uma nova espiritualidade, no resgate das expressões populares, encarnada na vida e nas buscas do povo.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Afirma REIMER: “A neutralidade, então, não é mais possível. Nós tomamos posição em relação ao texto como também o fazemos em relação à nossa própria história. Nisso, vamos reconhecer que tanto nossa história quanto a história narrada no texto podem ser parciais. Assim, quem sabe, possamos aprender a superar a pretensa universalidade da “verdade absoluta” dos textos bíblicos”. Ivone Richter REIMER, Op. Cit., p. 49-50.

<sup>57</sup> Carlos MESTERS, **Flor sem defesa**, p. 28-29

<sup>58</sup> Cf. Nancy Cardoso PEREIRA e Carlos MESTERS, **A leitura popular da Bíblia: À procura da moeda perdida**, p. 18-19.

<sup>59</sup> Idem, 19-20.

<sup>60</sup> Idem, 20-21

<sup>61</sup> Idem, 21-22.

### 1.3 – CORPO E PODER COMO CATEGORIAS HERMENÊUTICAS DOS TEXTOS BÍBLICOS NUMA PERSPECTIVA DAS MASCULINIDADES

Até o presente momento assinalamos alguns elementos ou metodologias que haverão de contribuir para a análise da carta a Filêmon, Ápia e Arquipo. Contudo, uma questão que permanece em aberto, conforme nosso modo de entender a questão é: há, pois, uma hermenêutica específica para análise dos textos bíblicos na perspectiva das masculinidades?

Em parte a questão fora respondida no início do item anterior, no sentido de assinalar que não há uma hermenêutica específica o que nos leva a procurar este instrumental em outras áreas do conhecimento. O objetivo do presente item, por sua vez, direcionar-se numa outra perspectiva, no sentido que ela pretende postular então duas chaves hermenêuticas.

#### 1.3.1 – Corpo e corporeidade

Um dos grandes eixos que escolhemos para nossa pesquisa é a corporeidade. Ao fazermos esta escolha temos plena consciência de que falar do corpo, enquanto paradigma hermenêutico, implica num olhar para a sociedade contemporânea, a qual encontra-se profundamente fragmentada. O corpo, enquanto construção social é descrito de modo parcial, dualista e hierárquico. Necessária é a revisão dos referenciais teóricos, pois:

*o corpo precisa ser redefinido para poder ser visto como integro: ele não se restringe aos físico-humano (superando a noção de corpo como soma de suas partes) , mas é o ponto de interseção de tempo e espaço, confluência de razão e emoção, de sentidos pessoais e inter-relacionais, matéria e espírito.<sup>62</sup>*

Esta necessidade de redefinir o corpo nasce do esforço por superar a fragmentação e a ambigüidade com a qual tem sido tratado, e que se observa no

---

<sup>62</sup> Wanda DEIFELT, **O corpo e o cosmo**, p. 257.

binômio de opostos: descuido-hedonismo.<sup>63</sup> Fala-se, nos dias atuais, em corpos adorados, idolatrados e descartáveis, como forma de evidenciar as contradições da sociedade ‘globalizada’ com relação ao corpo das pessoas.<sup>64</sup>

Criam-se fetiches, de modo que o ‘*corpo real*’ dá lugar ao ‘*corpo imagem*’, perdendo assim a sua substancialidade. Por sua vez, o descuido decorrente da visão de que os corpos são também descartáveis evidencia-se claramente no crescente deterioramento da qualidade de vida das pessoas. Vive-se *no limite*.<sup>65</sup>

Mas, a necessidade de redefinição do corpo nasce muito especialmente da luta das mulheres (e de alguns homens também), em prol de novas relações, alicerçadas no respeito, diálogo, solidariedade e reciprocidade. Trata-se, portanto, de uma mudança significativamente política, pois significa mudar radicalmente as estruturas de poder. E nisto reside o seu aspecto paradigmático e revolucionário, porque se rompe com uma tradição histórica que tem estado alicerçada numa estrutura excludente, tanto de mulheres quando de homens.

Considerando a grande diversidade de perspectivas e aspectos que dizem respeito ao corpo/corporeidade<sup>66</sup>, resulta impossível formular uma definição sobre esta questão a partir de uma única área do conhecimento. Em outras palavras, toda fala, todo esforço de teorização a respeito do corpo deve levar a uma prática, a uma mudança; a qual implica numa transversalidade e transdisciplinaridade, ou àquilo que Assman aplica o conceito de metanoia.

Um dos modos como o corpo pode ser entendido consiste em afirmar que ele *é uma poderosa forma simbólica, uma superfície na qual as normas centrais, as hierarquias e até os comprometimentos metafísicos de uma cultura são inscritos e assim reforçados através de uma linguagem corporal concreta*.<sup>67</sup> Em outras

---

<sup>63</sup> Cf. idem, 256-257. O termo hedonismo, de origem grega, vem usado aqui para expressar aquela atitude que exalta o prazer como valor supremo. O hedonismo, enquanto oposto ao descuido representa aquele cuidado exagerado com o corpo, com a aparência e com o prazer imediato.

<sup>64</sup> Cf. Sturla STALSSETT, **Corpos Adorados, idolatrados e descartáveis**. Palestra da Semana Acadêmica 2004 da Escola Superior de Teologia. [Texto impresso, não publicado]

<sup>65</sup> Hugo ASSMAN, **Paradigmas Educacionais e Corporeidade**, p. 75.

<sup>66</sup> Pode definir-se corporeidade como “a valorização da totalidade de relações humanas: visibiliza a sujeição, cartografa a subjetividade, valoriza a relacionalidade, reconhece a alteridade e propõe a reciprocidade”. Wanda DEIFELT, **O corpo e o cosmo**, p. 258.

<sup>67</sup> Susan R BORDO, **O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault**, p 19. Ao longo desta passagem a autora retoma algumas idéias de Mary Douglas.

palavras, o corpo em si mesmo fala: ele registra as marcas da história da pessoa, que podem ser lidas e interpretadas por qualquer pessoa.

Mas para além disso, o corpo constitui também *lugar prático direto de controle social [...] por meio da organização e da regulamentação do tempo, do espaço e dos movimentos de nossas vidas cotidianas, nossos corpos são treinados, moldados e marcados pelo cunho das formas históricas predominantes de individualidade, desejo, masculinidade e feminidade.*<sup>68</sup>

Impõe-se, deste modo, a necessidade de delimitar a abrangência a ser contemplada nesta pesquisa. Isto possibilitará que a mesma possa ser mais concisa e contundente. Com vistas a isso, opta-se por abordar, fundamentalmente, duas perspectivas: a) o corpo enquanto fundamento epistemológica e b) o corpo enquanto categoria social.

#### i) O corpo enquanto fundamento epistemológico

Dentro do processo de redefinição do corpo, é interessante perceber o papel que ele joga na elaboração do conhecimento, o qual até o presente momento foi extremamente negligenciado. Daí a necessidade de uma metateoria *capaz de suscitar questionamentos acerca de uma dimensão da realidade que, ou efetivamente desborda, ou facilmente escapa às epistemologias de tipo mono-disciplinar ou apenas somatoriamente pluridisciplinar.*<sup>69</sup>

Por oposição à idéia moderna que entende o conhecimento como um processo mental de aquisição de idéias é preciso perceber o corpo como condição *sine qua non* de toda racionalidade, de todo valor e de toda existência<sup>70</sup>. Precisamos evidenciar também como a *percepção* constitui fonte do conhecimento e critério para o estabelecimento da verdade. A fim de ter uma maior compreensão do que isto significa, torna-se necessário compreender o confronto/relação entre os seguintes binômios: percepção e representação, por um lado, e percepção e sensação, por outro lado.

a) Percepção vs. Representação: Considerando a *percepção* enquanto modalidade da consciência tem-se que o mundo percebido não pode ser entendido

---

<sup>68</sup> Idem, p. 19;20

<sup>69</sup> Hugo Assman, Op. Cit, 110.

<sup>70</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**, p. 47.



como a mera soma de objetos e nem pode ser compreendido em sua totalidade. Rompe-se, assim, com o pretensão postulado científico da universalidade que sustenta que o conhecimento, ou mesmo a ação (na teoria kantiana), pode tornar-se ‘universalmente válidos para todas as pessoas’. Outrossim, é imprescindível a superação do dualismo matéria-forma. Em seu lugar, postula-se a *matéria grávida*, que passa a ser entendida como fundamento e objetivação do pensamento. Portanto, o mundo percebido não constitui um mero ato intelectual, mas um conjunto infinito de percepções que deve ser completado pelo sujeito que percebe, a saber: o *meu corpo*.<sup>71</sup>

b) Percepção vs. Sensação - A questão que aqui se impõe é a de saber de que modo a minha percepção pessoal se relaciona com a percepção dos outros [e outras]. Ora, se consideramos a percepção como mera sensação ou como mera intelecção estaremos, em ambos casos, diante de um fenômeno meramente individual. O que faz com que a minha percepção e a percepção do outro [da outra] se inter-relacionem é o fato de que:

*a coisa se impõe não como verdadeira para toda inteligência mas como real para todo sujeito que partilha minha situação.*<sup>72</sup> Assim, do mesmo modo que meu corpo, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, funda a unidade dos objetos que eu percebo, do mesmo modo o corpo do outro, como portador de condutas simbólicas e da conduta verdadeira, afasta-se da condição de um de meus fenômenos, propõe-me a tarefa de uma verdadeira comunicação e confere a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade.<sup>73</sup>

Conforme alguns críticos, aquilo que Merleau-Ponty postula representaria um retorno ao irrefletido. Diante disto, o autor acima, mostra que se volta ao irrefletido, sim; mas de uma maneira diferente, enquanto: “*compreendido e conquistado pela reflexão, pois, [a] percepção entregue a si mesma esquece e ignora seus próprios resultados*”.<sup>74</sup>

Ora, aquilo que parece estar por detrás deste tipo de crítica é a atitude dicotômica mediante a qual dissocia-se corpo e mente, dando a entender que o conhecimento, a razão são questões totalmente etéreas, desprendidas do corpo, do tempo e do espaço.

---

<sup>71</sup> Idem, 47

<sup>72</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Campinas: p. 50.

<sup>73</sup> Idem, p 51.

<sup>74</sup> Idem, p. 53. O acréscimo é meu.

Fazendo, pois, uma interpolação com o pensamento de Bourdieu, apresentamos aqui a idéia de corpo socialmente informado, segundo a qual:

*Todos os agentes socializados com sucesso possuem, no seu estado incorporado, os instrumentos de uma ordenação do mundo, um sistema de classificação dos esquemas que organizam todas as práticas, e dos quais os esquemas lingüísticos (...) são apenas um aspecto. [Apreender]... é reconstruir o princípio que gera e unifica todas as práticas, o sistema de estruturas cognitivas e avaliativas inseparáveis que organiza a visão de mundo de acordo com as estruturas objetivas de determinado estado do mundo social: este princípio é nada mais do que o corpo socialmente informado, com seus gostos e desgostos, suas compulsões e repulsões, com, numa palavra, todos os seus sentidos (senses), o que significa não apenas os cinco sentidos tradicionais, que nunca escapam da ação estruturante de determinismos sociais, mas também o sentido da realidade, o senso do equilíbrio, o senso da beleza, o senso comum e o senso do sagrado, o senso táctil e o senso de responsabilidade, o senso de negócios e o senso de propriedade, o senso de humor e o senso de absurdo, o senso moral e o senso de praticidade e assim por diante.<sup>75</sup>*

A noção de corpo socialmente informado apresentada por Bourdieu é fundamental para ampliarmos a nossa visão de como se processa o conhecimento e a nossa compreensão do mundo, entendido este último não apenas no aspecto físico, mas incluindo também o conjunto de relações que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza.

Ao igual que Merleau-Ponty, o que parece estar implícito na concepção de Bourdieu é que apreendemos com e mediante o corpo. Isto, por um lado, permite a superação daquela atitude dicotômica à qual fazíamos referência instantes atrás; por outro lado, permite a superação da concepção biologicista de corpo, o que condiz a uma visão reducionista dos sentidos que a pessoa possui.

Na visão de Merleau-Ponty, por sua vez, mediante o postulado do *primado da percepção* apresenta-se qual é a relação entre a percepção ‘pessoal’ e a percepção ‘do outro’, evidenciado-se que todo saber científico repousa ou fundamenta-se na

---

<sup>75</sup> “Every successfully socialized agent thus possesses, in their incorporated state, the instruments of an ordering of the world, a system of classifying schemes which organizes all practices, and of which the linguistic schemes (...) are only one aspect. (...) to reconstruct the principle generating and unifying all practice, the system of inseparably cognitive and evaluative structures which organizes the vision of the world in accordance with the objective structures of a determinate state of the social world: this principle is nothing other than the socially informed body, with its tastes and distastes, its compulsions and repulsions, with, in a word, all its senses, that is to say, not only the traditional five senses – which never escape the structuring action of social determinisms – but also the sense of necessity and the sense of duty, the sense of direction and the sense of reality, the sense of balance and the sense of beauty, common sense and the sense of the sacred, tactical sense and the sense of responsibility, business sense and the sense of propriety, the sense of humor and the sense of absurdity, moral sense and the sense of practicality, and so on. Pierre BOURDIEU, **Outline of a Theory of Practice**, p. 123-124.

percepção. Em outras palavras: toda lei científica encontra-se marcada pela contingência cultural, de modo que ela sempre será parcial, ainda que formulada de maneira abstrata. Isto significa que as leis científicas não podem fugir à temporalidade.<sup>76</sup> Avançando, ainda mais, dentro do primado da percepção afirma-se que:

*há pois de comum entre a percepção e o pensamento que ambos comportam um horizonte de futuro e um horizonte de passado e que ambos aparecem a si próprios como temporais embora não transcorram com a mesma rapidez nem no mesmo tempo.*<sup>77</sup>

Esta relação corporeidade-tempo é fundamental para compreender a necessidade de dar um caráter histórico a tudo aquilo que a religião se encarregou de des-historiocizar: gozo, penas, etc. Evidencia-se também que nossas percepções possuem um caráter temporal, eles não apenas nos apresentam o mundo, mas constituem-se também em interlocutores capazes de criar o mundo dentro do mundo. Assim, o tempo é corporeizado, vai marcando seus ciclos.<sup>78</sup>

Por sua vez, o ato de pensar *cogito* passa a ser compreendido em três sentidos: enquanto fato psíquico; como apreensão do pensamento e dos objetos do pensamento; e, como “o ato de duvidar pelo que atinjo com a incerteza todos os objetos possíveis de minha experiência, o qual aprende-se a si mesmo em obra e não pode então pôr a si mesmo em dúvida”.<sup>79</sup> Deste modo o ser humano descobre-se como “um pensamento que se apreende já provido de um ideal de verdade do qual não pode a cada momento fornecer todas as razões e que é o horizonte de suas operações”.<sup>80</sup> Em outras palavras, a racionalidade não pode ser garantida como total, nem como imediata; ela está sempre aberta, ameaçada.<sup>81</sup>

## ii) O corpo enquanto construção social

O ponto de partida para a análise do corpo enquanto construção social é a constatação de que

*a construção social da sexualidade como tal (que encontra sua realização no erotismo) nos fez perder o senso da cosmologia sexualizada, que se*

<sup>76</sup> Cf. Idem, p. 53-55.

<sup>77</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**, p. 56.

<sup>78</sup> Hugo ASSMAN, **Reencantar a educação: Rumo à sociedade aprendente**, p. 228-229.

<sup>79</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**, p. 58.

O acréscimo é meu.

<sup>80</sup> Idem, p. 58-59.

<sup>81</sup> Cf. idem, p. 59-60.

*enraíza em uma topologia sexual do corpo socializado, de seus movimentos e seus deslocamentos, imediatamente revestidos de significado social – o movimento para o alto sendo, por exemplo, associado ao masculino, como a ereção, ou a posição superior no ato sexual.*<sup>82</sup>

Outrossim, constata-se que a divisão das coisas e atividades conforme o sexo é um fenômeno extremamente arbitrário, assim como é arbitrária a oposição estabelecida entre homem e mulher. Para isto, tem se usado um discurso que visa a *naturalização* das relações, papéis sociais e estruturas de poder. Deste modo, legitima-se o *status quo* vigente na sociedade.

Importante, neste sentido, é a contribuição de Pierre Bourdieu, que mostra que a dominação masculina nunca precisou ser explicada, pois ela se apresenta mediante um discurso/disfarce de neutralidade. Deste modo, o funcionamento da ordem social apresenta-se como uma máquina simbólica que tende a confirmar a dominação masculina sobre a qual se alicerça.<sup>83</sup>

Deste modo, criam-se um conjunto de expectativas a respeito do modo como homem e mulher devem agir; expectativas que se expressam mediante um quadro muito variado de oposições, onde cabe ao homem o lugar superior e à mulher o lugar inferior.<sup>84</sup>

Toda esta estrutura de dominação transfere-se diretamente para o campo da linguagem, do simbólico.<sup>85</sup> Ora, mediante um processo de reconhecimento destes papéis reforça-se esta estrutura de dominação/submissão. No entanto, é preciso salientar que sempre há lugar para a luta cognitiva, para a resistência e para um exercício de desconstrução a partir da própria dominação.

Neste sentido, devemos considerar que todo discurso de dominação exige um certo reconhecimento e concordância. Ora, um dos meios que a pessoa possui para estabelecer resistência à dominação é a sua própria consciência. A partir desta forma de resistência é possível gerar práticas concretas que desafiam o poder dominante.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Pierre BOURDIEU, **A dominação masculina**, (1999), p. 15-16

<sup>83</sup> Cf. Idem, p. 18. Cf. também Pierre BOURDIEU, **A dominação masculina**, p. 137.

<sup>84</sup> Cf. idem, p. 139.

<sup>85</sup> Idem, p.137.

<sup>86</sup> No momento em que pensamos esta forma de resistência a primeira imagem que veio a nossa mente foi a dos objetores de consciência do Chile, a saber, jovens que se negam a prestar o serviço militar obrigatório. A princípio a resistência deles vem em nível da consciência: prestar serviço militar

Por sua vez, se afirmamos que um comportamento é determinado ‘por natureza’ podemos dizer que o mesmo é previsível, ou seja, criam-se determinadas expectativas em relação a ele. O problema (ou a solução) evidencia-se a partir do momento em que aquilo que era previsível não acontece, ou acontece de maneira diferente.

Duas alternativas apresentam-se perante essa situação: a primeira delas consiste em realizar pequenos ajustes, mas conservar o sistema; a segunda consiste em dizer claramente que o sistema é inconsistente e que, portanto, precisam ser construídos novos paradigmas. Acreditamos que a segunda opção seja aquela que realmente oferece uma resposta satisfatória ao problema apresentado, no sentido que permite evidenciar que os comportamentos não são determinados por natureza e que conseqüentemente precisamos apresentar novas formas de compreender o agir humano.

### 1.3.2 – Somos poder...

A segunda chave hermenêutica dos textos bíblicos, que gostaríamos de postular aqui, é o poder. Ao fazermos isto somos cientes do risco que corremos, considerando os pré-conceitos existentes com relação a esta questão. E assim, como no caso do corpo, Deifelt propunha uma re-significação do mesmo, também no caso do poder, precisamos re-significar este conceito.

Quando falamos em poder estamos referindo-nos, acima de tudo a uma dimensão intrínseca da pessoa humana. Como o afirma Gameleira Soares, *ao tratarmos de poder, a primeira coisa a pensar é a seguinte: o poder não é algo que se tem. Antes é algo que se é. Nós somos poder.*<sup>87</sup>

No momento em que passamos olhar o poder dentro desta perspectiva, tornamo-nos conscientes de que ele perpassa e configura todas nossas relações:

---

obrigatório é algo que constrange, considerando que esses jovens apresentam tal recusa tendo em vista que a ditadura militar foi responsável pela morte de familiares deles (entre outras coisas). Mas a resistência não permanece apenas neste âmbito, senão que ela gera atitudes concretas: tais jovens não comparecem à convocação do serviço militar, mesmo sabendo que haverá futuras punições. Agora bem, quando falamos em termo de masculinidades podemos sustentar que a resistência pode acontecer em diferentes níveis: podemos discordar do “valores” que nos estão sendo transmitidos e impostos ou bem podemos adotar posturas dissonantes do status quo. Vale lembrar aqui o conceito sociológico de condicionamento social, no sentido de que ele não é, de modo algum absoluto.

<sup>87</sup> Sebastião Armando Gameleira SOARES, **Somos poder**, p. 10.

em outras palavras, o modo como eu me relaciono com as demais pessoas é uma relação de poder. Então, falsa é a idéia de construirmos relações desprovidas de poder, ou que não se fundamentem nelas. Agora, a questão que se coloca é o modo como nós fazemos uso desse poder que somos: com ele bem podemos construir relações de opressão, domínio e discriminação, ou podemos construir relações de igualdade, inclusão e respeito. E tal decisão depende, acima de tudo, da nossa escolha pessoal. Ninguém pode me obrigar, enquanto indivíduo, a ser explorador, agressivo, déspota, etc. Se eu adoto tais posturas, eu o faço, acima de tudo, por uma escolha pessoal, o qual me torna responsável por cada um dos meus atos com relação às demais pessoas, ao meio ambiente, etc.

Uma outra constatação que podemos fazer é a seguinte: se somos poder, falsa é a afirmação de que há alguém que foi desprovido totalmente de poder. Ninguém pode retirar de outrem o poder, porque ele é condição *sine qua non* da própria existência da pessoa. A única possibilidade disto ocorrer é quando matamos a outra pessoa.

Se ninguém pode retirar o poder de outrem, isto vem a reforçar a idéia de que sempre temos a possibilidade de resistirmos diante de quem nos oprime. A atitude de total passividade, ou resignação outra coisa não é do que a renúncia pessoal a fazer uso do poder que sou, é a aceitação de que o outro tem a razão, é mais forte do que eu ou tem o direito a me oprimir, agredir e violentar.

Dentro desta perspectiva, Foucault assinala que o poder em seu exercício nunca é o poder total, absoluto, pois: *(...) a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa.*<sup>88</sup>

Então, isto significa afirmar que somos dominados porque assim o desejamos? Obviamente que não é isto o que queremos afirmar. Quando falamos em poder, estamos referindo-nos a um conjunto de relações entre indivíduos ou grupos, mediante uma *troca de signos*.<sup>89</sup> E não se trata aqui de relações de parceria

---

<sup>88</sup> Michel FOUCAULT, **Microfísica do poder**, p. 241.

<sup>89</sup> Cf. Michel FOUCAULT, **O Sujeito e o Poder**, p. 239-242.

entre indivíduos, nem tampouco a renúncia ou transferência da liberdade, nem uma ação consensual, mas da ação de uns sobre outros.<sup>90</sup>

Como afirma Bourdieu: *todo poder comporta uma dimensão simbólica: ele deve obter dos dominados uma forma de adesão que não repousa sobre a decisão deliberada de uma consciência, mas sobre submissão imediata e pré-reflexiva de corpos socializados*<sup>91</sup>

Compreende-se, assim, porque ocorre de tantas pessoas estarem submetidas a um regime de dominação, reproduzindo muitas vezes os discursos e práticas opressoras: quer sobre si mesmas, numa *lógica do preconceito desfavorável*; quer sobre outras pessoas, reproduzindo a estrutura de opressão da qual se tem aversão.<sup>92</sup>

Contudo, esta ação simbólica das relações de poder não ocorre por um acaso ou de forma mágica, mas mediante o *habitus* entendido como *modo de fixação e de evocação do passado*<sup>93</sup> de maneira irrefletida, as pessoas passam a familiarizar-se com o conjunto de *construções socialmente sexuadas do mundo e do próprio corpo*.<sup>94</sup>

### **1.3.3 – Ensaio de uma leitura diferente da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo**

A reflexão que vimos tecendo até o presente momento suscita uma questão fundamental: de que modo vamos ler a carta a Filêmon, Ápia e Arquipo? De fato, a pergunta torna-se pertinente, por aquilo que assinalávamos no início deste capítulo,

---

<sup>90</sup> Michel FOUCAULT, **O Sujeito e o Poder**, p. 242-243. A idéia de renúncia a uma liberdade ou transferência de direitos encontra-se amplamente sustentada nas teorias políticas jus-naturalistas, que sustentavam que mediante o chamado pacto social as pessoas cediam parte de sua liberdade a um senhor, como garantia de poderem viver em paz, saindo do estado de natureza que era descrito como o de uma guerra de todos contra todos. Outrossim, Erich Fromm, em sua obra *Medo da Liberdade*, trabalha a idéia de que a liberdade material que abriu caminho ao sucesso do ser humano é paradoxalmente aquilo que o afasta do seus semelhantes, tornando-se assim algo que gera medo, angústia. Para se livrar desta angústia o ser humano criaria disfarces de posse ou dominação, ou de submissão total e passiva ou mesmo de conformação à sociedade. A este respeito pode ser interessante a leitura de sua obra *Medo da Liberdade*. No tocante a questão do consenso, pode resultar interessante a leitura de Jürgen Habermas *Teoria do Agir Comunicativo*.

<sup>91</sup> Pierre BOURDIEU, **A dominação masculina**, p. 142.

<sup>92</sup> Cf. idem, p. 142-143. A respeito da reprodução de estruturas opressoras consideramos importante uma leitura da **Pedagogia do Oprimido**, de Paulo Freire.

<sup>93</sup> Pierre BOURDIEU, Op. Cit., p. 143.

<sup>94</sup> Idem, p. 144

a saber: a ausência de uma metodologia de leitura bíblica na perspectiva das masculinidades.

Deste modo, sentimos a necessidade de apropriar-nos do instrumental construído por outras e outros que vieram antes de nós. Fomos à procura no campo da teologia bem como de outras ciências, o qual conduziu-nos a postular corpo e poder como chaves hermenêuticas para uma leitura bíblica das masculinidades.

Ao longo do capítulo seguinte, vamos ao encontro do texto, o situamos historicamente, vamos às fontes e traduzimos o texto do grego para o português. A seguir, adentramo-nos no mesmo, olhamos para suas peculiaridades, para aquilo que vem afirmado explicitamente e para aquilo que não é tão explícito assim. Vamos olhando para o modo como a carta se estrutura, para o jogo das palavras, para o texto no seu contexto. Nisto, a leitura popular da Bíblia bastante nos ajuda, no sentido de olharmos para aquilo que está por detrás das palavras.

Porém, não olhamos somente para palavras. Vamos ao encontro dos corpos, das pessoas: perguntamos pelo espaço que ocupam, na sociedade e na comunidade. Suspeitamos de algumas interpretações que tem esquecido ou colocado a mulher num papel secundário e irrelevante e evidenciamos as estruturas de poder e dominação que perpassam as relações entre os personagens citados na carta.

Sim, corpo e poder são duas categorias que percorrem toda nossa análise, eles constituem a espinha dorsal da mesma. Graças a estas categorias podemos olhar como as masculinidades eram compreendidas no mundo greco-romano. Junto com estas categorias, a hermenêutica feminista e de gênero, fornece-nos as perguntas para a desconstrução do texto ou das relações.

E descobrimos a diferença, a solidariedade e o amor entre homens e uma mulher, o que nos faz sonhar também com relações mais inclusivas no tempo presente, e nos comprometer para que isso seja uma realidade palpável, visível e prazerosa.



Não quero ter  
A terrível  
Limitação  
De quem vive apenas  
Do que é passível  
De fazer sentido.  
Eu não: quero é  
Uma verdade  
Inventada

Clarice Lispector

## II – UMA CARTA ESQUECIDA, INSTIGANTE E DESAFIADORA...

Diversos são os modos como poderíamos caracterizar a carta a Filêmon, Ápia e Arquipo. Dentre eles escolhemos um, em particular, para expressar um pouco daquilo que as sucessivas leituras e releituras da mesma suscitarão em nós. Assim, optamos por sustentar que se trata de uma carta esquecida, instigante e desafiadora.

Nossa primeira impressão é esta: estamos diante de um texto que foi esquecido no decorrer da história, e especialmente no presente. Para evidenciar este fato basta-nos estabelecer um quadro comparativo entre as publicações a respeito da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo e aquelas referentes aos demais escritos do assim chamado *corpus paulinum*.

Quais as razões que motivaram tal esquecimento? Teria sido, por um acaso, o fato de que nos dias atuais não contamos mais com sistemas escravocratas e que sistemas semelhantes a este teriam cessado? Ao que parece a razão do esquecimento é bem outra. Como o expressa Elsa Tamez: *Devido à mania tradicional de desligar o contexto histórico da teologia e de privilegiar essa última*

*ante a ética, a carta a Filêmon foi pouco estudada e não lhe foi dada a importância que merece.*<sup>95</sup>

Temos em nossas mãos um pequeno texto, o menor de todos os escritos do Segundo Testamento. Ele desperta curiosidades: como um texto tão pequenino e que não trabalha conceitos-chaves da teologia paulina passou a formar parte do cânone?<sup>96</sup> O que uma carta aparentemente particular tinha a dizer para as comunidades cristãs no passado? O que ela tem a dizer para nós hoje? Ela nos instiga, provoca, suscita em nós diversos questionamentos. Certamente que muitos deles haverão de permanecer em aberto, à espera de uma resposta que no momento atual não possuímos.

Trata-se também de uma carta desafiadora, que nos convida a olhar para o modo como as relações eram estabelecidas, quer em nível social, quer em nível comunitário. Quais eram as estruturas de poder que permeavam e perpassavam essas relações? De que modo tudo ficou impresso nas palavras e nos corpos das pessoas?

Contudo, não olhamos para o passado como um momento estanque, mas como um espaço vital que pode contribuir para que compreendamos melhor o modo como nos dias atuais tecemos as nossas relações. Por isso, tendo como pano de fundo as relações que transparecem na carta a Filêmon, Ápia e Arquipo, podemos perguntar: como toda essa vida mexe conosco?

Conforme Elza Tamez, *poderíamos considerar a carta a Filêmon como um desafio crucial do evangelho ou mais especificamente, da teologia paulina [...] pois o caso do escravo Onésimo põe a teologia de Paulo à prova.*<sup>97</sup> E não apenas isso, ao

---

<sup>95</sup> Elsa TAMEZ, **A carta a Filêmon no conjunto das cartas paulinas**, p 103.

<sup>96</sup> Cf. Idem. A respeito dos grandes temas que compõe a teologia paulina talvez possa resultar interessante a leitura da obra de James D. G. DUNN, **A teologia do apóstolo Paulo**.

<sup>97</sup> Elsa TAMEZ, **A carta a Filêmon no conjunto das cartas paulinas**, p 103.

relermos a carta a Filêmon, Ápia e Arquipo nossos próprios conceitos teológicos e nossa prática cristã é questionada.

Cientes de que estamos perante uma carta que mexe com nossas entranhas e com o tecido de relações que diariamente construímos é que vamos ao encontro dela. E vamos como quem quer incomodar, mexer com nossos pudores, com as estruturas sociais. Vamos entrar no corpo do texto, olhar para as palavras, para aquilo que elas dizem e aquilo que silenciam; queremos olhar para o modo como elas se cruzam, enfrentam, afastam. Queremos, também, ir ao encontro dos corpos que esta carta contêm. Corpos de homens e de mulher, corpos amados, explorados, acorrentados e livres.

## 2.1 – O TEXTO NO SEU CONTEXTO

A Metodologia de Leitura Popular da Bíblia bem como o Método Histórico-Crítico mostraram-nos que todo texto bíblico nasce num contexto histórico determinado, a partir do qual constrói a sua forma, estrutura e conteúdo. Partindo desta constatação e antes mesmo de adentrar-nos no corpo da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo, procuramos olhar para o espaço vital (*Sitz in Leben*) no qual esta carta nasceu.

Não procuramos fazer, aqui, uma mera descrição de acontecimentos. Antes bem, queremos olhar para os grupos sociais presentes naquele contexto, bem como para as estruturas de poder, a partir das quais se pautavam as relações (*Sitz in Leben*). Ou como diria E. A. Judge:

*Nós necessitamos saber não unicamente quem eram e que relação eles tiveram como um grupo com relação à estrutura social de suas próprias comunidades, mas o que existiu para com o grupo, dentro de que atividades se engajaram, e o que seus contemporâneos fariam delas.*<sup>98</sup>

Neste processo, duas perguntas haverão de nos guiar, a saber:

---

<sup>98</sup> *We need to know not only who they were, and what relation they had as a group to the social structure of their own communities, but what they existed for as a group, what activities they engaged in, and what their contemporaries would have made of them.* E. A. JUDGE apud Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches?**, p. 2

1ª) De que modo o império greco-romano do século I da era comum influenciou e determinou os comportamentos das comunidades paulinas?

2ª) De que modo as comunidades paulinas constituíram-se em elemento de ruptura, mudança e transformação dos padrões estabelecidos?

Enfim, queremos começar olhando para aqueles aspectos que poderíamos denominar *exteriores ao texto*, embora não menos importantes para nossa análise. Viajamos no tempo e no espaço e nos aproximamos do contexto histórico no qual a Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo faz sua irrupção.

### **2.1.1 – Cai o véu: faces da dominação greco-romana**

A sociedade greco-romana é, acima de tudo, uma sociedade cosmopolita, marcada por profundas transformações, tanto no campo político quanto no social, o que permitiu que a ambição imperial se sobrepusesse à democracia.

Observando a questão cultural podemos assinalar que o fenômeno da urbanização representou um dos instrumentos mais eficazes para a difusão da cultura helênica<sup>99</sup>. Desde o período de Alexandre a cultura grega estendeu-se aos mais diversos espaços físicos e geográficos. Assim, na época de Jesus e posteriormente, quando surgem as primeiras comunidades, o idioma falado pelo povo era o grego *koine*; uma forma de grego mais popular, que haverá de chegar até a cidade de Roma como resultado da introdução de escravos.<sup>100</sup>

Na visão de Arens, contudo, é interessante perceber que o mesmo destaca que a presença romana deixou um saldo positivo, no sentido de que as cidades conseguiam ter uma certa autonomia e um certo desenvolvimento econômico. Nesse sentido, o autor caracteriza o sistema de dominação grega como muito mais tirânico e cruel. A pergunta que permanece é: será realidade que a chamada “pax romana” significou uma mudança, no sentido positivo, na vida das pessoas que se encontravam sob dominação do império?

---

<sup>99</sup> Idem, p 27-29.

<sup>100</sup> Cf. Eduard LOHSE, **Contexto e Ambiente do Novo Testamento**, p. 198-209.

Devemos assinalar também que a sociedade é profundamente estratificada, onde cada pessoa possui um *status* determinado, o que implica, quase que necessariamente, na vivência de certos papéis pré-estabelecidos, tanto no âmbito *público*, quanto no âmbito *privado*.<sup>101</sup>

No tocante à forma de organização social, podemos dizer que a mesma estrutura-se de forma piramidal, em cujo ápice encontra-se a aristocracia, enquanto que a base estaria composta por uma ampla camada de pessoas pobres. Nela poderiam distinguir-se, entre outras coisas, os seguintes grupos: escravos, libertos, pobres, mulheres, camponeses e estrangeiros.<sup>102</sup>

Trata-se, ainda, de uma sociedade escravocrata, cujo sistema de produção e comércio eram controlados por Roma, cidade que se sustentava mediante a arrecadação de tributos, provenientes dos povos dominados de modo geral.<sup>103</sup>

Dentre os grupos que compunham a sociedade daquele período destacamos os seguintes:

a) *Homens livres ou senhores*

Numa sociedade de caráter patriarcal e sexista, como o era a sociedade romana, o poder político e econômico encontra-se ligado à figura do homem. Contudo, não é qualquer homem que possui tais direitos, mas somente aqueles que eram considerados livres. Dentre este grupo destacavam-se os assim chamados cidadãos romanos, os quais concentravam uma série muito grande de privilégios.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Cf. Eduardo ARENS, **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento**, p. 46. Cf. também Wayne A. MEEKS, **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 30-32. Richard S. ASCOUGHT **The Formation of Pauline Churches?**, p. 5. A divisão da sociedade nos dois âmbitos assinalados decorre basicamente da estrutura patriarcal e sexista que esta sociedade possuía. Assim sendo, atribuía-se a mulher os papéis ligados ao âmbito privado enquanto que o âmbito público restringia-se aos homens.

<sup>102</sup> Cf. Eduardo ARENS, **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento**, p. 46-87.

<sup>103</sup> Cf. Joel A. FERREIRA. **Sociologia da comunidade de Tessalônica**, p. 10.

<sup>104</sup> A distinção que realizamos aqui é de fundamental importância uma vez que é freqüente a confusão feita entre estas duas categorias de pessoas. De fato, a cidadania romana será estendida a todos os homens livres do império somente no governo do imperador Caracala (211-217 e.c.).

Além disto, se confrontarmos o status dos homens livres com o dos escravos é possível distinguir alguns casos em que o status do escravo era superior ao de um homem livre, pelo menos em termos econômicos.<sup>105</sup> Contudo, os homens livres serão superiores em tudo a dois importantes grupos sociais: escravos e mulheres.

No tocante à cidadania romana, esta podia ser adquirida de quatro maneiras diferentes: havendo nascido na cidade de Roma; por herança, ou seja, sendo filho de um cidadão romano; por serviços prestados ao império e, finalmente, mediante o pagamento de uma quantia abundante em dinheiro.

#### b) *Escravos e libertos*

Os escravos eram considerados como uma coisa, propriedade do seu senhor. De acordo com o poder aquisitivo de uma família o número de escravos podia chegar a ser muito elevado.<sup>106</sup> Estes estavam divididos em dois grandes grupos: rurais e urbanos. Considerando que não era costumeiro aceitar pessoas estranhas no convívio da família, os escravos eram introduzidos a esta mediante um conjunto de cerimônias de tipo religioso, que, entre outras coisas o mantinha ligado ao seu dono por toda a vida.<sup>107</sup>

Outro elemento importante a ser destacado é que os escravos não representavam um grupo social homogêneo, senão que podemos distinguir dentro deste conjunto uma série de diferenças. Assim, por exemplo, a situação de vida dos escravos rurais era diferente daquela dos escravos urbanos, tarefas, conhecimentos, possibilidades reais de emancipação. Havia ainda escravos que eram donos de escravos, que tinham aos seus cuidados grandes quantias de dinheiro e que às vezes administravam os próprios negócios.<sup>108</sup>

Conforme Meeks, a política do império romano vai significar a possibilidade real das pessoas mudarem a sua condição de vida, fato que deve ter ocorrido pelo

---

<sup>105</sup> Cf. Eduardo ARENS, Op. Cit. p.47.

<sup>106</sup> Cf. Sarah POMEROY, **Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica**, p. 214.

<sup>107</sup> Cf. Fustel de COULANGES, **A cidade antiga**. São Paulo: Hemus, 1975, 90.

<sup>108</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, Op. Cit., p 38.

menos num nível considerável. Mudança de status que era inimaginável em períodos anteriores.<sup>109</sup>

Não obstante, não devemos pensar que as pessoas escravas levavam uma vida fácil ou que não havia formas de controle sobre elas. Devemos pelo menos lembrar alguns aspectos que se colocam numa posição diametralmente oposta àquela assinalada anteriormente: de modo geral, grandes eram os trabalhos e castigos infligidos às pessoas escravas. Bastante ilustrativa é a descrição feita por Sêneca em uma de suas cartas, onde afirma:

*E aos infelizes escravos nem então lhes é permitido sequer mover os lábios para falar. A vara abafa qualquer murmúrio. Não há exceção, nem mesmo para os ruídos involuntários, como acesso de tosse, espirros ou soluços. O silêncio interrompido com qualquer som é castigado brutalmente. Durante a noite inteira ficam ali em jejum e mudos [...] Enquanto nós estávamos reclinados para jantar, um enxugava os escarros; outro, inclinado, recolhia o resto dos vômitos dos convivas bêbados de vinho; um terceiro trinchava aves raras, e conduzindo sua mão hábil pelo peito e coxas das aves raras, cortava-as em pedaços.<sup>110</sup>*

O relato acima faz referência ao modo como os escravos eram tratados durante as refeições e banquetes que aconteciam com frequência nas casas das famílias mais abastadas. Contudo, ele deixa transparecer que o tratamento dos escravos era realmente desumano. Tanto é que o próprio Sêneca, embora sem questionar radicalmente o sistema escravocrata, haverá de escrever textos nos quais incita que os escravos sejam tratados de maneira diferente, e não com tanta severidade.<sup>111</sup>

Resta-nos, ainda, explicitar quem eram os libertos e quais eram suas condições de vida. Podemos começar assinalando que a sociedade romana encontrava-se dividida, em termos sociais e jurídicos, entre pessoas escravas e pessoas livres. Dentro do grupo das pessoas livres, por sua vez, distinguimos duas categorias: as pessoas nascidas livres ou *ingenui* e aquelas que se tornaram livres ou adquiriram a liberdade ao longo de suas vidas, chamadas libertas ou *liberti*.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Cf. idem, p. 28. Cf. também, K. R. BRADLEY, **Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control**, p. 14-20. William L WESTERMANN, **The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity**, p. 63-71.

<sup>110</sup> SENECA apud Reinholdo A. ULLMANN, **O estoicismo romano. Sêneca-Epicteto-Marco Aurélio**, p. 33-34.

<sup>111</sup> Reinholdo A. ULLMANN, **O estoicismo romano. Sêneca-Epicteto-Marco Aurélio**, p. 35-37.

<sup>112</sup> Cf. Eduardo Arens, **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**, 1998.



Havia, pois, duas maneiras das pessoas tornarem-se livres: o primeiro deles, por manumissão, quando a liberdade era concedida pelo senhor como uma forma de recompensa pelos serviços prestados ou por uma determinada ação em particular e; segundo, por compra, em que o próprio escravo, após juntar uma certa quantia de dinheiro, pagava o preço da sua liberdade, que de um modo geral era o equivalente àquilo que tinha sido pago pela sua aquisição.

Contudo, no caso do liberto não se trata de uma liberdade plena. Uma vez sendo livre, ele permanecia ligado ao seu patrão mediante um conjunto de obrigações de caráter legais e informais<sup>113</sup>. Neste sentido, é oportuna a observação de Coulanges:

*“O seu senhor podia livrá-lo da baixa servidão e tratá-lo como homem livre. Mas nem por isso o servo abandonava a família. Como estava preso pelo culto, não podia se separar dessa família sem cometer impiedade. Sob o nome de ‘liberto’ ou de ‘cliente’, o servo continuava reconhecendo a autoridade do chefe ou patrono e a ele devendo obrigações. Só se casava com a autorização do seu senhor, ao qual os filhos que tivesse continuariam a obedecer”.*<sup>114</sup>

Além do vínculo assinalado por Coulanges não podemos deixar de lembrar que muitos dos escravos uma vez libertos permaneciam junto dos seus antigos senhores pela falta de condições reais para estabelecer um negócio próprio que lhes garantisse a autonomia e sobrevivência.

### c) *Mulheres*

Constituem o terceiro grupo de pessoas aos quais queremos fazer referência neste momento. Para tal, começamos assinalando que a sociedade greco-romana era uma sociedade de tipo patriarcal e androcêntrica. Neste sentido, a posição das mulheres será sempre de inferioridade com relação aos homens.

Dentro desta estrutura distinguimos ainda uma outra divisão, a saber, as esferas do *público* e do *privado*. Tal divisão era feita a partir da diferenciação sexual, cabendo às mulheres o espaço do privado, enquanto que aos homens cabia o espaço público. O espaço destinado a elas restringia-se a casa e aos afazeres da casa. Assim sendo, nos perguntamos: será verdade que na sociedade greco-romana

---

<sup>113</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, Op. Cit., p. 40.

<sup>114</sup> Fustel de COULANGES, **A cidade antiga**, p.151.

não existia nenhuma mobilidade, a tal ponto de que as mulheres devessem ficar circunscritas pura e exclusivamente ao âmbito da casa e da família patriarcal?

Conforme Meeks, é possível distinguir mulheres atuantes no comércio, responsáveis pela criação e venda de artesanato. Ele defende ainda a possibilidade de uma ruptura do modelo vigente bem como assinala grupos nos quais a mulher era considerada em condições de igualdade com o homem (pelo menos em níveis teóricos).<sup>115</sup>

### **2.1.2 – As comunidades paulinas da Ásia Menor**

Ao contexto mais geral da sociedade greco-romana queremos acrescentar novos elementos para o qual centramos nossa análise num grupo específico, a saber: as comunidades paulinas que se encontravam localizadas na Ásia Menor.<sup>116</sup>

Olhamos para as comunidades enquanto um grupo social específico e, portanto, sujeito a mudanças e influências. O aspecto teológico também tem sua relevância, porém não enquanto fator de crença mas exatamente enquanto fator capaz de determinar o comportamento das pessoas e suas relações.

#### **2.1.2.1 – Grupos de influência**

Sem negar o papel fundamental da ação missionária de Paulo, perguntamos: quais foram os grupos que exerceram influência na formação destas comunidades? Basicamente podemos reconhecer cinco (5) grupos diferentes, a saber: a casa, a sinagoga, as escolas filosóficas, os cultos místéricos e as associações voluntárias.<sup>117</sup> À continuação apresentamos uma breve caracterização de cada um destes grupos bem como alguns elementos que possuem em comum com o modo de organização

---

<sup>115</sup> Cf. Wayne A MEEKS, **Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo**, 1992, p. 42-46.

<sup>116</sup> Afiramos que as comunidades paulinas extravasam o contexto da cultura greco-romana levando em consideração o fato de que as primeiras comunidades cristã nasceram, ainda, no seio do judaísmo, havendo diversos elementos de confluência e oposição com este. Por sua vez, delimitamos nossa análise às comunidade paulinas da Ásia Menor considerando o local e data no qual a Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo fora escrita (elementos estes que haverão de ser abordados ao longo do item seguinte).

<sup>117</sup> Observe-se que nenhum dos grupos aqui assinalados consegue exprimir em sua totalidade o modo de organização e estruturação das comunidades paulinas, razão pela qual falamos em influência mais do que em condicionamentos.

das comunidades paulinas.

a) Casa<sup>118</sup>

Local por excelência onde as primeiras comunidades realizavam as suas reuniões e que no Segundo Testamento vem designada pela expressão “a *assembléia na casa*” (ἡ κατ’οἶκόν ἐκκλησία).<sup>119</sup> Essa expressão faz referência, em primeiro lugar, ao espaço físico no qual moravam as pessoas/famílias. Porém, não se restringe somente a isto, mas diz respeito também ao conjunto de relações pré-existentes nesse espaço. Relações essas que devem ter influenciado significativamente no modo de vida das pessoas convertidas, como é o caso das relações comerciais ou mesmo o sistema escravocrata.

Ora, um elemento que suscita nossa atenção neste cruzamento entre a organização social e a organização comunitária é a questão das relações de gênero. Embora seja verdade que a sociedade romana era de caráter patriarcal e sexista, também devemos reconhecer que as comunidades paulinas souberam romper, em boa medida com esta estrutura. Exemplo disso são os inúmeros casos de lideranças femininas destacadas em algumas cartas de Paulo, ao lado de lideranças masculinas: Febe (Rm 16.1-2), Prisca e Áquila (Rm 16.3-4), Maria (Rm 16.6), Júnias (Rm 16.7), Pérside, Trifena e Trifosa (Rm 16.12), Júlia e Olimpas (16.15), Síntique e Evódia (Fl 4.2), Filêmon (Fm 1) Ápia (Fm 2), Arquipo (Fm 2 e Cl 4.17).<sup>120</sup>

b) Sinagoga<sup>121</sup>

Conforme Atos 13, encontramos uma descrição de Paulo falando na sinagoga em dia de sábado. Outrossim, o livro de Atos descreve a missão de Paulo como uma ação sistemática e organizada. Porém, quando lemos os escritos paulinos percebemos a ausência de semelhante tipo de narrativa.<sup>122</sup> E mais, em suas cartas,

<sup>118</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 121-124. Cf. também Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p 5-9. Interessante também a análise desenvolvida por Vincent BRANICK, **A Igreja doméstica nos escritos paulinos**. São Paulo: Paulus, 1994. Na referida obra o autor percorre diversas passagens do Segundo Testamento evidenciando a importância da igreja nas casas.

<sup>119</sup> Observe-se, aqui, que ênfase ao longo deste item encontra-se colocada no termo casa (οἶκος), enquanto que no item seguinte o acento será colocado no termo assembléia (ἐκκλησία).

<sup>120</sup> Citamos aqui o texto de Colossenses 4.17 na medida em que ele cita a figura de Arquipo, contudo temos consciência de que a referida carta é motivo de controvérsias no tocante a sua autenticidade.

<sup>121</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 128-130. Cf. também Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 11-28.

<sup>122</sup> Talvez este seja um dos motivos pelos que nos dias atuais o livro de Atos seja considerado uma fonte secundária nos estudos paulinos.

Paulo defende radicalmente o seu apostolado entre os gentios.

Não obstante, podemos estabelecer alguns pontos de convergência entre as sinagogas e as comunidades paulinas. Para tal, resulta imprescindível começar distinguindo dois conceitos fundamentais: τῆ συναγωγῆ (a sinagoga) e προσεύχη (casa de oração). O primeiro deles diz respeito principalmente ao modo de organização dos judeus enquanto grupo social ao passo que o segundo faz referência ao espaço físico de reuniões dos judeus. O termo τῆ συναγωγῆ será entendido enquanto espaço físico somente no final do século I e.c. ou começos do século II e.c.<sup>123</sup>

Dentre os pontos de convergência entre a sinagoga e as comunidades paulinas, destacamos os seguintes:

- 1) *sentido de pertença*, o qual ajudava a dar unidade e coesão ao grupo;
- 2) *forte atividade missionária*, especialmente por parte do grupo dos fariseus, a qual foi conservada pelas comunidades paulinas, no sentido de constituir e consolidar-se enquanto grupo.
- 3) *uso de termo ekklesia*, o qual evidencia não apenas que o grupo de judeus do primeiro século possuía um domínio da língua grega, mas vem indicar também o modo de organização do próprio grupo. Da mesma forma que a expressão “a casa”, o termo *ekklēsia* não designa necessariamente um espaço físico, mas sim o conjunto de relações existentes no seio da comunidade e em interação com os demais grupos sociais da época;
- 4) *as formas rituais*, conservadas, em boa medida, pelas primeiras comunidades e coloca em manifesto, mais uma vez, essa inter-relação entre as comunidades cristãs e outros grupos sociais.

Não obstante o que fora assinalado em itens anteriores, é possível estabelecer alguns aspectos problemáticos nesta relação. Assinalamos dois, especificamente: 1º) A partir de um confronto entre os relatos apresentados pelo livro de Atos dos Apóstolos e aqueles que aparecem nas cartas de Paulo, poderemos perceber diferenças significativas. De fato, ao longo de seus escritos e especialmente na carta aos Gálatas, Paulo defende de maneira radical o seu

---

<sup>123</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 128-130. Cf. também Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 11-28.

apostolado entre os gentios, para o qual entra em confronto direto com os assim chamados “colunas da igreja” ou “superapóstolos” Outrossim, o apóstolo defende enfaticamente a necessidade de superação da lei (judaísmo) haverá de defender a idéia de superação da lei, que escraviza, enquanto que a graça torna as pessoas livres. 2º) Um aspecto mais forte ainda, é o fato de que quase não encontramos testemunhos que venham a corroborar esta relação. Nesse sentido, os testemunhos que existem a esse respeito remetem-nos a épocas bem posteriores daquela à qual estamos nos referindo.

c) Escolas filosóficas e retóricas<sup>124</sup>

Um outro grupo a respeito que provavelmente influenciou as comunidades paulinas, de maneira significativa, é o das escolas filosóficas e retóricas. Assim, ao lado da imagem de um Paulo que prega nas sinagogas dos judeus poderíamos situar esta outra, um Paulo que discute com filósofos, dentre eles estóicos, epicuristas e da escola de Thiranos, e assume o mesmo linguajar destes.

Assim, desde muito cedo, os chamados padres apologetas procuraram mostrar o grupo de Paulo e seus/suas seguidores/as como uma escola filosófica. A razão disso seria a tentativa de obter uma aceitação por parte da “aristocracia” romana. Mais recentemente tem-se olhado para este fato numa outra perspectiva, evidenciando as semelhanças organizativas existentes entre ambos grupos.

Dentre os elementos de convergência existentes entre ambos grupos podemos destacar os seguintes: 1) ao igual que nas escolas filosóficas, os novos convertidos eram instruídos a respeito das normas e crenças; 2) tais normas eram transmitidas e aplicadas na forma de exortações; 3) as comunidades paulinas tiveram um contato muito próximo com o discurso moral helenista; 4) no interior de ambos os grupos eram estabelecidas relações de amor (philia), o qual teria um caráter unificador.

A isto devemos acrescentar a observação feita por Malherbe, de que Paulo faz uso tanto do estilo parenético quanto do estilo antitético de exortação, comum aos filósofos morais do século I e.c.<sup>125</sup>

Devemos destacar, ainda, como elemento comum a estes dois grupos, a não

---

<sup>124</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, **Os primeiros cristãos urbanos**, p. 131-135. Cf. também Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 29-49

<sup>125</sup> Cf. Abraham J. MALHERBE, **Social Aspects of Early Christianity**, p. 23.

existência de uma localização física determinada. Neste sentido,

*A 'escola' pode simplesmente indicar um número de pessoas reunido em torno de um mesmo modo de vida ou seguindo a um fundador particular. Entretanto, algumas 'escolas' filosóficas deram forma a comunidades com a mesma mentalidade [e compostas] de mulheres e homens.*<sup>126</sup>

d) Grupos ou cultos místéricos

Conforme Burkert, os mistérios são *iniciações rituais de caráter voluntário, pessoal e secreto que tem por objetivo mudar a mentalidade através da experiência do sagrado.*<sup>127</sup>

Uma vez que uma pessoa é iniciada nos antigos cultos místéricos passa a formar parte de um grupo, juntamente com outros iniciados, realizando um conjunto de ritos secretos sob os auspícios de uma determinada deidade e que visa, em última instância, uma salvação de caráter pessoal. No tocante a sua origem, esta tradição possui uma origem muito antiga, podendo ser situada em torno do século VI a.e.c.<sup>128</sup>

No tocante à relação entre os antigos cultos mistérios e as comunidades paulinas, podemos distinguir basicamente três grupos diferentes, a saber:

1<sup>o</sup>) *Antigos defensores*, os quais se fundamentam em escritos dos antigos padres da igreja bem como em outros escritos não cristãos. Assim defende-se a idéia que Paulo teria entendido Batismo e Santa Ceia como rituais de caráter místico. Evidencia-se, também, que Jesus teria sido concebido como um deus-salvador, no mesmo estilo que Sarapis, Attis ou Mithras, possuindo uma missão de redenção universal. Sugere-se também que Paulo tenha transformado o evangelho num culto místico. Outrossim, evidencia-se que o termo *kyrios*, de origem grega, antes mesmo de ser aplicado à pessoa de Jesus foi usado por estes grupos. Finalmente, os defensores desta corrente sustentam que o batismo teria sido compreendido como o rito de iniciação num grupo secreto, questão esta que já

---

<sup>126</sup> *The 'school' might simply indicate a number of people committed to the same way of life or to following a particular founder. However, some the philosophical 'schools' did form communities of like-minded women and men.* Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 32.

<sup>127</sup> *initiation ritual of a voluntary, personal and secret character that aimed at a change of mind through experience of the sacred.* Walter BURKERT apud Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 51.

<sup>128</sup> Cf. idem, p. 51-52

levantamos anteriormente.<sup>129</sup>

2<sup>o</sup>) *Oponentes da analogia*, os quais com maior ou menor veemência negam a influência dos *mistérios* nas comunidades paulinas. Um dos assuntos que parece ser comum a estes autores é a questão do batismo. Assim, por exemplo, A. D. Nock dá a entender que *nos ritos de iniciação dos mistérios, o banho foi meramente um passo preliminar e não como o batismo, e uma refeição era simplesmente uma refeição, sem conotações especiais*.<sup>130</sup>

Além destes elementos é possível distinguir um conjunto variado de outras críticas. Entre outros elementos argumenta-se que se é bem verdade que podemos estabelecer analogias entre as comunidades cristãs e os *mistérios* em séculos posteriores isto não implicaria que a mesma analogia pudesse ser feita ao período chamado pré-constantiniano. Afirma-se que a formação das primeiras comunidades tem um caráter monoteísta, intimamente ligado ao judaísmo, mas que isto não implicaria numa relação de dependência das comunidades paulinas com relação aos *mistérios*.<sup>131</sup>

3<sup>o</sup>) *Novos defensores*, posição mais recente cuja origem localizamos nas décadas de 80 e 90 e que em boa medida representam um retorno às antigas histórias das religiões. Assim, por exemplo, Howard M. Teeple, que defende a idéia que *o cristianismo não possui nenhum conteúdo original mas desenhou todo o seu pensamento e prática a partir de outras religiões, particularmente o Judaísmo e os cultos místéricos*.<sup>132</sup> Outrossim, o referido autor haverá de sugerir que a questão dos rituais batismais Paulo o teria recebido dos cultos místéricos, em particular do culto a Mithras,<sup>133</sup> influência que é apresentada de maneira ampla por Hans Dieter Bertz<sup>134</sup>. Uma outra posição que gostaríamos, ainda, de destacar é aquela defendida por Hyam Maccoby, que sustenta que a doutrina paulina da salvação não tem sua

---

<sup>129</sup> Cf. idem, p. 54-59.

<sup>130</sup> *"in the initiation rites of mysteries, washing was merely a preliminary step and nothing like baptism, and meal was simply a meal, with no special connotations"*. A. D. NOCK apud Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 60.

<sup>131</sup> Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p.61-63.

<sup>132</sup> *"Christianity does not have any original content but drew all of its thoughts and practice from other religions, particularly Judaism and the mysteries"* In: Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 63.

<sup>133</sup> Idem, ibidem.

<sup>134</sup> Idem, p. 65-67.

origem no judaísmo, mas na influência de grupos gnósticos e no culto místéricos<sup>135</sup>.

e) Associações voluntárias

O último grupo ao qual gostaríamos de fazer referência é aquele que vem denominado como *associações voluntárias*. Conforme o expressa S. G. Wilson: “O termo ‘associações voluntárias’ tem se tornado comum na linguagem falada entre aqueles que as pessoas envolvidas no seminário da Sociedade de Estudos Bíblicos do Canadá nos anos recentes”<sup>136</sup>

Conforme o próprio Wilson assinala, o termo vem substituir ou pelo menos colocar-se como um acréscimo a termos tais como “*collegium, secta, factio, thiasos, eranos, Koinon* – bem como seus modernos correspondentes ‘clube’ ou ‘sociedade/grêmio’”<sup>137</sup>

Do ponto de vista conceitual podemos afirmar que: *uma associação voluntária pode ser geralmente definida como ‘um grupo no qual um homem [ou mulher] unem-se pela sua própria escolha, e o qual aceita-o como sendo livre, e esta mútua aceitação cria certas obrigações em ambas as partes’*.<sup>138</sup>

Talvez seja este um dos elementos mais significativos de identificação com as comunidades cristãs, desde o nosso ponto de vista, na medida em que ele evidencia dois fatores fundamentais. O primeiro deles é a mobilidade e capacidade organizacional que as pessoas possuíam, mesmo dentro de um sistema extremamente opressor como era aquele do império romano. O segundo aspecto, diz respeito às relações de gênero: conforme a definição mostra-se que este tipo de organização era composto de pessoas de ambos os sexos e, conforme entendemos, havia uma relação de caráter mais igualitário do que em outros espaços. Contudo, em termos políticos as associações voluntárias possuíam a limitação de serem organizações de caráter local, o qual limitava sobremaneira o seu poder de ação,

---

<sup>135</sup> Idem, p 64-65.

<sup>136</sup> “The term ‘voluntary association’ has become common parlance among those involved in Canadian Society of Biblical Studies seminar in recent years”. S. G. WILSON, **Voluntary Associations**, p. 1.

<sup>137</sup> “*collegium, secta, factio, thiasos, eranos, koinon, like their moder counterparts ‘club’ and ‘guild’*”. S. G. WILSON, **Voluntary Associations**, 1996, p. 1.

<sup>138</sup> “A voluntary association might be generally defined as ‘a group wich a man [or woman] joins f his own free will, and wich accepts him of its free will, and this mutual acceptance creates certain obligations on both parties’”. Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 74.



uma vez que contatos com outras associações parece ter sido esporádico.<sup>139</sup>

Outrossim, Ascough referindo-se a Roberts, Skeat, Nock, assinala que:

*Associações religiosas são dedicadas à relação com uma divindade particular ou divindades através de atos cúlticos e dias festivos especiais. Tais associações podem também incluir uma procissão pública. Algumas associações realizaram funções públicas em conexão com celebrações, usualmente em templos públicos, enquanto outras são associações privadas as quais se reúnem a maioria das vezes em santuários privados.<sup>140</sup>*

Deste modo, podemos estabelecer que muitas vezes essas associações voluntárias tinham como objeto os cultos místéricos dos quais falamos. Além disso, ela permitia que pessoas de um mesmo lugar ou de uma mesma origem se reunissem<sup>141</sup>, o qual significa um resgate da própria identidade cultural e possibilita a convivência. Afinal, a co-mensalidade entre pessoas de diferentes culturas não era um aspecto tranqüilo dentro das comunidades, senão que ele suscitava alguns conflitos (cf Gl 2.11ss).

### **2.1.2.2 – Algumas outras características das comunidades paulinas**

Enquanto grupo social que se desenvolveu no seio do império, as comunidades paulinas não constituem uma exceção no tocante às desigualdades sociais. Assim, as desigualdades sociais perpassaram as estruturas comunitárias e em alguns casos foram motivos de conflitos internos.<sup>142</sup>

Um dos aspectos que grande interesse tem para nossa pesquisa é o de saber como as comunidades paulinas, e em especial o apóstolo Paulo, se posicionavam perante o sistema escravocrata. Ora, para podermos compreender este elemento com a maior clareza quanto possível, torna-se necessário que rompamos com o ideário pós-abolicionista vigente em nossas culturas, e que passa a ser transferido ao cristianismo na forma de um relato mítico. Em outras palavras, como no momento presente a idéia da escravidão apresenta-se como inadmissível, é possível que

<sup>139</sup> S. G. WILSON, **Voluntary Associations**, p. 3.

<sup>140</sup> *Religious association were dedicated to the worxhip of a particular deity or deities through cultic acts and special festival days. Such associations might also include a public procession. Some associations performed public functions in connection with worship, usually in public temples, while others were private associations with gathered most often in private shrines.* ROBERTS, SKEAT, NOCK apud Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches**, p. 74.

<sup>141</sup> Cf. idem, p. 79. Cf. também S. G. WILSON, **Voluntary Associations**, p. 2

<sup>142</sup> Verner HOEFELMAN, **Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana**, p. 25-30.

comentaristas bíblicos transfiram esta idéia para o contexto das primeiras comunidades. Neste sentido, pelo fato desta idéia não adequar-se com a realidade é que ela se torna uma narrativa de caráter mítico, no sentido de ser algo irreal.

## 2.2 – APROXIMANDO-NOS DO TEXTO

Os itens anteriores serviram-nos para caracterizar aspectos que emolduram nosso texto, diríamos que são semelhantes às vestes com que um homem ou uma mulher se adornam à espera do amado ou para a amada. Queremos agora avançar em nossa análise, olhando para aspectos mais fundamentais.

A seguir fazemos um primeiro exercício de aproximação ao texto da carta a Filêmon, Ápia e Arquipo. Para tal, tomamos como ponto de partida o texto em grego, conforme a versão do Nestlé-Alland, 27ª edição. Logo a seguir, apresentamos uma proposta de tradução a partir da qual desenvolveremos os seguintes passos de nossa análise.

### 2.2.1 – O texto propriamente dito

<sup>1</sup> Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς Φιλίμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν <sup>2</sup> καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ, <sup>3</sup> χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. <sup>4</sup> Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνεῖαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, <sup>5</sup> ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, <sup>6</sup> ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν. <sup>7</sup> χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαιται διὰ σοῦ, ἀδελφέ. <sup>8</sup> Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνήκον <sup>9</sup> διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον ἀρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτερος νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ. <sup>10</sup> παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον, <sup>11</sup> τὸν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ [καὶ] σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον, <sup>12</sup> ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα. <sup>13</sup> Ὅν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῆ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου, <sup>14</sup> χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ἦ ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον. <sup>15</sup> Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα

αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης, <sup>16</sup> οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. <sup>17</sup> εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ. <sup>18</sup> εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα. <sup>19</sup> ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοι ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις. <sup>20</sup> ναὶ ἀδελφέ, ἐγὼ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ. <sup>21</sup> Πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις. <sup>22</sup> ἅμα δὲ καὶ ἐτοίμαζέ μοι ξενίαν· ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν. <sup>23</sup> Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, <sup>24</sup> Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου. <sup>25</sup> Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

### 2.2.2 – Uma proposta de tradução

<sup>1</sup>Paulo prisioneiro de Cristo Jesus e Timóteo, o irmão, a Filêmon, o amado, e nosso colaborador, <sup>2</sup>e a Ápia, a irmã, e a Arquipo, o nosso companheiro de lutas, e à igreja [que se reúne] em tua casa. <sup>3</sup>Graça a vós e paz da parte de Deus nosso pai e do senhor Jesus Cristo. <sup>4</sup>Agradeço ao meu Deus fazendo sempre menção de ti nas minhas orações, <sup>5</sup>ouvindo do teu amor e a fé, a qual tens para com o senhor Jesus e em relação [a] todos os santos, <sup>6</sup>para que a comunhão da tua fé se torne eficaz, em conhecimento de todo o bem em nós através de Cristo. <sup>7</sup>Tendo, pois, muita alegria e consolação em teu amor, porquanto as entranhas dos santos tem sido reanimadas através de ti, irmão. <sup>8</sup>Ainda que tendo muita ousadia em Cristo [para] mandar-te o que [é] apropriado, <sup>9</sup>através de a[o] amor, antes peço, tal sendo, como Paulo porém agora velho e prisioneiro de Cristo Jesus. <sup>10</sup>Peço-te por o meu filho, que gerei em algemas: Onésimo. <sup>11</sup>Ele antes a ti [foi] inútil, agora porém útil a ti e a mim. <sup>12</sup> O qual envio novamente a ti, ele, que é minhas entranhas. <sup>13</sup>Eu o queria reter junto comigo, para que por ti me servisse nas algemas pelo evangelho, <sup>14</sup>porém, sem o teu consentimento nada quis fazer, para que o teu bem não fosse por constrangimento, mas espontaneamente. <sup>15</sup> Talvez, pois, por causa disto ele foi separado por [uma] hora a fim de que para sempre o recobrasses, <sup>16</sup>não mais como escravo mas mais do que escravo, [como] irmão amado, especialmente a mim, muito porém mais a ti, quer na carne quer no senhor. <sup>17</sup>Se entretanto me tens [por] companheiro, recebe-o como a mim. <sup>18</sup>Se, porém, em alguma coisa te [tratou] injustamente, ou deve, isto lança-me na conta. <sup>19</sup>Eu Paulo escrevi com a minha mão,

eu pagarei! Para não te dizer que ainda a ti mesmo me deves. <sup>20</sup>Sim, irmão, eu [receba] de ti, no senhor, [este] benefício; reconforta minhas entranhas em Cristo. <sup>21</sup>Seguro na obediência tua escrevo-te, sabendo que ainda mais do que digo farás. <sup>22</sup>E ao mesmo tempo, porém, prepara-me hospedagem, pois espero ser dado a vós pelas vossas orações. <sup>23</sup>Saúda-te Epafras, o meu companheiro de prisão em Cristo Jesus, <sup>24</sup>Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, os meus colaboradores. <sup>25</sup>A graça do senhor Jesus Cristo [seja] com o vosso espírito.

### 2.2.3 – A carta no tempo e no espaço

Ao longo do item anterior fomos à procura do texto, o trouxemos à nossa presença. E ele vai se revelando a nós, aos poucos, como quem se despe para o amado, para a amada. Começamos a percorrer esse corpo, esses espaços que nos eram desconhecidos, mas que já não são tão estranhos a nós e vamos descobrindo suas silhuetas, entradas e saídas.

Para isso, começamos a olhar aqueles aspectos que poderíamos dizer mais exteriores ao texto, embora não menos importantes. Viajamos no tempo e no espaço. Procuramos delimitar, tanto quanto possível o local e a data na qual a nossa carta irrompe na história. Porém, esta tarefa apresenta dificuldades na medida em que nos dias atuais não há consenso a este respeito.

A fim de alcançar o objetivo visado, formulamos uma primeira pergunta, de cuja resposta se desprendem uma série de conseqüências: a que cativo a carta se refere?<sup>143</sup>

Uma primeira possibilidade de resposta consistiria em sustentar que a carta teria sido escrita no período em que o apóstolo estaria numa prisão domiciliar, na cidade de Roma, podendo ser acompanhado por outras pessoas, bem como receber visitas. Assim, por exemplo, lemos em um dos comentários bíblicos: *“Paulo escreveu esta carta estando em prisão, e este encarceramento tem sido entendido*

---

<sup>143</sup> Não discutimos aqui a questão do caráter da prisão – domiciliar ou no cárcere – mas sim a questão do local e data. Deste modo procuramos reforçar a idéia de que quando no texto o apóstolo se apresenta como “prisioneiro de Cristo Jesus” ele está fazendo referência a um cativo concreto, real e não num sentido figurado.

*tradicionalmente como sua prisão domiciliar em Roma (anos 61-63)*".<sup>144</sup>

Qual é, pois, o argumento sobre o qual se sustenta esta resposta? Conforme a interpretação tradicional, afirma-se que a Carta a Filêmon, bem como as cartas a Filipenses, Efésios, Colossenses e II Timóteo teriam sido escritas num único lugar, Roma. Para tal, toma-se como referência o seguinte testemunho: "*antes, tendo ele chegado a Roma, me procurou solicitamente até me encontrar*" (II Tm 1.17). A esta passagem são coligadas outras tantas, que oferecem abundantes elementos pictóricos a respeito desse cativo. Assim, por exemplo, quando se falava da nossa carta defendia-se a idéia de que Roma seria o lugar ideal para um escravo fugitivo.<sup>145</sup>

Há, também, quem defenda a idéia do cativo na cidade de Roma valendo-se da proximidade que existiria entre a carta a Filêmon e a carta aos Colossenses:

a) Mostra-se, por exemplo, que um considerável número de pessoas citadas na carta aos Colossenses aparecem citadas também na carta a Filêmon;

b) Que em Colossenses (4.7,9) menciona-se Onésimo juntamente com Tíquico como portadores da carta.

O aspecto problemático que esta posição apresenta está no fato de que ela se assenta em fontes menos confiáveis, como é o caso dos relatos do livro de Atos dos Apóstolos e de II Timóteo.<sup>146</sup>

Além disso, é possível objetar que a hipótese do cativo de Roma possui, ainda, as seguintes limitações,

a) Não consegue explicar de maneira satisfatória o modo como Onésimo teria chegado até a cidade de Roma, nem como teria encontrado o apóstolo Paulo;

b) Assenta-se na idéia de que Onésimo é um escravo fugitivo. A partir disso, afirma-se que pelo fato de Roma ser uma grande cidade, ele teria a possibilidade de

---

<sup>144</sup> *Pablo escribió esta carta estando en prisión, y este encarcelamiento se ha entendido tradicionalmente como su arresto domiciliario en Roma (años 61-63)*. VV. AA., **Comentario Bíblico «San Jerónimo»**, p. 203.

<sup>145</sup> Cf. Jordi Sánchez BOSCH, **Escritos Paulinos**, p. 378.

<sup>146</sup> *Idem*, p. 379. Cabe esclarecer que no momento em que afirmamos que Atos dos Apóstolos e II Timóteo são textos menos confiáveis estamos levando em consideração o fato de que se tratam de dois textos escritos num tempo bem posterior aos escritos paulinos. No caso da obra lucana, podemos afirmar que ela constitui uma adaptação da história das primeiras comunidades, ou melhor, uma leitura não-histórica. Por sua vez, a respeito de II Timóteo o argumento mais forte recai na questão da autenticidade, sendo reconhecida nos dias atuais como um escrito pseudo-paulino.

passar despercebido.<sup>147</sup> Mas a isto podemos opor o fato de que ainda não sabemos se Onésimo era ou não fugitivo e, mesmo que o fosse, ocultar-se na cidade de Roma seria algo praticamente impossível, devido ao rigoroso sistema de busca e tratamento de escravos fugitivos.<sup>148</sup>

Uma segunda possibilidade de localização do cativo do apóstolo seria a Cesarea, para a qual se tomaria como base o relato de Atos 24. 23,27, o qual teria tido uma duração de dois anos. A favor deste fato teríamos que a Cesarea era um local relativamente próximo tanto de Éfeso quanto de Colossas.

Agora bem, se no caso da hipótese anterior opôs-se a consideração de que o texto de Atos é um texto de menor confiabilidade, o argumento permanece válido para esta segunda hipótese. Além disso, há autores que sustentam que a prisão de Cesarea teria sido bem menor do que se imagina.

Uma terceira e última possibilidade que gostaríamos de apresentar é aquela em que se situa o cativo do apóstolo Paulo na cidade de Éfeso. Assim, valendo-se de uma análise pormenorizada do texto, Sara Winter afirma:

*Paulo está escrevendo da prisão (v. 1, v. 9, v. 10, v. 14, e v. 22) e o número de companheiros que ele menciona (v. 1, vv. 23-24), juntamente com sua expectativa de iminente liberação (v. 22), indica um aprisionamento menor ou um arresto domiciliar brando, provavelmente em Éfeso [...] durante o período de 53-55.<sup>149</sup>*

Ao longo desta terceira posição reconhecemos a existência de uma maior quantidade de detalhes com relação às possibilidades anteriores. Deste modo, a plausibilidade desta hipótese se justificaria a partir dos seguintes elementos:

- a) A referência a diferentes pessoas serve de justificativa para a afirmação de que se trata de uma prisão menor, de caráter domiciliar;
- b) Embora não apareça de maneira explícita, poderíamos presumir que a autora vale-se do pressuposto de que Filêmon, Ápia e Arquipo residiriam

---

<sup>147</sup> Idem, p. 381.

<sup>148</sup> Cf. Catherine SALES, **Nos submundos da antiguidade**, p. 251-252.

<sup>149</sup> *Paul is writing from prison (v. 1, v. 9, v. 10, v. 14, and v. 22) and the number companions he mentions (v. 1, vv. 23-24), together with his expectation of imminent release (v. 22), indicate a minor imprisonment or loose house arrest, probably in Ephesus [...] during the period 53-55". Sara C. WINTER, **Paul's Letter to Philemon**, p. 2.*

em Colossas ou em alguma cidade vizinha.<sup>150</sup>

Mesmo que a relação com a cidade de Colossas, seja um tanto difícil de justificar, consideramos que esta hipótese apresenta uma maior plausibilidade. De fato, os argumentos apresentados por Winter parecem-nos convincentes. Contudo, optamos por deixar a questão em aberto podendo vir a encontrar novos elementos no decorrer desta análise que venham a corroborar nossa posição ou mesmo refutá-la de maneira definitiva.

#### **2.2.4 - A respeito dos remetentes...**

Observando um conjunto significativo de comentários, referente à carta a Filêmon, Ápia e Arquipo, percebemos que, de modo geral, a tendência mais forte é a de considerar a carta como composição exclusiva de uma única pessoa, destacando a figura de Paulo como seu autor e salientando o caráter pessoal que a epístola possui.<sup>151</sup>

Contudo, os avanços da pesquisa bíblica e exegética têm nos mostrado que esta questão apresenta nuances diferentes. Assim encontramos textos que são atribuídos a uma pessoa, mas foram escritos por outras; textos que foram escritos por várias pessoas, ou textos que eu chamaria coletivos, no sentido de contar com a colaboração de outras pessoas no momento da elaboração, as quais podem ter contribuído com idéias.

Levando em consideração os elementos acima assinalados optamos, aqui, por falar em *remetentes*, considerando o fato de estarmos fazendo referência ao conjunto global da carta. Ora, nossa posição vem fortalecida pelos seguintes dois elementos:

- a) No versículo primeiro, a saudação é feita por Paulo conjuntamente com o irmão Timóteo, o que apontaria que este último também é partícipe na redação da carta;
- b) No final da carta faz-se referência a um conjunto de outras pessoas que enviam saudações (v. 23-24), o que indicaria a possibilidade da carta ter

---

<sup>150</sup> Haveremos de retomar esta questão em itens seguintes, quando analisaremos a questão dos remetentes e destinatários, entre outras coisas.

<sup>151</sup> Cf. J. B. LIGHTFOOT, **Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon**, p 303.

sido escrita na presença delas ou de membros da comunidade; hipótese que vai ao encontro da idéia de prisão domiciliar apresentada no item anterior.

### 2.2.5 – A quem a carta se destina?

A formulação desta pergunta resulta bastante oportuna se confrontarmos a saudação inicial (vv. 1-2), bem como o versículo final (v. 25), com o corpo da carta e saudação final (versículos 4-24). Enquanto que a carta inicia e conclui dirigindo-se a várias pessoas, o corpo da mesma é dirigido a uma pessoa em particular. Assim, considerando a própria estrutura do texto postulamos, a seguir, duas hipóteses.

Uma primeira hipótese consiste em afirmar que a carta possui um caráter, quase que exclusivamente, *pessoal*. Esta tem sido a posição predominante no decorrer da história, a qual defende a idéia de que a carta era destinada a Filêmon, primeira pessoa citada na saudação (cf. v. 1). A partir disto, infere-se que ele era uma liderança no seio da comunidade, a qual possivelmente se reunia na sua casa. Afirma-se, igualmente, que ele seria esposo de Ápia e pai de Arquipo, o que viria a explicar a inclusão de seus nomes no momento da saudação. Esta posição fundamenta-se, entre outras coisas, no fato de que os verbos utilizados no corpo do texto encontram-se todos na segunda pessoa do singular.

Uma segunda hipótese, originada mais recentemente, tem defendido a idéia de que a carta teria um caráter *comunitário*, considerando que a saudação nela apresentada não se dirige exclusivamente a Filêmon, mas, ao contrário disso, inclui outras muitas pessoas: Ápia, Arquipo, a igreja (cf. v. 2).<sup>152</sup>

Pessoalmente sentimo-nos inclinados a defender esta idéia levando em consideração os seguintes elementos:

a) *O uso da preposição καί (que traduzimos como “e”):* Ao realizarmos uma leitura do texto suspeitamos que o uso desta preposição ao longo da carta tem por objetivo enfatizar a presença das pessoas que estão sendo saudadas, dando maior

---

<sup>152</sup> A respeito desta perspectiva sugerimos a leitura de: Francisco Reyes ARCHILA (Org), Exegese e hermenêutica a respeito da Carta a Filêmon. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, nº 50. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997.



visibilidades a cada uma delas. Trata-se aqui de uma intuição de caráter pessoal suscitada pela leitura do texto, o que nos leva a perguntar: se não havia interesse em dar destaque a estas pessoas, por que razão elas são citadas exatamente no começo da carta?

b) *O uso de termos que designam atividades de liderança*: Se observarmos com atenção os primeiros dois versículos desta carta haveremos de perceber que, além do nome, cada uma das pessoas citadas recebe um adjetivo qualificativo (e isto vale também para as pessoas que remetem a carta): *colaborador* (συνεργῶ) (v.1), *irmã* (ἀδελφῆ) (v. 2) e, *companheiro de lutas* (συστρατιώτη) (v. 2). Conforme Meeks, tais termos evidenciam uma atividade de liderança no seio da comunidade, além de ser um claro indicativo de quem nela exerce autoridade. Um outro elemento interessante, por ele assinalado, é a afirmação de que o termo *συνεργῶ* indicaria um modo de organização específico em torno de um determinado mestre. Assim, por exemplo, o próprio Paulo teria começado sua atividade apostólica sendo um colaborador de Barnabé. Deste modo evidencia-se a possibilidade de que Filêmon, Ápia e Arquipo representam um conjunto de pessoas que mantém contato muito próximo com o apóstolo.<sup>153</sup> Em suma, agrupar três nomes, como é o caso dessa carta, seria uma forma de destacar e visibilidade as lideranças de uma comunidade.<sup>154</sup>

c) Ao longo da carta encontramos um considerável número de *termos técnicos*, os quais eram utilizados em documentos públicos, especialmente em transações de caráter econômico. Tais termos seriam: εἰς Χριστόν (através de Cristo - v. 6), παρακαλῶ (pedir - vv.9 e 10), ἀνέπεμψα (mandar de volta - v. 12), κατέχειν (reter - v.13), ὑπὲρ σου (por, através de ti - v. 13), γνώμης (consentimento - v. 14), ἐχωρίσθη (separar - v. 15), ἀπέχης (receber - v. 15), κοινωνόν (companheiro - v.17), ἠδίκησέν (prejudicar - v. 18), ὀφείλει (dever - v. 18), ἐλλόγα (colocar na conta - v. 18), ἀποτίσω (pagar – v. 19) e προσοφείλεις (dever - v. 19).<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Cf. Op. Cit., p. 1. Cf. Wayne A. MEEKS, **The First Urban Christians**, p. 121-136. No presente texto Meeks aborda a questão de alguns termos que designam autoridade no seio da comunidade, dentre os quais destaca *συνεργῶ* (p. 135), defendendo, ainda, a idéia de que o próprio Paulo teria começado sua atividade apostólica sendo um colaborador de Barnabé. Outrossim, da idéia de um conjunto de pessoas que mantém contato muito próximo com o apóstolo.

<sup>154</sup> Cf. Maribel Pertuz GUETTE, **Carta a Filêmon na perspectiva feminista**, p 40.

<sup>155</sup> Cf. Sara C. WINTER, Op. Cit., p.2.

d)O uso significativo de termos filosóficos referentes a questões éticas e de natureza pública: παρρησία (ousadia - v. 8) e τὸ ἀνήκον (convêm, adequado - v. 8) e; γνώμη (consentimento - v. 14), κατὰ ἀνάγκην (por necessidade - v.14) e κατὰ ἐκούσιον (por livre vontade - v 14).<sup>156</sup> Lembremos, nesse sentido, que as primeiras comunidades cristãs de um modo geral, e as comunidades paulinas em particular, sofreram uma influência tanto positiva quanto negativa das diferentes escolas filosóficas predominantes na época. Dentre estas escolas destacam-se: o estoicismo, cinismo e epicurismo. E assim também olhando para diferentes passagens do apóstolo Paulo pode-se perceber o uso que ele faz de certas técnicas dos filósofos morais. Destaque-se ainda os inúmeros pontos de convergência entre o modo de organização de tais escolas e o modo como as primeiras comunidades se estruturaram.<sup>157</sup>

Embora o(s) autor(es) da carta se dirige(m) a pessoas específicas, ele(s) o fazem na medida em que estas pessoas exercem uma atividade específica no seio da comunidade. Os qualificativos que acompanham cada um destes nomes seriam uma forte evidência disso, como a própria hipótese primeira o mostra. Portanto, mesmo dirigindo-se a uma pessoa, o faz enquanto ela exerce uma atividade de liderança, juntamente com outras.<sup>158</sup>

Tecidas estas considerações, parece-nos que a pergunta que muitas vezes é levantada sobre se o destinatário não poderia ser Arquipo, consideramos que a mesma carece de importância, dentro do objetivo que nos temos proposto.

### 2.2.6 – Motivos que levaram à redação

A pergunta pelos motivos que levaram à redação desta carta parece tão insolúvel quanto perguntar pela intencionalidade do autor. Não obstante reconhecemos a existência de diferentes trabalhos que abordam esta questão, motivo pelo qual queremos destacar alguns elementos que, a nosso modo de ver, são interessantes.

Conforme Knox, o motivo principal da carta seria exortar a Filêmon a não

---

<sup>156</sup> Idem, ibidem.

<sup>157</sup> Richard S. ASCOUGHT, *The Formation of Pauline Churches?*, p. 29-49.

<sup>158</sup> Cf. Sara C. WINTER, *Paul's Letter to Philemon*, p. 1-2.

infligir maus tratos a Onésimo. Para demonstrar isto, Knox vale-se da idéia de que Onésimo seria um escravo, residente na cidade de Colossas, o qual teria fugido e em determinado momento se encontrado com o apóstolo, permanecendo com este por algum tempo, ganhando-lhe a afeição. No entanto, Paulo, ciente de sua obrigação moral teria enviado Onésimo a seu antigo dono (provavelmente Filêmon), não sem antes escrever uma carta, a qual seria uma espécie de exortação para que não lhe fosse infligido nenhum castigo severo.<sup>159</sup>

De modo semelhante expressa-se James D. G. Dunn, embora o faça mediante um argumento mais contundente. Afirma ele que o primeiro objetivo da carta seria interceder perante Filêmon em prol de Onésimo. Logo a seguir, estabelece uma razão subsidiária: melhorar a imagem de Filêmon, que teria passado a ser visto como um mau senhor desde a partida de Onésimo. Neste sentido, ele não considera descabíveis os elogios apresentados por Paulo, os quais também apareceriam em outras cartas. Deste modo, Dunn harmoniza este segundo motivo com aquele primeiro (de Knox). Uma terceira razão seria demonstrar perante determinadas autoridades que Paulo não acobertava escravos fugitivos em sua casa. Mas isto depende do fato de considerar Onésimo um fugitivo ou não.<sup>160</sup>

Uma terceira posição que gostaríamos de apresentar aqui é aquela apresentada por Nestor Miguez, o qual defende a idéia de que Onésimo não poderia ser considerado um escravo fugitivo, mas um simples emissário enviado ao apóstolo. Para isso, argumenta-se que Onésimo é prisioneiro como Paulo, motivo pelo qual este último pode enviá-lo novamente a Filêmon. Além disso, questiona-se, como sendo Paulo prisioneiro, poderia ele dispor de outro prisioneiro e decidir enviá-lo a seu dono? Ainda, se Onésimo fosse fugitivo, por que razões haveria de se aproximar de uma prisão, sabendo que isso significava correr o risco de ser aprisionado ou morto? Deste modo conclui Miguez, Onésimo deveria ser um prisioneiro que possuía um salvo-conduto para estar fora da sua residência e circular livremente a ponto de se aproximar de um amigo preso do seu patrão. Caso se esteja de acordo com esta afirmativa, haverá de se concordar, também, que o motivo da carta seria apenas o de devolver o escravo a seu dono, e quem sabe

---

<sup>159</sup> Cf. John KNOX, **Philemon - Introduction**, p. 555-557.

<sup>160</sup> Cf. James D.G. DUNN, **The Epistles to the Colossians and to Philemon**, 301-302.

pedir pela sua libertação.<sup>161</sup>

Pessoalmente, consideramos que o argumento apresentado por Miguez seja o mais plausível. Entretanto, permanece uma questão a ser elucidada: a que situação Paulo se refere quando faz referência ao fato de Onésimo ter sido inútil em a Filêmon/Arquipo?.

### 2.2.7 – O jogo das palavras

A medida em que olhamos para o corpo do texto somos envolvidos por sentimentos de admiração, encanto, mas, também de um certo estranhamento. Um exemplo disso é a reação suscitada a partir da leitura do versículo 10, onde se afirma: *παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον*, que traduzimos aqui como “peço-te em favor do meu filho, que gerei nas algemas, Onésimo”.

De que modo devemos entender estas palavras, considerando que Paulo se vale, em termos atuais, daquilo que denominaríamos como uma “*linguagem materna*”, e assumindo postura que consideraríamos “*de mulher*”? Trata-se, pois, da *linguagem do corpo e da ternura, que Paulo utiliza. Ele fala de gerar, de entranhas, aliviar seu coração/amor, refrescar suas entranhas; ele roga, suplica, pede.*<sup>162</sup>

Queremos, pois, dar um passo mais decisivo, apropriando-nos destas palavras, fazendo com que elas se tornem nossas. Percebemos assim, que não se trata de palavras estáticas, mas elas vão se misturando, brincando e brigando umas com as outras: amado, colaborador (v. 1); irmão, irmã, escravo (v. 1, 2, 10, 16); peço, ordeno, obediência (v. 8, 9, 21); prisioneiro, em algemas, velho (v. 1, 9, 10); inútil, útil (v. 11); enviar, conservar (v. 12, 13); força, vontade (v. 14); momentaneamente, para sempre (v. 15); quer na carne, quer no Senhor (v. 16); deve, pagarei, debes (v. 18, 19). O que todo este conjunto de palavras e oposições revela? Será que elas tem algo a dizer a respeito das relações sociais, eclesiais ou

<sup>161</sup> Cf. Nestor MIGUEZ, **Escravos no império Romano**, p. 90-93.

<sup>162</sup> Maribel Pertuz GUETTE, **Carta a Filemón desde a perspectiva feminista**, p 41.

interpessoais?<sup>163</sup>

Fascinados por este jogo, fomos à procura do significado do nome de alguns personagens e descobrimos o seguinte:

a) Filêmon: (gr). aquele que é amigável, carinhoso.<sup>164</sup>

b) Onésimo: (gr). ser útil, favorável, serviçal.<sup>165</sup>

c) Arquipo: (gr). domador de cavalos ou bom ginete.<sup>166</sup>

A referência que fazemos a estes nomes não é por um acaso, mas, se repararmos neles com atenção, poderemos perceber que o significado dos mesmos encontra-se diretamente relacionado com o que se afirma posteriormente dessas pessoas. Assim, a respeito de Filêmon, diz-se que é amado e colaborador (v. 1); de Arquipo, companheiro de lutas (v. 2); e de Onésimo que será útil (v. 11).

Ao observar, pois, toda esta construção, nos perguntamos pela razão disso. Ou seja, porque motivos Paulo precisa usar de uma linguagem tão sutil? Por momentos fomos levados a pensar que ele usa uma certa “ironia” nas palavras. Porém, mais do que isso, poderíamos pensar aqui que ele está se valendo do jogo argumentativo usado pelas escolas filosóficas daquele período. Mas com isto não respondemos ainda a questão levantada.

Talvez o que esteja em jogo seja o significado ou as implicações que o batismo trazia para a vida concreta das pessoas. Ele estaria afirmando: agora Onésimo é nova criatura, conseqüentemente, ele não pode mais ser aceito enquanto escravo, mas enquanto irmão. Ser aceito como irmão, fazer parte da comunidade, representaria uma ruptura radical com o sistema político vigente, como o próprio Paulo o afirma em outra de suas cartas: *E não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus* (Rm 12.2). Por sua vez, uma leitura de 1 Co 7 nos leva a perceber que embora Paulo não tenha se colocado diretamente contra o sistema escravagista, faz rupturas, sugerindo que pelo menos nas

---

<sup>163</sup> Daniel Sánchez PEREIRA, **No movimento das palavras e no encontro dos corpos**, p. 120-121.

<sup>164</sup> Cf. [www.mulhervirtual.com.br/nomes/fmasculinos.htm](http://www.mulhervirtual.com.br/nomes/fmasculinos.htm)

<sup>165</sup> Cf. [www.mujeractual.org/nombres/opq/onesimo.html](http://www.mujeractual.org/nombres/opq/onesimo.html). Cf. [www.santiebeati.it/nomi/Detailed/3202.html](http://www.santiebeati.it/nomi/Detailed/3202.html)

<sup>166</sup> Cf. [www.dim.buenosaires.gov.ar/registrocivil/nombres/busqueda/index.php?letra=a&sexo=m](http://www.dim.buenosaires.gov.ar/registrocivil/nombres/busqueda/index.php?letra=a&sexo=m) Cf. também [www.enfemenino.com/f15665\\_Matern1\\_Nombres\\_de\\_nino.html](http://www.enfemenino.com/f15665_Matern1_Nombres_de_nino.html).

comunidades cristãs não deveria haver escravos. Contudo, outras leituras também podem ser feitas a partir deste texto.

A partir disto, podemos entender o jogo de contradições/oposições existente entre as palavras como uma ruptura com a lógica do sistema. De acordo com essa lógica, as outras pessoas eram úteis na medida em que podiam ser “utilizadas”, como é o caso da mão de obra escrava. Ao mesmo tempo, o sistema era autoritário, funcionava mediante ordens, regras. E aqui rompe-se, novamente, essa lógica por meio da vulnerabilidade, daquilo que é considerado fraqueza.

## **2.3 – POR TRÁS DO TEXTO: OS CORPOS...**

Centrando a análise nas figuras de Paulo, Filêmon, Afia, Arquipo e Onésimo, procura-se, num primeiro momento, reconstituir um perfil de cada uma delas, tanto quanto for possível. Para tal, valemo-nos, fundamentalmente dos dados oferecidos pelo próprio texto e em certos casos estabelecemos algumas relações ou pontes com outros textos quer bíblicos, quer extra-bíblicos.

### **2.3.1 – Paulo: prisioneiro de Cristo, velho e agora em algemas...**

A primeira personagem com a qual nos defrontamos ao início da carta é Paulo, o qual se apresenta como δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (prisioneiro de Cristo Jesus) (Fm 1.1). Como entender, pois, esta expressão? Poderíamos imaginar que ele estivesse falando de prisão num sentido meramente figurado ou meramente teológico, para dar a entender que a missão representa um peso, uma tarefa que se impõe. Sentido análogo a este, encontramos em 1Cor 9.16, onde Paulo afirma: *Se anuncio o evangelho, não tenho de que me gloriar, pois sobre mim pesa essa obrigação; porque ai de mim se não pregar o evangelho!*

No entanto, se confrontada a expressão acima com o versículo 13, no qual encontramos a expressão “ἐν τοῖς δεσμοῖς” – traduzida como “nas algemas” – teríamos que o autor está falando de uma prisão concreta. Posição esta que vai ao encontro daquilo que afirmamos no item 2.2.1, optando por situar este cativo na cidade de Éfeso, entre os anos 53-55 e.c.

Mas se isto é assim, porque razão o apóstolo insiste em usar a expressão *de*

*Cristo Jesus* (Χριστοῦ Ἰησοῦ) acrescida à expressão δέσμιος? Em termos hermenêuticos e metodológicos consideramos que é possível ler a referida passagem em dois momentos consecutivos. No primeiro deles, a atenção há de centrar-se no fato concreto do apóstolo ser prisioneiro, o que levaria a perguntar pelas condições reais desse cativo. No segundo momento, procura-se perceber como o próprio Paulo teria feito uma leitura teológica de seu cativo, associando-o diretamente com sua atividade apostólica. Neste sentido, resulta interessante perceber que a expressão Χριστοῦ Ἰησοῦ aparece sempre em quase todas as saudações das cartas paulinas (1 Tessalonicenses seria a exceção).

Feitas estas observações gostaríamos ainda de tecer uma breve consideração no que se refere à atividade apostólica de Paulo. Poderia alguém questionar: não constituiria o modo diferente do apóstolo apresentar-se uma negação do seu próprio caráter de apóstolo? Em resposta a esta questão sugerimos associar o termo δέσμιος com δοῦλος (cf. Rm 1.1 e Fil 1.1)<sup>167</sup>, por indicarem um mesmo status social, o qual mostraria diferentes modos de evidenciar esta apostolicidade. Outrossim, como bem o demonstra Reimer, diversas outras passagens da carta também atestariam este fato.<sup>168</sup>

Além de apresentar-se como prisioneiro de Cristo, Paulo também se apresenta como πρεσβύτες (Fm 9). A respeito do modo como esta expressão poderia ser traduzida, postulamos aqui três posições diferentes: a primeira delas, entende que o termo πρεσβύτες é um indicativo direto da idade do apóstolo, a qual é situada entre 50 a 60 anos; uma segunda posição defende a idéia de que ao invés de se ler πρεσβύτες fosse lido πρεσβευτες, enfatizando assim o caráter de “mensageiro” de Cristo, indicando assim uma função comunitária; e finalmente, uma terceira posição propõe que o termo seja conservado sem alterações, mas que a sua interpretação seja não em termos de idade e sim em termos da missão, sendo igualmente traduzida como “mensageiro de Cristo”.<sup>169</sup> Há, ainda, uma outra possibilidade, a saber: o termo πρεσβύτες indicaria um cargo comunitário, vindo da tradição judaica e presente também em outros textos da tradição paulina.

---

<sup>167</sup> Em Filipenses 1.1, o termo aparece no plural por fazer referência não apenas a Paulo, mas também a Timóteo.

<sup>168</sup> Cf. Ivoni Richter REIMER, **Op Cit.**, p 72.

<sup>169</sup> Cf. Joseph A. FITZMYER, **The Anchor Bible**, p. 105.

Levando em consideração os objetivos da presente pesquisa e procurando ser fiéis ao texto, tanto quanto possível, nossa tendência situa-se dentro da primeira perspectiva, no sentido que ela respeita e conserva o sentido do texto grego.

### **2.3.2 - Filêmon: quem seria ele?**

Falar a respeito da pessoa de Filêmon resulta numa tarefa bastante complexa na medida em que a respeito dele não possuímos maiores informações. De fato, o seu nome aparece unicamente citado no primeiro versículo desta carta. Como já fora observado, o fato de vir agrupado juntamente com outros nomes leva-nos a pensar na possibilidade de que ele tenha sido uma liderança no seio daquela comunidade ou mesmo dentro de um círculo de comunidades.

Consideramos que este é o limite que a própria carta nos permite estabelecer com relativa certeza. Assim, demais dados que a respeito dele possam ser colocados constituem hipóteses, as quais tem ganhado maior ou menor força no decorrer da história e que manifestam um considerável grau de plausibilidade. Neste sentido, valemo-nos aqui de algumas destas informações para ampliar o horizonte da nossa reflexão.

Meeks, que defende a idéia de que a carta tenha sido dirigida a Filêmon, sustenta que é de se presumir que ele devia possuir uma posição financeira bastante boa. Sua casa seria ampla a tal ponto de comportar as reuniões da comunidade (cf. v. 2), bem como de acolher pessoas vindas de fora para visitá-lo (cf. v. 22). Nada impede também que ele tivesse outros escravos além de Onésimo, o qual parece ter sido uma questão comum dentro das primeiras comunidades.<sup>170</sup>

### **2.3.3 – Ápia, a irmã**

A segunda pessoa incluída dentro da saudação da carta é Ápia, a qual é designada como “a irmã”. Ora, esta expressão e conseqüentemente a sua pessoa foram suscetíveis das mais diferentes interpretações, as quais procuramos sistematizar a seguir. Antes, porém, gostaríamos de salientar que a importância desta expressão ganha força pelo fato de ser Ápia a única mulher citada no texto (v.

---

<sup>170</sup> Cf. Wayne A. MEEKS, *Op. Cit.* p. 105-107.



2). Além do mais, tal citação aparece unicamente neste versículo, desaparecendo por completo no restante da carta.

Grande parte de comentários bíblicos tem defendido a idéia de que Ápia seria a esposa de Filêmon e, conseqüentemente, Arquipo seria o filho do casal, havendo inclusive comentários nos quais ela nem é mencionada.<sup>171</sup>

Tomando por base a hermenêutica feminista<sup>172</sup> e a categoria gênero<sup>173</sup> suspeitamos desta atitude e questionamos a associação que tem sido estabelecida entre ‘irmã’ – ‘esposa’ assim como a afirmação de que mulheres não exerciam nenhuma atividade de liderança religiosa. E ousamos perguntar: Por que se afirma que o termo ‘irmão’ seria um indicativo de que aquela pessoa exercia uma função determinada enquanto que ‘irmã’ não?

A resposta que nos vem à mente é que, no decorrer da história, a interpretação dos relatos bíblicos tem obedecido a critérios patriarcais e androcêntricos, tanto na sua redação quanto na sua interpretação.<sup>174</sup> Um exemplo concreto de invisibilização das mulheres pode ser encontrado nos comentários de José Comblin, referentes à carta que estamos analisando. Nestes textos, ele trabalha abundantemente os detalhes que se referem aos homens: fala em liberdade e, fazendo paralelismo com Gálatas 3.28, lembra que não há mais homem e mulher, entre outras coisas. Entretanto, ele esquece por completo da única mulher citada na carta: Ápia.<sup>175</sup>

Não obstante essas interpretações, ainda é possível apresentar algumas alternativas interessantes. Para tal, parte-se do comentário apresentado pelo *The Interpreter's Bible*, a respeito de Ápia:

*Foi tomado por seguro que estas três pessoas eram marido, mulher e filho, mas não há evidências reais para isto. O pronome no restante da frase é singular “tua” e não “suas”, como alguém poderia esperar se a casa fosse de ... grupo familiar sendo designado. Mas este ponto não pode ser firmado,*

<sup>171</sup> Cf. Ivone Richter REIMER, Op. Cit, p. 72.

<sup>172</sup> Cf. Nancy Cardoso PEREIRA, **Pautas para uma hermenêutica feminista da libertação**, p. 5-10.

<sup>173</sup> Cf. Tânia Mara Vieira SAMPAIO, **Considerações para uma hermenêutica de gênero do texto bíblico**, p. 7-14. O referido texto apresenta pistas interessantes a respeito desta questão embora devemos deixar claro que ainda não há um consenso a respeito do que seja uma hermenêutica de gênero.

<sup>174</sup> Cf. Nancy Cardoso PEREIRA, **Pautas para uma hermenêutica feminista da libertação**, p. 5.

<sup>175</sup> Cf. José COMBLIN, “**A mensagem da Epístola aos Colossenses e a Carta a Filemon**”, p. 62. Cf. também o artigo deste autor apresentado na Revista de Interpretacao Bíblica Latino-Americana número 28.

*o pronome singular poderia referir à cabeça da família.*<sup>176</sup>

Conforme se pode observar, a riqueza deste comentário está em apresentar as diversas interpretações possíveis que o texto comporta. Neste sentido, ele coloca-se como um questionamento à manipulação feita em diferentes interpretações bíblicas. A limitação, porém, que ele apresenta é a falta de um posicionamento mais claro ou decisivo em torno da figura de Ápia e do lugar que ela ocupava.

Uma outra posição que merece destaque é aquela defendida por James D. G. Dunn, na sua obra *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. O interessante da proposta de Dunn é que, embora admitindo a plausibilidade de que Ápia tenha sido a esposa ou pelo menos irmã solteira de Filêmon, coloca a centralidade no protagonismo das mulheres dentro da comunidade cristã. E ele faz isto recorrendo ao próprio silêncio e androcentrismo da linguagem do Segundo Testamento. Assim ele se expressa:

*Ela é chamada literalmente 'a irmã' (como Timóteo foi chamado 'o irmão'). Isto presumivelmente significa que ela também foi uma cristã, 'nossa irmã' (considerando a possibilidade que ela fosse uma irmã solteira de Filêmon vivendo com ele e responsável pelos afazeres domésticos não podendo ser inteiramente despedida) Em contraste com o masculino ἀδελφός (ver Col 1.1), o feminino é raramente usado para membros de associações religiosas. Isto é surpreendente, visto que, mulheres são ativas nos cultos religiosos desse tempo, especialmente o de Isis. Não obstante, a designação de uma mulher, que também acreditou em Cristo, como 'irmã' parece ter sido particularmente característica do Cristianismo (Rm 16.1; 1Cor 7.15; 9.5; Tiago 2.15 Ignácio, Policarpo 5.1; 2 Clemente 12.5; 19.1; 20.2; Hermas, Visões 2.2.3; 2.3.2). Embora o masculino ainda predomine no Novo Testamento e é muitas vezes usado no plural quando dirigido a uma congregação é composta de ambos os sexos (como em Col 1.2), o fato de que o feminino é usado, como aqui, sugere que uma tentativa séria foi feita (e não menos dentro do círculo paulino) para tratar as mulheres como indivíduos e como cristãs no próprio direito delas.*<sup>177</sup>

<sup>176</sup> "It has often surmised that these three person were a husband, wife and son, but there is no real evidence for this. The pronoun in the next phrase is the singular "thy" –not "your," as one might expect if the house of a whole family group were being designated. But this point cannot pressed; the singular pronoun might refer to the head of the family". VV.AA. **The Interpreter's Bible**, p. 562.

<sup>177</sup> "She is called literally " the sister" (as Thimothy was called "the brother" ). This presumably means that she also was a Christian, "our sister" (though the possibility that she was a Philemon's unmarried sister living with him and responsible for this domestic affairs cannot be entirely dismissed). In contrast to the masculine ἀδελφός (see on Col 1.1), the feminine is rarely used for members of religious associations. This is surprising, since, women were active in religious cults of the time, particularly that Isis. Nevertheless, the designation of a woman who also believed in Christ as 'sister' seems to have been particularly characteristic of Christianity (Rom. 16:1; 1 Cor. 7:15; 9:5; Jas. 2:15; Ignatius, Polycarp 5:1; 2 Clement 12:5; 19:1; 20:2; Hermas, Visions 2.2.3; 2.3.1) Although the masculine still predominates in the New Testament and is often used in the plural when a congregation made up of both sexes is addressed (as in Col 1:2), the fact the feminine is used, as here, does suggest that a

Por sua vez, na Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, número 28, a figura de Ápia é lembrada e resgatada: não mais como a (eventual) esposa de Filêmon, mas como uma liderança no seio da igreja doméstica. Assim, agrupar três nomes, como é o caso desta carta, seria a forma de destacar as lideranças de uma comunidade.<sup>178</sup> Além disto: “dizer ‘a’ irmã Ápia [...] significa reconhecer um ministério específico e particular na comunidade, equivalente ao de Timóteo, que nos lembra também o ministério de outra mulher que Paulo qualifica com o mesmo título: Febe (Rm 15.1)”.<sup>179</sup>

#### 2.3.4 – Arquipo, nosso companheiro de lutas

A terceira pessoa a ser saudada é Arquipo, conforme podemos ler no versículo 2: *καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν*, expressão que traduzimos assim: e a Arquipo o companheiro de lutas nosso. E, igual ao que o fizemos com as pessoas anteriormente citadas, queremos apresentar uma breve caracterização a seu respeito.

Contudo, é oportuno tecer a seguinte consideração: se no caso de Filêmon foi difícil construir uma descrição do mesmo, pela falta de informação; no caso de Arquipo este problema apresenta o agravante de que, um considerável número de comentários apóia-se na carta a Colossenses. A dificuldade surge do fato de que até o presente momento não há consenso entre os exegetas a respeito da autenticidade desta carta.

A seu respeito, podemos começar destacando que o nome Arquipo foi encontrado no oeste da Ásia Menor.<sup>180</sup> Além disso, afirma-se: “[u]m cristão saudado na saudação da carta a Filêmon, identificado como ‘companheiro de lutas’ de Paulo

---

*serious attempt was made (and not least within the Pauline circle) to treat womens as individuals and as Christians in their own right".* In: James D. G. DUNN, **The Epistles to the Colossians and to Philemon**, 312.

<sup>178</sup> Cf. Maribel Pertuz GUETTE, **Carta a Filêmon na perspectiva feminista**, p. 40.

<sup>179</sup> Idem.

<sup>180</sup> Cf. Walter BAUER, **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**, p. 113.

(*Filêmon 2*)”.<sup>181</sup> Se bem que a descrição anterior possa nos parecer interessante, é mister perguntar: por que razão Arquipo deveria ser associado somente à figura de Paulo, quando o próprio texto utiliza o pronome nosso (*ἡμῶν*)? A idéia que o texto nos passa é exatamente esta, de que Arquipo seria alguém que de alguma forma encontra-se relacionado ao conjunto de pessoas que estão sendo saudadas por Paulo, ou que pelo menos teria algum vínculo com as pessoas que remetem a carta, o que justificaria sua inclusão na saudação.

Uma das interpretações mais freqüentes é aquela que sustenta que Arquipo teria sido filho de Filêmon e Ápia, seguindo a tradição antiga de Theodoro de Mopsuestia e de João Crisóstomo.<sup>182</sup> Porém, descartamos aqui está hipótese conforme a argumentação apresentada nos item 2.3.2 e 2.3.3, nos quais colocamos a ênfase em mostrar que o destaque dado a estes personagens deve-se exatamente ao papel de liderança que desempenham no seio da comunidade..

Em relação ao adjetivo *συστρατιώτη*, traduzido como *companheiro de lutas*, era um termo militar, utilizado para designar uma posição de ‘honra’ ou o fato de ser responsável pela tropa, algo assim como ‘comandante em chefe’.<sup>183</sup>

Em termos bíblicos, essa expressão é utilizada apenas em duas oportunidades. A outra passagem à qual nos referimos é a de Filipenses 2.25, em que Epafrodito é designado desse modo. De modo geral, o termo *συστρατιώτη* tem se usado para designar a ação missionária e, nesse sentido estaria sendo tomado num sentido figurado.<sup>184</sup>

A este respeito é interessante a constatação feita por Dunn, o qual afirma que:

*A designação ‘nosso [de Paulo e Timóteo] companheiro de lutas’ é aplicada unicamente a Epafrodito no restante do corpus paulino (Fl 2.25). Paulo não usa metáforas militares para o serviço cristão como muitas vezes foi assumido: unicamente, estritamente falando, em 2Cor 10:1-6, o mesmo não é particularmente típico do conceito de missão de Paulo (O. Bauernfeind, TDNT 5.710-11). A imagem evocada pelo uso de συστρατιώτη (‘companheiro em armas,’ NEB/REB) aqui e em Fl 2.25, entretanto, é mais provável que [fosse] de dedicação e disciplina que de crueldade e comportamento*

<sup>181</sup> “A Christian greeted in the salutation of the letter to Philemon, identified as a ‘fellow-soldier’ of Paul (*Philemon 2*)”. VV.AA., **The Anchor Bible Dictionary**, p. 368.

<sup>182</sup> Cf. J. B. LIGHTFOOT, **Saint Paul’s Epistles to the Colossians and to Philemon.**, p. 308.

<sup>183</sup> Cf. Walter BAUER, **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**, p. 795. Cf. VV.AA., **The Anchor Bible Dictionary**, p. 979.

<sup>184</sup> Cf. Joseph A. FITZMYER, **The Anchor Bible**, p. 88-89.

*belicoso.*<sup>185</sup>

### 2.3.5 – E a Igreja em a tua casa

Uma outra expressão a ser analisada é aquela que se encontra no final do versículo 2: καὶ τῇ κατ’ οἶκόν σου ἐκκλησία, a qual pode ser traduzida como *e a Igreja que se reúne na tua casa*. Tal expressão aponta alguns indícios a respeito do modo como as primeiras comunidades cristãs se organizavam.

Para entender o que significava este modo de organização torna-se necessário entender o próprio contexto social do império grego-romano, onde as relações encontram-se divididas em dois âmbitos: público e privado; em que a autoridade é exercida pelo homem, que durante o período de dominação romana receberá o nome de *paterfamilias*. Conseqüentemente, todas as pessoas que ficam sob sua autoridade devem segui-lo nas suas mais diferentes opções. Assim, por exemplo, se ele decidir aderir a uma nova religião ou filosofia, toda a sua família, incluindo também os escravos devem aderir à mesma.<sup>186</sup>

Um outro elemento que ajuda a compreender a organização da igreja na casa é a relação entre casa da família ou igreja nas casas e sinagogas. Assim, é possível distinguir dois âmbitos diferentes: a comunidade se reuniria nas casas das famílias, em torno do grupo familiar, mas sua estrutura seria proveniente das sinagogas, havendo vários pontos de convergência, tais como: sentido de pertença ao grupo; o uso do termo *ekklêsia*, que seria equivalente a *synagogue*; e o fato de ambos grupos usarem espaços privados para suas reuniões.<sup>187</sup>

Resulta oportuno resgatar o aspecto positivo da casa, em contrapartida a supervalorização do espaço público. Portanto, para além da representação de uma estrutura de opressão, a casa pode ser entendida como espaço de acolhida, de

---

<sup>185</sup> “The designation ‘our [Paul’s and Timothy’s] fellow soldier’ is applied only to Epaphroditus elsewhere in the Pauline corpus (Phil. 2:25). Paul does not use military metaphors for Christian service as much as is sometimes assumed: only, strictly speaking, in 2 Cor. 10:1-6, itself not particularly typical of Paul’s concept of mission (o. Bauernfeind, TDNT 5.710-11). The image evoked by the use of *sustratiw,th* (‘comandant-in-arms,’ NEB/REB) here in Phil. 2:25, therefore, is probably more that of dedication and discipline than of fierceness and warlike behavior”. In: James D. G. DUNN, **The Epistles to the Colossians and to Philemon**, p. 312.

<sup>186</sup> Cf. Richard S. ASCOUGH, **The Formation of Pauline Churches?**, p. 5-7. Cf. Fustel de COULANGES, **A cidade antiga**, Ediouro, 149-152

<sup>187</sup> Cf. idem, p. 20-21.

fraternidade e sororidade. Talvez tenha sido por isso que ela se tornou também espaço da comunidade, para privilegiar o protagonismo das mulheres.

Pode se dizer que:

*[a] casa pode ser um lugar fechado, organizado segundo a ordem patriarcal, onde cada um está em seu lugar: os diáconos/diaconisas em cima, os escravos embaixo. Ou pode ser também um lugar que se abre, onde se rompem cadeias do cárcere, onde se recebe alguém que partira, derrubando a ordem estabelecida. Pode ser transformada em alojamento para o visitante. As possibilidades são duas: o que se vai fazer depende dos e das que estão em casa. Na casa, a partir das mulheres e em solidariedade com os varões, da-se a resistência contra um sistema escravista de dominação patriarcal e se propõe uma alternativa de irmandade, de comunidade igualitária, sem exclusão, onde os fracos passam a ser irmãos amados, animadores dentro da comunidade.<sup>188</sup>*

### 2.3.6 - Onésimo

Falar da pessoa de Onésimo é fundamental e exige um cuidado muito atento, por se tratar da figura central e razão pela qual a carta fora escrita. Neste sentido, importa ter clareza de qual era a sua situação para entender também o pedido que o apóstolo está realizando a seu respeito.

Para tal, deve-se dizer que a visão mais comum que se possui a seu respeito é aquela que afirma tratar-se de um escravo, que após ter roubado uma quantia considerável de dinheiro teria fugido para Roma, onde teria grandes possibilidades de se esconder. Por razões que se desconhecem teria chegado a conhecer o apóstolo Paulo, vindo a ser batizado. No entanto, ciente das normas que regiam o sistema escravocrata, o apóstolo o teria enviado a seu antigo dono, mas não sem antes escrever uma carta, para evitar severos castigos.<sup>189</sup>

A partir desta interpretação primeira vale a pena perguntar: era Onésimo um escravo fugitivo dentro do império? Que condições ele teria para permanecer no anonimato? Quais os riscos que ele corria, caso fugisse e fosse pego? Por quais motivos Paulo o envia a seu antigo dono? Estaria por um acaso, pedindo a liberdade de Onésimo?

---

<sup>188</sup> Idem, p. 41.

<sup>189</sup> Hans CONZELMANN e Gerhard FRIEDRICH, **Cartas de la cautividad: texto y comentarios**, p. 158.

As questões levantadas exigem que se tenha pelo menos uma pequena compreensão de como funcionava o sistema de escravos dentro da sociedade romana e no interior da comunidade cristã

Estima-se que o número de escravos existentes dentro do império romano chegasse a 30% da população. Estes escravos, por sua vez, podem ser divididos em diferentes categorias, de acordo com a função que exercem, podendo, em alguns casos, perceber uma determinada quantia de dinheiro, o qual era acumulado até ter o suficiente para pagar a própria liberdade.<sup>190</sup>

Sabe-se que havia, ainda, outras formas de se obter liberdade. Contudo, deve se esclarecer duas coisas: em primeiro lugar, a emancipação de um escravo não significava sua plena liberdade, antes bem o escravo pertencia ou estava ligado ao seu antigo senhor, o qual continuava a ter direitos sobre eles e caso o libertado não se comportasse como esperado, era possível voltar a ser escravo. Em segundo lugar, a situação de sofrimento e as condições inumanas dos escravos eram muito grandes, pois eram submetidos a severos castigos e constante humilhações.<sup>191</sup> Não obstante, há de se convir que não há unanimidade nos autores quanto ao modo de descrever a situação dos escravos neste período.<sup>192</sup>

Olhando para o caso concreto de Onésimo, observa Meeks, que este seria um escravo fugitivo. Além disso, assinala que apesar de não haver nenhum dado que atesta que sua tarefa particular consistisse em servir a Filêmon, o modo como Paulo se refere a ele daria a entender que Onésimo possuísse alguma habilidade específica, o qual teria possibilitado ajudar o apóstolo.<sup>193</sup>

A posição sustentada por Meeks pode parecer, a principio plausível. Ela se situa na mesma direção dos comentários clássicos a respeito desta carta, onde quase por unanimidade se afirma que Onésimo era um escravo fugitivo.

Porém, tal argumentação oferece uma série de dificuldades, se considerada seriamente a situação vivida pelos escravos, bem como pelas leis que regiam este

---

<sup>190</sup> Nestor MIGUEZ, **Escravos no Império Romano. O caso de Onésimo**. p. 90-93.

<sup>191</sup> A respeito da escravidão no período greco-romano vale a pena conferir: Fustel de COULANGES. **The ancient city : a study on the religion, laws, and institutions of Greece and Rome**. Sobre castigos infligidos a escravos vale a pena conferir: Também é oportuna a leitura de alguns textos do período romano onde se recomenda amainar os castigos aos escravos e coisas semelhantes. Para informações sobre isto, confira-se os comentários de Ullmann, **O estoicismo romano**.

<sup>192</sup> Cf. Nestor MIGUEZ, Op. Cit, p. 95-97.

<sup>193</sup> Cf. Wayne A. MEEKS. **Os primeiros cristãos urbanos**, p 99.

sistema. Sabe-se que se um escravo fugia de seu senhor ele poderia ser caçado em todo o território do império, valendo sobre eles uma determinada recompensa. E mais, quem caçava escravos tinha a obrigação de levá-lo a seu dono, mas não necessariamente vivo. Portanto, resulta difícil pensar que ele tenha sido uma pessoa fugitiva.

Isto leva a contemplar uma outra possibilidade, a saber: Onésimo poderia estar a serviço do seu senhor, poderia se afirmar que seria uma espécie de comissionado. Neste sentido, expressa-se Miguez:

*Onésimo, contrariamente ao que pensou a maioria dos comentaristas, não pode ser considerado como escravo fugido. Onésimo não está no cárcere como prisioneiro, pois Paulo pode 'tornar a enviá-lo' (v. 12) a Filêmon. Como poderia Paulo, prisioneiro, dispor de outro prisioneiro e decidir enviá-lo? Menos ainda se era um escravo fugido, para os quais não havia clemência. Isto descarta a possibilidade de ter sido um escravo rural fugido de uma fazenda. Por outro lado, como e por que um escravo fugido se aventuraria a se aproximar de uma prisão, sabendo que era se expor a ser capturado e à morte certa? É claro que Onésimo deve ser um escravo com certa liberdade de movimentos, portador de um salvo-conduto de seu patrão para se encontrar longe de seu lugar de residência, perambulando tão livremente que pudesse se aproximar de um amigo preso de seu patrão. Isto obriga a pensar num escravo urbano com certas responsabilidades ou um aprendiz fora de seu âmbito, ou uma combinação de ambos.<sup>194</sup>*

Sem a pretensão de esgotarmos as respostas às questões anteriormente levantadas, gostaríamos de apresentar duas perspectivas: a primeira delas tem considerado Onésimo como um escravo fugitivo e, neste sentido, a carta seria uma espécie de salvo-conduto para que Filêmon o recebesse e não impusesse a ele nenhum dos castigos que eram previstos nestes casos.<sup>195</sup>

## **2.4 – O MOVIMENTO DAS PALAVRAS, OS (DES)ENCONTROS DOS CORPOS E NOVAS PERGUNTAS...**

---

<sup>194</sup> Nestor MIGUEZ, Op. Cit., p 98.

<sup>195</sup> A respeito da situação de Filêmon sugerimos a leitura de qualquer interprete clássico desta carta, onde a tais informações são corroboradas e ampliadas. No tocante a situação dos escravos e aos castigos que lhes eram impostos em caso de fuga é extremamente esclarecedor o texto de Fustel de Coulanges, **A cidade antiga**.



Por detrás das palavras os corpos: corpos de homens e de mulher que se relacionam de diferentes maneiras, de acordo com os espaços sociais ou comunitários que ocupam.<sup>196</sup>

Assim, poderíamos inicialmente distinguir dois grupos de pessoas: o primeiro deles, composto por quem remete a carta e as demais pessoas que estão com eles: Paulo e Timóteo (v. 1), Epafra (v. 23), Marcos, Aristarco, Demas e Lucas (v. 24); o segundo grupo, composto pelas pessoas a quem a carta se destina, composto por Filêmon (v. 1), Ápia, Arquipo e a igreja (personificação das pessoas que formavam parte da comunidade) (v. 2). Em meio a eles e ela encontramos Onésimo, razão pela qual a carta é escrita (v. 10); portanto, a personagem central da mesma.

Olhando para o modo como as pessoas são designadas reconhecemos traços da estrutura social e comunitária. Fala-se em: prisioneiros (v. 1 e 23), irmão/irmã, (v. 1, 2 e 16), escravo (v. 16), companheiro/colaboradores (v. 1, 2, 17, 24)

Cabe ainda destacar um outro conjunto de pessoas, muito próximas, Paulo, Filêmon ou Arquipo<sup>197</sup> e Onésimo. A seguir apresentamos de maneira detalhada um conjunto de passagens que viriam a corroborar esta idéia:

- *Paulo em relação a Filêmon (ou Arquipo)* – ao amado (v. 1); ciente do teu amor (v. 5); grande alegria e conforto no teu amor (v. 7); solicitar em nome do amor (v. 9); se me consideras por companheiro (v. 17) reanima-me o coração (v. 20);
- *Paulo em relação a Onésimo* – meu filho, que gerei entre algemas (v.10); o meu próprio coração (v. 12);
- *Sobre a relação Onésimo/Filêmon* – antes inútil [...] agora útil (v. 11); não como escravo [...] como irmão caríssimo (v. 14)<sup>198</sup>;

---

<sup>196</sup> A respeito das diversas relações que podem ser estabelecidas sugerimos a leitura dos seguintes textos: Aníbal Cañaverl O., **Carta a Filemón. Uma respuesta a las ansias de libertad**, p. 40-50. Nestas páginas o autor analisa num primeiro momento o texto e as peculiaridades da linguagem. Logo a seguir, num segundo momento apresenta um conjunto diversificado de relações.

<sup>197</sup> A referência que aqui fazemos a Arquipo fundamenta-se na dificuldade que temos para definir a quem se destina a expressão final do versículo 2 da carta.

<sup>198</sup> O texto no original grego na versão do NESTLE-ALAND usa a expressão *agapetón*, que poderia ser traduzido como muito amado ou *amadíssimo* ao invés de caríssimo.

- *Onésimo, Paulo e Filêmon* - inútil-útil [...] a ti e a mim (v. 11); conservá-lo comigo [...] em teu lugar (v. 13); nada [...] sem teu consentimento (v. 14); irmão amado [...] especialmente de mim e, com maior razão de ti, quer na carne quer no Senhor (v. 16).

Percebemos ainda que sentimentos de ternura e afeto estão à flor da pele: amado (v. 2), ciente do teu amor (v. 5) comunhão (v. 6), alegria e conforto em teu amor (v. 7), solicitar em nome do amor (v. 9), meu filho (v. 10), gerei (v. 10), meu próprio coração (v. 12), bondade (v. 14), irmão amadíssimo (v. 16), consolo (v. 20),

Sem perder o fascínio por este conjunto diverso de relações, queremos ainda explicitar alguns problemas e questionamentos que estas relações suscitam: a) O texto, em si, explicita as palavras e a atitude de Paulo (e Timóteo). Mas, que elementos nos permitiriam imaginar a reação suscitada pelas mesmas? b) Em que medida, estas palavras e relações evidenciam o modelo de masculinidade vigente na época? Qual a possibilidade de mudança ou ruptura que esse modelo comporta? Neste sentido, a linguagem “materna” e “de mulher”, assumida por Paulo, evidenciarão esta possibilidade de ruptura ou mudança? Não seria esta linguagem uma mera construção (ou um mero disfarce) que tende a manter as estruturas de sociais e de poder? c) Permite a proximidade entre Paulo, Filêmon (ou Arquipo) e Onésimo postular a existência de um triângulo amoroso? E mais, de que modo Ápia pode ser inserida neste conjunto?

O fato acima remete-nos para uma outra constatação que apresentamos na forma de questionamento: Por que razão Ápia, sendo a única mulher mencionada explicitamente, aparece apenas no início da carta (v. 2) desaparecendo por completo no restante dela?

O modo como as personagens são descritas permite-nos reparar que elas ocupam diferentes lugares, tanto no âmbito social, quanto no âmbito da comunidade: há senhor, escravo, prisioneiros, irmãos e irmã, companheiro de lutas e colaborador. Então perguntamos: Que relações estão sendo tecidas, conservadas ou rompidas?

Finalmente, reconhecemos que a linguagem utilizada é bastante ambígua, carregada de contradições/oposições, fala-se em pedir-ordenar (vv. 8-10 e 21); escravo-irmão (v.16); *por uma hora-para sempre* (v. 15); pagar-dever, entre outras.

## **2.5 – BREVES CONSIDERAÇÕES**

Ao longo deste capítulo procuramos fazer um exercício de apropriação do texto bíblico. Para isso, procuramos situar-nos no tempo e no espaço, olhando para o contexto histórico do mundo greco-romano bem como para algumas particularidades das comunidades paulinas. Apresentamos, ainda uma proposta de tradução, a partir da qual trabalhamos dois aspectos fundamentais: as palavras e os corpos.

Deixamos fora elementos que poderiam ser acrescentados, fundamentais em outras perspectivas de leitura. Fator este que faz parte da particularidade e da parcialidade de nossa pesquisa. Outrossim, os aspectos destacados foram olhados dentro da perspectiva central de nossa pesquisa.

Nesse processo formulamos alguns questionamentos. Não respondemos a todos eles, talvez isto nem seja possível. Contudo não se trata de perguntas que caem no vazio, sem encontrar interlocução. Ao contrário, elas começam abrir perspectivas para uma análise mais ampla da questão das masculinidades, aspecto que haveremos de desenvolver no decorrer do próximo capítulo.

## Loucos & Santos

Escolho meus amigos não pela pele ou outro arquétipo qualquer, mas pela pupila...

Tem que ter brilho questionador e tonalidade inquietante.

A mim não interessam os bons de Espírito nem os maus Hábitos.

Fico com aqueles que fazem de mim Louco & Santo!

Deles não quero resposta, quero meu avesso...

Que me tragam dúvidas e angústias e agüentem o que há de pior em mim...

Para isso... só sendo louco!

Quero os santos...

Para que não duvidem das diferenças e peçam perdão pelas injustiças.

Escolho meus amigos pela alma lavada e pela cara exposta.

Não quero só o ombro e o colo, quero também sua maior alegria.

Amigo que não sabe rir junto

Não sabe sofrer junto.

Meus amigos são todos assim,

Metade bobeira

Metade seriedade.

Não quero risos previsíveis,

Nem choros piedosos.

Quero amigos sérios

Daqueles que fazem da realidade sua fonte de aprendizagem,

Mas lutam para que a fantasia não desapareça.

Não quero amigos adultos,

Nem chatos.

Quero os metade infância e outra metade velhice.

Crianças, para que não esqueçam o valor do vento no rosto,  
e velhos, para que não tenham pressa.

Tenho amigos para saber quem eu sou...

Pois os vendo... loucos & santos,

Bobos e sérios, crianças e velhos

nunca me esquecerei que “normalidade”

é uma ilusão imbecil e estéril.

(Por Oscar Wilde)

### III – INDO ALÉM DOS LIMITES

A capacidade de superar os limites estabelecidos, ou impostos, não constitui de modo algum uma tarefa fácil, bem o sabemos. Ela comporta consigo algumas exigências. Em termos pessoais, antes mesmo de romper os limites que nos vem de fora, parece-nos necessário despir-nos das próprias amarras que impusemos ao nosso corpo no momento em que assumimos o discurso e a prática daqueles que nos oprimem. Em termos de uma análise histórica, torna-se necessário romper com o modo como fomos ensinados a ler e interpretar os acontecimentos.

Tomando por base os questionamentos suscitados ao longo do capítulo anterior procuramos analisar o modo como as relações interpessoais eram estabelecidas dentro da sociedade greco-romana; sociedade que, como já fora assinalado, encontrava-se constituída e organizada a partir da imagem do homem, ha muito tempo considerado *medida de todas as coisas*.

Focalizamos de maneira mais contundente o aspecto central de nossa pesquisa, a saber: a questão das masculinidades. Não se trata, aqui, de apresentar uma definição específica daquilo que significava ser homem no mundo romano. Ao contrário disso, procuramos evidenciar:

- i. como, no contexto do império romano, as relações interpessoais vão sendo tecidas, construídas e vividas;

- ii. quais os discursos que alicerçam as práticas de masculinidade nesse contexto;
- iii. em que medida é possível superar os padrões estabelecidos, o que talvez permitisse postular que na Carta de Filêmon, Ápia e Arquipo encontramos uma relação amorosa entre três homens.

Não se trata aqui de momentos estanques ou totalmente autônomos, mas de processos que se inter-relacionam e completam mutuamente. Processos que haverão de ir abrindo caminhos também para a compreensão das masculinidades hoje.

### 3.1 – MASCULINIDADES E RELAÇÕES DE PODER

Diversas análises a respeito da definição de masculinidades tem afirmado, freqüentemente, que o aspecto biológico e/ou físico desempenava um papel fundamental neste processo, mostrando neste sentido a importância que o corpo joga na definição dos papéis de gênero e da identidade sexual das pessoas. Exemplo disso é a afirmação de Gardner, quem sustenta que *a classificação básica como homem e mulher foi biológica, mas isto produziu uma vasta distinção entre papéis de gênero dos dois.*<sup>199</sup>

Contudo, percebemos no momento presente o surgimento de uma nova perspectiva, a qual começa a ganhar força e evidencia a relação direta entre masculinidades e relações de poder. Conforme Williams, *[a] conceitualização romana de masculinidade como sendo incorporada em contenção e controle, sobre outros e sobre si mesmo, informa dois conceitos básicos da masculinidade romana: virtus e imperium.*<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> *The basic classification as men or women was biological, but it produced a sharp distinction between the gender roles of the two.* Jane F. GARDNER, **Sexing a Roman: imperfect men in Roman law**, p. 136.

<sup>200</sup> *The Roman conceptualization of masculinity as being embodied in restraint and control, over others and oneself, informs two concepts basic of Roman masculinity: virtus and imperium.* Craig WILLIAMS, **Roman homosexuality**, p. 132.

Explica Williams que o conceito *virtus*, entendido como *virtude/valor*, foi usado numa diversidade de tratados morais para designar aqueles aspectos admiráveis num homem e ao conceito de efeminado, o qual era visto como um homem decadente. Além disto, conforme alguns poetas, ele se aplicava melhor aos homens do que às mulheres. Por sua vez, associado ao conceito de *imperium* designava o papel de domínio de:

- a) magistrados romanos sobre a população;
- b) generais sobre suas tropas;
- c) povo romano sobre todos os assuntos;
- d) do homem romano sobre mulheres e escravos.<sup>201</sup>

Vale lembrar neste sentido que cabe a Cícero a associação da *razão* com *masculinidade* e *domínio* enquanto que *emoção* é associada com *efeminação* e *suavidade*, como o mostra a seguinte passagem:

*Com efeito, a alma é dividida em duas partes, onde uma é participante da razão, e onde a outra é desprovida. Com efeito, aquilo que prescrevemos, como obedecer a nós mesmos, prescrevemos, como a razão dirige a temeridade. Existe na alma de todos, por natureza, qualquer coisa de negligência, de baixo, humilde, de qualquer sorte que sem dor ou tristeza, se nada de outro não existe, nada será mais feio que o ser humano. Mas se encontra sua disposição dona e rainha de tudo, a razão, que diante faz um esforço para ela mesma e progride bem longe, vindo a virtude tornar-se perfeita. Que aquilo que comanda a esta parte da alma que deve obedecer, e devendo ser visto pelo homem naquilo que me concerne, a virtude é para ser praticada. Mas como perguntarás tu? Como um mestre comanda a seu escravo ou como um general ao seu soldado ou como um pai aos seus filhos, assim a parte da alma que eu disse ser leve se comporta mais torpemente se ela se apropria da parte feminina das lamentações e das lágrimas, que ela seja atacada e entravada sob a guarda dos amigos e dos próximos. Com efeito, nos vimos sustentando submeter a baixa das gentes que não rendera nenhum chamado à razão.*<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> Cf. idem, p. 132-133.

<sup>202</sup> *est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis particeps, alter expers, cum igitur praecipitur, ut nobismet ipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coercescet temeritatem. Est in animus omnis fere natura molle quidam, demissum, humile, enervatum quodam modo et languidum, si nihil esse homine deformius, sed praesto est domina omnium et regia ratio, quae conixa per se et progressa longius fit perfecta virtus haec ut imperet illi parti animi, quae oboedire debet, id videndum est viro. 'quonam modo?' Inquires. Vel ut dominus servo vel ut imperator militia vel ut parens filio. Si sturpissime se illa pars animi geret, quam dixi esse mollem, si se lamentis muliebriter lacrimisque*



Como se observa, há uma masculinização implícita da razão, que passa a ser colocada em oposição. Bem sabemos quais foram as conseqüências de uma tal divisão e como isso tem influenciado de maneira profundamente negativa nas relações sociais e especialmente no modo como as mulheres são vistas.

Na mesma linha do que temos refletido até o momento, assim exprime-se Larson:

*Recentes investigações a respeito da percepção de gênero no mundo greco-romano têm mostrado que a masculinidade foi vista como um atributo somente parcial com relação a uma [visão] anatômica do sexo. Enquanto seios e útero asseguravam que seu possuidor fosse visto como essencialmente feminino, o mesmo não foi verdade para anatomia masculina. Porque, ao contrário, a masculinidade foi identificada com a dominação social e política, ela não foi assumpção que todos os homens devesses ser masculinos.<sup>203</sup>*

Um dos aspectos centrais da afirmação de Larson consiste em que, por vez primeira, se afirma que não era assumpção dentro da sociedade romana que todos os homens devesses ser masculinos. Encontramo-nos, portanto, diante de uma posição diametralmente oposta aos conceitos atuais de masculinidades, os quais comportam a exigência de que todos os homens sejam masculinos. Neste sentido, pesa, nos dias atuais, o imperativo: *seja homem!*

Alem disso,

*...é importante lembrar que no mundo antigo, não todos os homens possuíam a mesma categoria de corpo. O corpo de um imperador romano, com seu potencial de divindade, é diferente do corpo do cidadão homem, ou do escravo homem, e um escravo pode adquirir o corpo de um cidadão ou de um imperador com sua mudança social.<sup>204</sup>*

---

*debet, vinciat et constringatur amicorum ropinquorumque custodiis; saepe enim videmus fractos pudore, qui ratione nulla vincerentur, Tullius CICERO, Tusculanes, II. 47-48.*

<sup>203</sup> *Recent investigations into perceptions of gender in to Greco-Romanworld have shown that masculinity was viewed as an attribute only partially related to an individual's anatomical sex. Whereas brest and womb ensuered that their possessor would be viewed essentially feminine, the same was not true for anatomical mles. Because masculinity was all but identified with social and political dominance, there was no assumption that all males must be masculine. Jennifer LARSON, **Paul's Masculinity**, p. 86.*

<sup>204</sup> *its important to remember that in the ancient world, not all men possessed the same category of body. The body of a Roman emperor, with its potential for divinity, is different from that of a citizen*

Agora bem, se não existia a necessidade de todos os homens serem masculinos poderíamos pensar que no ambiente greco-romano a vivência de diversas masculinidades fosse uma questão relativamente tranqüila. Porém, a partir do momento em que masculinidade e poder passam a estar associadas é possível perceber uma realidade totalmente diferente.

Neste sentido, assinala Larson, é possível estabelecer três elementos que caracterizam a noção de masculinidade dentro do ambiente greco-romano:

i. *A masculinidade sempre foi vista como matéria de percepção, requerendo constante prática e vigilância, mesmo que representada como inata.*<sup>205</sup>

Em outras palavras, encontramos-nos diante de uma dicotomia entre os discursos e práticas sobre masculinidades. No nível do discurso, tanto os papéis masculinos quanto os femininos vêm definidos a partir de um argumento *ab natura*, porque a natureza assim o determinou.<sup>206</sup> No entanto, no nível da prática existe a necessidade permanente de se manter uma determinada postura.

ii. Considerando que ser homem é, acima de tudo, possuir o poder de controle sobre as demais pessoas, era condição essencial que este *poder nunca fosse cedido* a outros homens, muito menos a escravos (considerados como possuidores de uma masculinidade ímpar ou como não homens) ou mulheres<sup>207</sup>;

iii. Além das formas corriqueiras de dominação, por nós conhecidas, devemos acrescentar que a *dominação sexual*, mediante a penetração, foi um dos símbolos que melhor representava o poder dos homens da elite sobre os grupos a eles submissos.<sup>208</sup>

*male, or a male slave; and a slave can acquire the body of a citizen or an emperor as his status changes.* Dominic MONSERRAT, **Experiencing the male body in Roman Egypt**, p.153

<sup>205</sup> Cf. Jennifer LARSON, **Paul's Masculinity**, p.86-87.

<sup>206</sup> Esta idéia não é própria do período da dominação romana. Já em séculos anteriores encontramos tal posição sendo utilizada como forma de justificar a organização do estado ateniense. A este respeito pode resultar oportuna a leitura do Livro I de *A Política*, de Aristóteles.

<sup>207</sup> Cf. Jennifer LARSON, **Paul's Masculinity**. p. 91.

<sup>208</sup> Idem, p. 93.

Conforme fora observado, a conceituação de masculino e feminino, no ambiente greco-romano, apresenta-se de maneira dicotômica. O papel atribuído às características anatômicas em ambos os casos é, a princípio, diferente. Isto leva-nos, a perguntar: constitui esta diferença um fato real, ou será ela um simples disfarce da estrutura de poder e opressão vigente naquele período?

Sustentar que o poder, ou a capacidade de dominar outras pessoas, é aquilo que determina o *ser homem* equivale a afirmar, por oposição, que a negação ou ausência desse poder é o que determina o *ser mulher*. Mas não apenas isto; a negação ou ausência desse poder determina, ainda, outras masculinidades, as quais passam a ser categorizadas como inferiores ou prejudicadas, como era o caso dos escravos.<sup>209</sup>

Por sua vez, se analisamos esta questão desde outra perspectiva podemos formular o seguinte questionamento: se de fato, masculinidade é definida em termos de poder, por que razão é que se insiste, constantemente, em evidenciar os atributos físicos característicos desta?<sup>210</sup>

A razão desta insistência decorre do fato que:

*Pode haver poucas dúvidas de que na antiguidade, o corpo masculino fornece uma importante dimensão simbólica dos discursos sobre poder, identidade e posição social (ver Gardner, neste volume). O corpo masculino foi a superfície sobre a qual as relações de poder foram traçadas, e o qual poderia ser explorado como um fórum para exposição desta dynamis.<sup>211</sup>*

Por sua vez, observando o modo como as estruturas de poder e dominação se consolidam num determinado grupo, ou sociedade, percebemos que *masculino* e *feminino* vem definidos, primeiramente, em nível da prática. Ou seja: há,

<sup>209</sup> Idem, p. 86.

<sup>210</sup> Cf. Jennifer LARSON, **Paul's Masculinity**, p. 88.

<sup>211</sup> *There can be little doubt that in Antiquity, the male body provided an important symbolic gauge of discourses about power, identity and social position (see Gardner, this volume). The male body was a surface upon which power relations were mapped, and which could be exploited as a forum for the display of these dynamis.* Dominic MONSERRAT, **Experiencing the male body in Roman Egypt**, p.153.

concretamente, diversas situações de dominação nas quais o poder de alguns homens é afirmado por oposição ao poder de não homens.<sup>212</sup>

Tais práticas de dominação, por sua vez, geram discursos que tem por objetivo contrafazer toda a estrutura de dominação imposta e reforçar tais práticas. Afinal, como sustenta Bourdieu:

*É, com efeito, através dos corpos socializados, isto é dos habitus, e das práticas rituais parcialmente retiradas do tempo pela estereotipagem e pela repetição indefinida, que o passado se perpetua na longa duração da mitologia coletiva, relativamente libertada das intermitências da memória dos indivíduos.*<sup>213</sup>

Assim, podemos afirmar que:

- a) As relações de poder não ocorrem num âmbito abstrato, nem permanecem num campo meramente teórico, mas elas dizem respeito às relações que ocorrem com pessoas específicas, em seu dia a dia;
- b) Ora, o espaço onde tais relações se refletem é necessariamente o corpo humano, condicionando modo de andar, falar, movimentar-se e relacionar-se das pessoas;
- c) Trata-se, ainda, de relações que não abrangem apenas indivíduos isolados, mas camadas inteiras da sociedade, para o qual suspeitamos são criados diferentes mecanismos de submissão e obediência.

Mas, qual é ou quais são esses mecanismos tão fortes, capazes de submeter grandes camadas da população a regimes de exclusão e discriminação? Como fora observado no capítulo II, o poder político-militar encontra-se nas mãos do império romano. Dentre as formas utilizadas para se dominar o povo podemos destacar a alta tributação que era cobrada dos povos dominados e das camadas mais pobres da população, bem como a presença militar ostensiva.

---

<sup>212</sup> Entenda-se aqui: Mulheres, crianças, escravos, trabalhadores manuais, efeminados e pessoas que exercem ou mantêm relações de caráter homo-erótico.

<sup>213</sup> Pierre BOURDIEU, **A dominação masculina**, p. 135.

Porém, há ainda um mecanismo muito mais sutil de dominação, que é aquilo que Bourdieu denomina como *habitus*. O termo *habitus*, originário do latim, significa condição (do corpo) caráter, qualidade: estilo de vestir, traje, disposição, estado de sentir; habito.<sup>214</sup> Conforme se observa, na visão de Bourdieu, o *habitus* diz respeito a uma aquisição social, consiste na in-corporação de disposições e pré-disposições.

Neste processo, argumentos *ab natura* ou de caráter religiosos tem uma importância fundamental, pois eles asseguram a manutenção do *status quo*. E não apenas isso,

*É o acordo entre a conformação do ser e as formas do conhecer, entre as expectativas interiores e o curso exterior do mundo, que fundamenta a experiência dóxica. Excluindo todo questionamento herético, esta experiência é a forma mais absoluta de reconhecimento da legitimidade: ela apreende o mundo social e suas divisões arbitrárias, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes e inelutáveis.*<sup>215</sup>

A partir do momento em que uma pessoa (ou conjunto de pessoas), submetida a um regime de opressão, assume para si a própria exclusão, ela(s) se torna(m) incapaz(es) de questioná-lo. Passa-se assim, a reproduzir de maneira irrefletida toda a estrutura de exclusão que tanto se abomina.

### **3.2 – EVIDENCIANDO MASCULINIDADES NO MUNDO GRECO-ROMANO**

Considerando que não haveremos de definir ou apresentar um conceito específico de masculinidade, questão que no pareceu mais oportuna, passamos a descrever as possíveis masculinidades existentes no mundo greco-romano, evidenciando deste modo como estas relações se pautavam, mas também para o modo como elas se traduzem nos corpos.

Além disso, colocar lado-a-lado cada uma destas masculinidades leva-nos a perceber que, no decorrer da história e graças as estruturas de poder, uma

---

<sup>214</sup> Cf. Dennis SHIRLEY, “A Critical Review and Appropriation of Pierre Bourdieu’s Analysis of Social and Cultural Reproduction”. p. 96.

<sup>215</sup> Pierre BOURDIEU, *A dominação masculina*. p. 137.

determinada masculinidade foi tornando-se hegemônica, excluindo e invisibilizando todas as demais, que passaram a ser vista como *masculinidades subalternas*.

### **a) Paterfamilias**

Embora tenhamos feito referência a figura do *paterfamilias* ao longo do capítulo anterior, parece-nos oportuno analisar com maior atenção esta imagem. Para isto, lembramos que a estrutura do sociedade greco-romana encontrava-se dividida em dois grandes âmbitos: público e privado. De fato, esta estrutura havia se consolidado desde a época do florescimento da democracia grega. Naquele período, Aristóteles apresentara sua teoria sobre o estado, tomando por base a estrutura familiar.<sup>216</sup>

Outrossim, Ulpiano deixa transparecer que o termo *paterfamilias* encontra-se diretamente associado ao comando da casa, como o mostra a seguinte passagem:

*Nós chamamos a pessoa que tem a chefia numa casa um pai de família e ele é corretamente chamado por este nome, mesmo que não tenha nenhum filho; porque estamos referindo-nos a ele não somente como uma pessoa, mas pelo seu status legal; de fato, nós chamamos mesmo um menor de paterfamilias (Ulpiano, Dig. 50.16.195.2).<sup>217</sup>*

A passagem acima permite-nos perceber, ainda, que:

- i) *paterfamilias* representa um gênero específico, uma vez que somente indivíduos do sexo masculino podiam ter *potestas*;<sup>218</sup>
- ii) o termo *paterfamilias* designa um status legal, que concedia *potestas* de maneira ampla e irrestrita sobre outras pessoas livres

---

<sup>216</sup> No Livro I, de **A Política**, Aristóteles vai estabelecer a a relação entre a família e o estado, apresentando a organização desta última dentro de um esquema hierárquico, onde a figura do homem adquire um papel preponderante, enquanto que mulher, crianças, animais e escravos permanecem submetidos à autoridade “masculina”.

<sup>217</sup> *We call the person who has mastery in a house the father of família, and he is correctly called by this name, even though he has no son; for we are referring not only to him as a person, but to his legal status; in fact, we call even a minor a paterfamilias (Ulpiano, Dig. 50.16.195.2).* Jane F. GARDNER, **Sexing a Roman: Imperfect man in roman law**, p. 141.

<sup>218</sup> Cf. idem, p. 136. A exclusão das mulheres da possibilidade de assumir o papel de *paterfamilias* e, portanto, ter *potestas* assentava-se na concepção ideológica de que elas eram mental e psicologicamente inferiores. Argumento este que posteriormente será usado pelo cristianismo para excluir e condenar práticas homoeróticas.

dentro do âmbito da casa bem como para transações com outros cabeças de família.<sup>219</sup>

A fim de entendermos melhor o conceito de paterfamilias, torna-se necessário explicitar dois conceitos, provenientes do latim e que normalmente são traduzidos por “homem”. No latim, os termos para designar homem são *vir* e *homo*. A diferença entre ambos é que o primeiro aplicava-se basicamente a aristocracia enquanto que o outro se usava de modo mais genérico ou num contexto de hostilidade.

Neste sentido,

*vir é a raiz do pronome abstrato ‘virtus’, um termo muito trabalhado no literatura Augusta, o qual antigos historiadores e estudiosos do latim se esforçam por traduzir, usando palavras tais como ‘virtude’ ou ‘masculinidade’. O ‘vir’ é um status muito mais elevado que homo e é o vir com o qual nós poderíamos identificar o homem ideal.*<sup>220</sup>

Dentro desta concepção, *vir* relaciona-se de maneira direta com potestas, de modo que ser homem é ser independente do poder de outros, o que em termos econômicos se traduz por autonomia. Quem retêm este poder, no âmbito do núcleo familiar é o *pater*.<sup>221</sup>

### **b) O corpo dos homens livres**

Considerando, ainda, a distinção entre público e privado, queremos focalizar a nossa atenção no âmbito da vida pública, onde o poder encontra-se nas mãos dos chamados *homens livres*. E aqui precisamos fazer uma pequena observação que pode ser significativa: originalmente, nem todos os homens livres eram cidadãos, mas somente alguns deles. Com o decorrer do tempo, e provavelmente como uma

---

<sup>219</sup> Cf. idem.

<sup>220</sup> *Vir is the root of the abstract noun ‘virtus’, a term overworked in Augustan literature, wich ancien historians and Latinist struggle to translate, using words such as ‘virtue’ or ‘mainliness’. The vir is of higher status than the homo and it is the vir with whom we should identify the ideal man.* Richard ALSTON, **Arms and the man**, p. 206.

<sup>221</sup> Cf. idem, p. 206-207.

forma de garantir o poder, a cidadania romana foi tornando-se extensiva a todos os homens livre.<sup>222</sup>

Este fato, aparentemente secundário, ganha relevância quando conjugado com as relações de poder. Neste sentido, parece ficar claro que o poder que as classes dominantes e oligárquicas possuíam era muito superior ao poder que eventualmente tinha um pequeno artesão. Ou seja, não é o fato de ser um homem livre o que determinará significativamente quem exercerá o domínio na sociedade. Ao contrário disso, torna-se necessário olhar para outros elementos como poder econômico, político.

Assim, por exemplo, Monserrat, sustenta que:

*Os corpos de homens livres recebem um tratamento muito diferente nos documentos em papiro. O único [gênero de] homem cujos corpos são assunto das descrições é aqueles que foram sujeitadas à violência. O contexto é geralmente um relatório escrito pelo médico público (dēmosios iatros) requisitado por um oficial civil para examinar os ferimentos de alguém que foi batido acima [do limite] e registrado uma queixa oficial contra o atacante.*<sup>223</sup>

A importância deste fato era que, o corpo batido do homem livre, bem como a incapacidade de se defender perante os agressores era algo que degradava, considerando que o corpo ferido era visto como que desprovido de masculinidade, considerando que neste contexto ela era definida em termos de *atividade* e *passividade*.<sup>224</sup>

### c) Escravos: homens e mulheres

Em oposição à figura do paterfamilias e dos homens livres precisamos considerar a situação das pessoas escravas, sejam elas homens ou mulheres.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> A respeito da diferença entre cidadãos e homens livres fizemos referência ao longo do capítulo anterior, razão pela qual não citamos aqui nenhuma bibliografia, nem apresentamos maiores justificativas a respeito da mesma.

<sup>223</sup> *The bodies of free men receive a very different treatment in the documentary papyri. The only men whose bodies are the subject of descriptions are those who have been subject to violence. The context is usually a report written by the public physician (dēmosios iatros) ordered by a civic official to examine the injuries of somebody who has been beaten up and has logged an official complaint against the attacker.* Dominic MONSERRAT. **Experiencing the male body in Roman Egypt**, p.159.

<sup>224</sup> Cf. idem, p. 160.

<sup>225</sup> Usamos os termos 'homens' e 'mulheres' para designar o sexo biológico das pessoas, embora somos cientes de que tal designação não é a mais apropriada, considerando que tanto o ser homem



Assim, começamos por frisar que , na sociedade romana, os desejos dos homens, enquanto grupo social, dirigia-se indistintamente ao corpo das mulheres como ao dos homens, não havendo outras restrições que aquelas assinaladas ao longo do item anterior.<sup>226</sup>

Considerando, pois, estes limites que a lei impunha sobre as pessoas livres, devemos assinalar que pelo fato dos escravos serem vistos como propriedade pura e simples, nem a lei, nem os costumes morais tinham qualquer coisa a dizer sobre o modo como um homem livre utilizava a sua propriedade.<sup>227</sup> Com isto, fica mais uma vez evidenciado que o poder dos senhores sobre seus escravos era ilimitado.

*Outrossim, um resultado da tendência grega e romana em ver os homens livres e os escravos como grupos distintos e de status exclusivos foi que os castigos prescritos pela lei para os escravos foi em grau diferente do que aquele para os homens livres.*<sup>228</sup>

#### **d) Homoerotismo**

Uma abordagem das masculinidades que queira dizer-se séria deve, necessariamente, incluir a temática do homoerotismo<sup>229</sup>. Em termos da sociedade greco-romana esta necessidade fundamenta-se na constatação de que, ao contrário do que poderíamos imaginar, o homoerotismo não era proibido perante a lei romana.

Conforme Veyne: *como em mais de uma sociedade mediterrânea de nossos dias, Roma nunca se opôs ao amor das mulheres aos moços : ela opôs a atividade à*

quanto o ser mulher não vem determinado biologicamente, mas a partir das diferentes construções culturais que são feitas por sobre o sexo biológico das pessoas. Outrossim, falamos em pessoas escravas, o qual também é problemático neste contexto, se considerarmos que escravos e escravas eram, em boa medida, consideradas coisas e não pessoas. Isto implica na necessidade de encontrarmos novos conceitos, dos quais não dispomos no presente momento.

<sup>226</sup> Cf. idem, p 30.

<sup>227</sup> Idem.

<sup>228</sup> A result of the Greek and Roman tendency to see free men and slaves as distinct and exclusive status groups was that punishments prescribed by law for slaves were of a different degree of severity to those for free men. Thomas WIEDEMANN, **Greek and Roman Slavery**, p. 167.

<sup>229</sup> Consideramos mais apropriado o uso do termo homoerotismo, para representar as relações entre pessoas de um mesmo sexo, na medida em que o termo *homossexualidade* não existia no período do império romano. De fato, o termo homossexualidade tem sua origem num período mais recente, no século XIX, quando por vez primeira é usado num panfleto que se opunha a lei prusiana de anti-sodomia. Assim, usaremos o termo *homossexualidade* unicamente nos casos de citações textuais de autores.

*passividade; ser ativo é ser um varão, qualquer que seja o sexo do companheiro passivo.*<sup>230</sup>

Considerando que a sociedade greco-romana era, acima de tudo, do tipo patriarcal, o que o texto de Veyne vem evidenciar com clareza é que, não obstante esta estrutura, havia espaços para a diversidade, ainda que dentro de determinados limites. O que podemos e devemos questionar é precisamente a imposição destes limites bem como a legitimidade de quem os impunha.

Em se tratando de diversidade ou tolerância, talvez este seja um termo mais apropriado para descrever o modo como o homoerotismo era concebido no contexto da dominação romana, gostaríamos de salientar que:

*A primeira penalidade corporal para um ato relacionado à homossexualidade foi imposta em 390 por forçar ou vender varões na prostituição. A pena de morte prescrita neste estatuto pode ser um indicativo do horror com o qual o imperador Theodósio (nascido na Espanha) olhou esta prática, mas esta promulgação como lei não demonstra qualquer coisa sobre a atitude da população.*<sup>231</sup>

Acrescente-se, ainda, que o Decreto de Theodósio não é foi elaborado para responder especificamente às questões relacionadas com o homoerotismo, mas ele também condenava à morte a quem realizasse sacrifício às deidades pagãs.<sup>232</sup>

Considerando ainda o aspecto da legalidade das relações homoeróticas devemos afirmar que, embora seja verdade que no mundo romano era permitido ao homem – entenda-se aqui livre - manter relações sexuais com outras pessoas, que não a esposa, mesmo que estas pessoas sejam homens; havia no entanto algumas questões a serem salvaguardadas.

---

<sup>230</sup> *like more than one Mediterranean society even today, Rome never opposed the love women of boys. It opposed activity to passivity: to be active is to be a male, whatever the sex of the passive partner* VEYNE apud Craig WILLIAMS, **Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity**, p. 16. Considerando que os termos passivo e ativo usados pelo autor não seriam os mais adequados a serem empregados nos dias atuais, podemos dizer que aquilo ao que o autor quer se referir pelo conceito de ativo é o indivíduo que assume a atitude de penetração, enquanto quem é penetrado era considerado passivo.

<sup>231</sup> *The first corporal penalty for an act related to homosexuality was imposed in 390 for forcing or selling males into prostitution. The death penalty prescribed in this statute may be an indication of the horror with which the emperor Theodosian (born in Spain) regarded the practice, but its promulgation as law does not demonstrate anything about the attitude of the populace.* John BOSWELL. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**, p. 124.

<sup>232</sup> Cf. idem.

Dentro do âmbito da lei romana, as normas que regiam a conduta sexual do homem – entenda-se aqui: livre – diziam respeito unicamente ao âmbito público e eram fundamentalmente duas:

- a) O homem livre devia assumir uma posição priapica – do deus Priapus,<sup>233</sup>  
A isto, devemos ainda acrescentar que: *igual a essa divindade fálica, o homem romano foi idealmente preparado, disposto, e capaz de expressar sua dominação sobre os outros, homens e mulheres, através da penetração sexual.*<sup>234</sup>
- b) Sob o homem livre pesava a interdição dos atos sexuais com outros homens e mulheres livres, não prescrevendo-se nada com relação a escravos, homens e mulheres não romanas, ou prostitutas.<sup>235</sup>

Ora, a violação da primeira regra implicava num dano à identidade moral, enquanto que no caso de violação da segunda regra as sanções implicadas eram não apenas do tipo moral, mas também legais.<sup>236</sup> Cabe observar, no entanto, que nunca houve uma vigilância tão rígida a respeito destas questões, o que permitiu que em diversas oportunidades fossem cometidas transgressões a estas regras.

Os itens anteriores, permitiram antever uma outra característica fundamental: mais do que uma influência dos costumes gregos e do chamado “amor grego”, aquilo que deu origem ao homoerotismo entre os romanos parece ter sido a devoção ao deus Priapus, representado com um enorme pênis simbolizando a sua potência sexual em relação a homens, mulheres e jovens indiscriminadamente.<sup>237</sup> Sendo assim, a eventual influência que a cultura grega possa ter tido contribuiu unicamente na consolidação de um comportamento pré-existente entre os romanos.<sup>238</sup>

A pergunta que mais uma vez fazemos é: como isto era vivido ou compreendido no seio das comunidades cristãs, especialmente das comunidades paulinas? Ora, quando olhamos para diferentes textos paulinos encontramos, em

---

<sup>233</sup> Cf. Williams, Craig A. Op. Cit., p. 17-18.

<sup>234</sup> Like this phallic deity, a Roman man was ideally ready, willing, and able to express his domination over other, male or female, by means of sexual penetration. In: Craig A. WILLIAMS, **Roman Homosexuality**, p. 18.

<sup>235</sup> Cf. idem, p. 18-19.

<sup>236</sup> Idem, p. 19.

<sup>237</sup> Cf. idem.

<sup>238</sup> Craig A. WILLIAMS, **Roman Homosexuality**, p. 15-16;20.

certa medida, uma posição adversa. Assim, por exemplo, em Romanos 1:26-27 fala-se de um comportamento contra a natureza (para *physis*). Como entender, pois, esta passagem? Lançamos a continuação um esboço de resposta, que não procura esgotar a questão nem se coloca acima de outras respostas.

A expressão *contra a natureza* é uma expressão fundamental e ao mesmo tempo familiar dentro do ambiente grego tanto quanto do ambiente judaico. Contudo, devemos perceber que o conceito de natureza utilizado naquele período em muito se diferencia do conceito de natureza que carregamos nos dias atuais. Neste sentido, afirma-se que?

*Na antiguidade, physis, expressa uma regra cultural fundamental ou convencional, apropriada, ou um caráter ou aspecto inato, ou o ser verdadeiro de uma pessoa ou de uma coisa mais do que “natureza” no sentido genético-biológico, como um leitor moderno perceberia.*<sup>239</sup>

Deste modo, somos levados a pensar que a posição de Paulo refletida neste texto refira-se mais bem a uma crítica àquela atitude de ruptura dos papéis estabelecidos do que uma posição contra o homoerotismo como tal. Reconhecemos, entretanto, que a posição dele é um tanto problemática, pois no costume greco-romano este tipo de relação era permitido. Permanece em aberto a questão: a quem então Paulo estaria fazendo referência?

### **e) O pensamento filosófico em torno das masculinidades**

Em última instância, gostaríamos de destacar alguns aspectos do pensamento filosófico em torno das masculinidades, considerando que: a) a educação das crianças, de um considerável número de famílias, dependia de filósofos; b) trata-se de pessoas públicas, portanto, formadoras de opinião; c) sendo pessoas públicas, tornam-se também modelos e passam a ser imitados nos seus gestos e comportamentos por uma parte considerável da população.

Conforme os retóricos, cuja característica principal era a eloquência do discurso, um estudante precisava aprender 5 questões fundamentais:

- a) como *descobrir seus argumentos e instâncias argumentativas*;

---

<sup>239</sup> In antiquity, *physis* expresses a fundamental cultural rule or a conventional, proper, or inborn character or appearance, or the true being of a person or a thing rather than “nature” in a genetic-biological sense, as a modern reader would perceive. Martin NISSINEN, **Homoerotism in the biblical world**, p. 105.

- b) *organizar a fala/discurso;*
- c) *determinar a expressão verbal apropriada para os seus argumentos;*
- d) *memorizar e saber usar o seu discurso no momento apropriado*
- e) *considerar a performance física de suas orações.*<sup>240</sup>

As questões assinaladas repercutiam diretamente no aspecto físico da pessoa, no caso dos homens. Percebe-se, deste modo, que o alcance das construções sociais pode ir além dos limites que imaginamos. Assim aspectos que freqüentemente consideramos *físicos* revelam-se como *construções sociais* como é o caso da tonalidade da voz.

Assim, aos poucos vai criando-se uma simbiose entre as palavras e o corpo, de maneira que Sêneca chega a afirmar: *Não sou inconsciente do grau da minha empresa, quando tentei expressar os movimentos do corpo nas palavras e imitar a voz na escrita.*<sup>241</sup>

Por detrás de todo este esforço está a clara tentativa de se ter um orador perfeito, tanto no caráter, quanto na formação.<sup>242</sup> Mas não apenas isto, o que realmente se procura é o homem perfeito, não apenas na fala, mas no movimento do corpo, na aparência física, no auto-controle e assim por diante.

Por sua vez, Cícero é mais explicito ainda, mostrando não apenas a relação entre o ato de fala e o movimento do corpo, mas vinculando isto, diretamente, com o que ele denomina uma *atitude masculina*: Um outro exemplo, desta relação entre o ato de fala e o corpo nós o encontramos na seguinte passagem de Cícero:

*Ele manterá uma postura ereta e elevada, mas com pequenos passos, e nunca por uma distância longa. Como que lançando-se à frente, mantê-lo-á sob controle e usá-lo-á raramente. Não deve haver nenhum traço efeminado no pescoço (mollitia cervicum), nenhum estalar de dedos, ou marcando o ritmo. De preferência, controlar-se-á (se ipse moderans) pela pose de todo o seu torso, e pela atitude masculina do seu corpo (virili laterum flexione).*<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Cf. Erik GUNDERSON. **Staging Masculinity**, p. 29. Interessante perceber junto com isto que boa parte das características acima apresentadas estão muito arraigadas no momento presente. Assim, desde crianças o nosso modo de falar, de nos mover, começa a ser pautado/determinado por estes mesmos critérios ou por critérios muito semelhantes.

<sup>241</sup> SÊNeca apud Erik GUNDERSON, **Staging Masculinity**, p. 31.

<sup>242</sup> Cf. QUINTILIAN apud Erik GUNDERSON, **Staging Masculinity**, p. 33.

<sup>243</sup> He will maintain an erect and lofty carriage, but with little pacing, and never for a long distance. As for darting forward, he will keep it under control and use it seldom. There should have no effeminate bending of the neck (mollitia cervicum), no wagging of the fingers, remarking of the rhythm. Rater, he

Nesse contexto, qualquer erro no discurso podia ser fatal, porque o discurso encontrava-se diretamente ligada a uma performance de gênero, logo, dar-se-ia a possibilidade de ser considerado efeminado.<sup>244</sup> Em outras palavras, mais uma vez o “ser homem” vem definido não em si mesmo, mas por oposição ao “ser mulher”.

### 3.3 – PAULO, ONÉSIMO E FILÊMOM/ARQUIPO: UM TRIO AMOROSO?

Como acabamos de observar, o universo das relações no mundo greco-romano apresenta-nos as mais diferentes possibilidades de compreendermos as masculinidades. Isto nos leva a perguntar: de que modo Paulo, Onésimo e Filêmon/Arquipo se relacionam? Olhando para o corpo da carta percebemos que é o amor (ἀγάπη) aquilo que melhor designa a relação entre eles. Isto nos leva a perguntar: estaríamos diante de um trio amoroso? Se nossa resposta é afirmativa: em que sentido podemos afirmar isto? Caso nossa resposta seja negativa precisaremos, ainda, explicitar as razões que nos impediriam postular uma tal afirmação.

A resposta a estas questões nós as procuramos encontrar no confronto entre o que a carta nos diz em confronto com os modelos de masculinidade anteriormente descritos. Assim, lemos no versículo 1: Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Paulo prisioneiro de Cristo Jesus). Ao analisar esta expressão dizíamos que Paulo não está falando num sentido meramente figurado, mas que a mesma constitui uma leitura teológica construída a partir de um fato real: o seu aprisionamento.

Trata-se de uma situação forte ao extremo, da qual não pode evadir-se. Ele nem sequer consegue apresentar-se como apóstolo. Todas as vezes em que fala a respeito de si mesmo o faz referindo-se à prisão (cf. v. 1 e v. 9) e às algemas (cf. v.

---

will control himself (se ipsum moderans), by the pose of his whole torso, and by the manly attitude of his body (virily laternum flexionem). CICERO apud Jennifer LARSON, **Paul's Masculinity**, p. 88.

<sup>244</sup> Cf. Idem.

10 e 13). Situação que vem reforçada no versículo 23, quando fala de Epafras (cf. v. 23), ao qual ele chama de συναιχμάλωτός (companheiro de prisão).

Deste modo, a expressão δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (prisioneiro de Cristo Jesus) constituiria um indicativo de que Paulo estaria situado no seio das camadas mais baixas da sociedade.<sup>245</sup> De *per sí*, a passagem acima não nos permite chegar a tal conclusão, o qual exige que estabeleçamos alguns paralelismos. Assim, em Gálatas 6.17, encontramos a expressão: *pois as marcas de Jesus no corpo carregado*<sup>246</sup>; enquanto que 2 Cor 11.23-25 afirma:

*São servos de Cristo? Fora de mim falo, bem mais eu: em trabalhos, muito mais; em prisões, muito mais; em açoites, mais seriamente, na morte, muitas vezes. Pela mão dos judeus, cinco vezes quarenta menos um recebi; três vezes flagelado, uma vez lapidado, três vezes naufrago, uma noite e um dia no mar aberto*<sup>247</sup>

Como o afirma Glancy, aquilo que aparece em tais passagens são as *marcas de um corpo servil, insígnia de humilhação e submissão*<sup>248</sup> E não apenas isto, mas constituem as *cicatrices de um corpo do primeiro século representado pelas relações de poder, de status legal (nascido livre, liberta ou escravizado) de dominação e de submissão, de honra e de humilhação, e de gênero*.<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> Diante destas expressões somos levados a questionar a interpretação da exegese clássica, a qual nos apresenta, constantemente, a figura de Paulo como um homem livre, cidadão romano e com elevado nível de instrução; fruto da influência de grupos farisaicos e/ou filosóficos. Tais considerações, levam a que Paulo seja situado dentro da classe alta da sociedade greco-romana, senão na mais elevada delas. Cf. Ronald F. HOCK, **Paul's tentmaking and the problem of his social class**, p. 354-355. Esta atitude conduz, também, a que Paulo se torne um homem invisível; ao mesmo tempo, representa uma adequação de caráter fictício, em boa medida remarcada pelas narrativas do livro de Atos. Cf. David J. A. CLINES, **Paul, the invisible man**, p. 181-182.

<sup>246</sup> γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω **Bibleworks New Testament [NA 27]**.

<sup>247</sup> δῆλον ὅτι παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ· ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως, ἐν θανάτοις πολλάκις. Ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον, τρίς ἐρραβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθάσθην, τρίς ἐναυάγησα, νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα. **Biblework New Testament (NA 27)**.

<sup>248</sup> ... markings of a servile body, insígnia of humiliation and submission. Jennifer A. GLANCY, **Boasting of beatings (2 Corinthians 11:23-25)**, p. 99.

<sup>249</sup> The scars of first-century body instantiate relationships of power, of legal status (freeborn, freed and enslaved), of domination and submission, of honor and shame, and of gender. Jennifer A. GLANCY, **Boasting of Beatings (2 Corinthians 11:23-25)**, p. 101. Nesta mesma linha de reflexão posiciona-se Ronald F. HOCK em seu artigo **Paul's tentmaking and the problems of his social class**. A proposta deste autor é bastante interessante, no sentido em que ele convida-nos a olhar para Paulo a partir de uma outra perspectiva, a do trabalho.

A memória dos sofrimentos enfrentados, enquanto apóstolo, representa uma confissão pública da sua fragilidade.<sup>250</sup> E o que é mais importante: *Esta confissão pública não era pouca coisa no contexto mediterrâneo antigo. Novamente, era uma maneira de declarar-se um escravo. Pelo menos, seria como se tivesse ouvido uma tal declaração.*<sup>251</sup>

Colocar-se numa posição assim, declarar-se conscientemente escravo é sem sombra de dúvida um ato extremamente significativo, na medida em que isso representa ir contra os padrões de masculinidade vigentes, é colocar-se no lugar daqueles que não são pessoas, é se dizer um não homem.<sup>252</sup> Isto significa que ele compartilha com Onésimo a mesma sorte, ou melhor, a mesma condição social.

Quando afirmamos que ambos, Paulo e Onésimo, compartilham a mesma situação social não nos referimos apenas à falta de liberdade. Antes bem, referimo-nos aos sofrimentos que cada um deles experimentou no próprio corpo, na própria carne. Trata-se dos castigos, dos açoites recebidos sim; mas trata-se também do desprezo social, das palavras ásperas, dos gritos autoritários, das vozes e gritos silenciados.

No caso de Onésimo a situação é ainda mais grave, porque dele não conseguimos ouvir sua voz (falada); ele tampouco escreveu uma carta, nem sabemos ao certo se ele sabia escrever. Porém, por detrás desse aparente silêncio o seu corpo fala e grita, mediante as marcas da violência e discriminação. Afinal, bem sabemos que *todo corpo conta uma história; todo corpo conta histórias. Cada*

---

<sup>250</sup> Cf. Leif E. VAAGE, “**É preciso gloriar-se**” – **A palavra extasiada de Paulo... e de RIBLA**, p. 143.

<sup>251</sup> Leif E. VAAGE, “**É preciso gloriar-se**” – **A palavra extasiada de Paulo... e de RIBLA**, p. 143.

<sup>252</sup> Uma leitura dos conflitos de Paulo apresentados em 2 Coríntios 11, na perspectiva das masculinidades permite perceber exatamente isto, que os seus opositores o atacam levando em consideração sua aparência física e seu desenvolvimento como orador bem como o seu caráter pessoal, que revelaria inconsistência, vacilação, etc. A este respeito Cf. Jennifer LARSON, **Paul’s masculinity**, p. 87-94.



*corpo possui múltiplas histórias para contar, e as marcas de cada corpo podem ser lidas de múltiplas formas.*<sup>253</sup>

Contudo, não podemos ser tão ingênuos e acreditar que Paulo tenha sido uma pessoa que se opôs radicalmente ao sistema escravagista vigente no império romano. Sua atitude, inclusive, não nos surpreende, considerando que comunidades cristãs do primeiro século não conseguiram opor-se ao sistema escravagista romano de maneira contundente como o fizeram, por exemplo, os terapeutas e os essênios.<sup>254</sup> Agora, isto não significa que a posse de escravos por parte dos cristãos ou a presença de escravos cristãos na comunidade não tenha suscitado um número significativo de conflitos.<sup>255</sup>

Há quem sustente que o conceito de liberdade em Paulo não significava uma ruptura com as normas vigentes, e conseqüentemente com as pressões exteriores. Ao contrário disso, diz-se que a fé em Deus mudaria a sociedade sem necessariamente mudar o seu estatuto social.<sup>256</sup> Por sua vez, quando olhamos para alguns dos escritos de Paulo percebemos a seguinte situação: enquanto que em Efésios 6.5-6 e Colossenses 3.22 (embora possamos discutir se esta carta é autenticamente paulina) recomenda-se a obediência e submissão dos escravos aos seus senhores; em Gálatas 3.28, diz-se que não há *escravo nem livre*.

Evidentemente que, nos dias atuais, alguns de nós gostaríamos de defender uma idéia contrária ao sistema escravagista. Mas, para nossa tristeza, não

---

<sup>253</sup> *Every body tells a story; every body has multiple stories to tell, and the marking of any body may be read in multiple ways.* Jennifer A. GLANCY, **Boasting of Beatings (2 Corinthians 11:23-25)**, p. 100. Por sua vez, a possibilidade de múltiplas leituras do corpo aparece de maneira muito clara no caso de Paulo, no conflito com a comunidade de Corinto, suscitado pelo desprezo que o seu corpo ocasionava, por não entrar dentro dos moldes do *corpo nobre*, que constituiria o modelo dominante. Cf. Leif E. VAAGE, Op. Cit., p. 142.

<sup>254</sup> John M. G. BARCLAY, **Paul, Philemon and Christian Slave-ownership**, p. 161-163; 173.

<sup>255</sup> Um dos problemas fundamentais que imaginamos aqui é o da comensalidade na ceia do Senhor. Se questões do ponto de vista cultural foram capazes de criar sérios conflitos no seio das comunidades, como o atestam algumas passagens (cf. 1Cor 11.18-34; Gl 2.1-21), não é descabido imaginar que aceitar escravos dentro da comunidade cristã tenham causado conflitos semelhantes.

<sup>256</sup> Cf. S. LÁGASSE, **Epístola a Filipenses e Epístola a Filêmon**, p. 70-71.

encontramos nenhuma passagem do Segundo Testamento na qual se peça a emancipação de um escravo<sup>257</sup>, o qual inviabilizaria nossa interpretação.

Como entender, então, a proximidade de Paulo com relação a Onésimo, a ponto de afirmar no versículo 12: *ele, que é minhas entranhas?* No momento em que Paulo solicita para que Onésimo seja recebido *não mais como escravo mas mais do que escravo, [como] irmão amado [...] quer na carne quer no senhor*. Paulo estaria, por acaso, pedindo a liberdade de Onésimo?

Podemos encontrar um primeiro esboço de resposta, aos questionamentos acima formulados, nas palavras de Elza TAMEZ, no momento em que afirma:

*Quando Paulo escreveu a carta a Filêmon, já tinha bastante clara a sua perspectiva com respeito à novidade que o evangelho traz para a vida da sociedade e das pessoas. Já passara por confrontamentos com autoridades políticas e religiosas. Padecera perseguições, açoites, cárceres e humilhações [...] por isso Paulo pôde entender perfeitamente Onésimo.*<sup>258</sup>

Trata-se, pois, da experiência de mudança pessoal e profunda de mentalidade, aquilo que denominamos *metánoia*. Como o próprio Paulo afirma: *E não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus* (Rm 12.2).

Contudo, a experiência à qual estamos nos referindo ultrapassa os limites de uma mudança de mentalidade. Trata-se também de mudança concreta nas atitudes, no *modus vivendi*. E Paulo sabe bem disso, o experimentou na própria carne, com dor e sofrimento e também a contragosto. Mas, como afirma Leif Vaage: *foi precisamente neste corpo de escravo, ainda maltratado que Paulo diz ter encontrado*

---

<sup>257</sup> Russell Norman CHAMPLIN, **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 449-450.

<sup>258</sup> Elza TAMEZ, **A carta a Filêmon no conjunto das cartas paulinas**, p. 106.

*por excelência a graça e o poder que são a promessa de seu evangelho (cf. [II Cor] 12.10).*<sup>259</sup>

Estamos convencidos que foi, justamente, toda esta vivência aquilo que possibilitou o encontro profundo e transformador entre Paulo e Onésimo. Eles compartilham da mesma situação e o corpo de ambos fala uma mesma linguagem, aquela que a sociedade da época não permitia pronunciar. E quando nos referimos, aqui, ao fato do corpo de ambos falarem uma mesma linguagem levamos em consideração que a situação dos escravos implicava muitas vezes numa série de castigos injustos.<sup>260</sup>

Esta proximidade e identificação dos corpos, certamente, possibilitaram o surgimento do diálogo entre ambos. Neste sentido, permitimo-nos supor que a razão pela qual Paulo mudou a sua mentalidade não foi o mero fato de estar aprisionado, mas este diálogo próximo com Onésimo. Considerando que o termo ἐγέννησα (gerei) vem interpretado como uma alusão direta ao batismo, entendemos que ambos permaneceram juntos por um período de tempo significativo<sup>261</sup>.

Diálogo que abriu caminho para o surgimento de uma profunda relação de amor entre ambos. Amor que reconhecemos em diferentes trechos da carta, especialmente quando Paulo afirma: *ele, que é minhas entranhas* (v. 12). Passagem que nos fez lembrar de Gênesis, 2.23: *osso dos meus ossos e carne da minha carne*. Amor que se expressa, especificamente, nos gestos de solidariedade, no modo como Paulo fala a seu respeito.

---

<sup>259</sup> Leif E. VAAGE, “**É preciso gloriar-se**” – **A palavra extasiada de Paulo... e de RIBLA**, p. 143-144. O acréscimo é meu.

<sup>260</sup> A respeito da situação de sofrimento e injustiça vivida pelos escravos permitimo-nos transcrever a seguinte passagem: *A ti pareço cruel, rústico, pareço glutão, por espancar meu cozinheiro que me preparou um mau jantar. Se não te parece merecer esta falta o azorrague, por que motivo queres seja espancado um cozinheiro?* MARCIAL apud S. LÁGASSE, p. 73. Sugerimos também a leitura de Thomas WIEDEMANN, **Greek and Roman Slavery**, especialmente o capítulo 9, o qual faz referência aos mais diferentes tipos de crueldades, explorações às quais os escravos eram submetidos. Cf. também John M. G. BARCLAY, **Paul, Philemon and the dilemma of Christian slave-ownership**, p. 165-170.

<sup>261</sup> O fato deles permanecerem juntos por um considerável período de tempo, bem como a conversão de Onésimo seriam claros indicativos de porque Paulo afirma que Onésimo antes fora inútil, mas agora é útil (v 11).

Portanto, o encontro entre Paulo e Onésimo permitiu a mudança de ambos: no modo de agir e de pensar. A partilha da mesma condição social abriu a possibilidade para a criação de um espaço fecundo de diálogo, de troca de experiências e afetos, de solidariedade mútua, de cumplicidade.

Considerando, no entanto, que aquilo que às vezes aproxima determinadas pessoas pode ser motivo pelo qual outras se afastam, entendemos que a situação vivida, especialmente por Paulo, coloca-nos diante de alguns impasses. Qual terá sido a reação de Filêmon/Arquipo diante desta situação. Imaginemos que ele tenha ouvido de outrem a respeito daquilo que estava se passando entre Paulo e Onésimo, seu escravo. Qual teria sido a sua reação?

Acreditamos seja este um dos motivos pelos quais a vivência de Paulo e Onésimo, compartilhada entre quatro paredes, e da qual outros homens foram testemunhas (cf. Fm 1;23;24) devia transcender as quatro paredes da casa onde Paulo está aprisionado.

Por isso, ele envia Onésimo de volta à casa do seu antigo senhor. Cabe lembrarmos aqui que Onésimo está junto a Paulo não porque seja um fugitivo, nem como prisioneiro. Se assim fosse, como poderia Paulo, sendo ele mesmo prisioneiro, dispor dele e enviá-lo a Filêmon/Arquipo?<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> Cf. Nestor O. MIGUEZ, **Escravos no Império Romano**, p. 98. O autor conclui seu artigo oferecendo duas possibilidades que explicariam a presença de Onésimo junto de Paulo. A primeira delas consistiria em afirmar que Onésimo perdera uma quantia de dinheiro do seu senhor, motivo pelo qual recorre a Paulo, para que este interceda por ele. A segunda possibilidade seria considerar Onésimo como aprendiz de artesão na oficina de Filêmon, põem, pela sua falta de experiência teria sido livrado à sorte, para o qual recebera uma carta de salvo-conduto. Além destas possibilidades, poderíamos sustentar que Onésimo fora enviado ao encontro de Paulo no sentido de levar consigo uma ajuda específica, que poderíamos imaginar fosse alimento ou dinheiro. Cf. Ivone Richter REIMER, **Eficácia da fé na superação de desigualdades**, p. 69-70. Conforme conseguimos estabelecer, parece ter sido costume entre os cristãos levar alimentos aos prisioneiros, para que estes não morressem; fato que suscitou a crítica, por exemplo de Luciano. Cf. Lucian of SAMOSATA, **The passing of peregrinus**, p. 13-19. Um outro texto que merece atenção é o artigo de B. M. RAPSKE, **The prisoner Paul in the eyes of Onesimus**, publicado na revista *New Testament Studies*, v. 37, 1991, páginas 187-203. Nele o autor oferece seis hipóteses diferentes para situar a

Quando Paulo envia Onésimo ele já o faz de maneira diferente, para que o Filêmon/Arquipo o receba, *não mais como escravo mas mais do que escravo, [como] irmão amado, especialmente a mim, muito porém mais a ti, quer na carne quer no senhor* (v. 16). Isto nos permite afirmar, ou pelo menos postular, que:

- a) O envio de Onésimo não constituiria um ato autoritário nem seria fruto de uma decisão unilateral de Paulo, mas ao contrário disso, fruto de um consenso entre ele e Onésimo. Além disto, a carta que Paulo envia (juntamente com Timóteo) é uma das condições exigidas para o retorno de Onésimo;
- b) Este envio, somado com a carta, representaria o pedido de manumissão de Onésimo, embora, aos olhos de Paulo, ele já seria considerado como uma pessoa livre;
- c) Assim como haveria consenso entre Paulo e Onésimo, imprescindível era que houvesse também consenso entre Paulo e Filêmon/Arquipo, considerando que este último encontra-se, ainda, imbuído da lógica escravagista do império<sup>263</sup>;
- d) Que a referência que se faz à possibilidade de Onésimo estar devendo alguma coisa.<sup>264</sup> Nós bem poderíamos interpretar isto, no seguinte sentido, Paulo estaria afirmando que por todo o sofrimento experimentado por Onésimo, bem como pelo conjunto de serviços prestados ele já teria comprado sua liberdade. Mas, se mesmo assim, Filêmon/Arquipo considerasse que Onésimo devia alguma coisa, então ele mesmo (Paulo) se fazia responsável desta dívida.

---

pessoa de Onésimo, e que em certa medida foram contempladas dentro das possibilidades por nós apresentadas.

<sup>263</sup> Observamos, portanto, que Paulo renuncia mais uma vez, de maneira explícita, ao exercício da sua autoridade apostólica, a qual ligada ao pedido que acreditamos esteja sendo feito ganha uma dimensão ética fundamental, pois permite uma autonomia de decisão. Cf. Uwe WEGNER, **Comunidade e autoridade em Filêmon**, p. 86.

<sup>264</sup> A este respeito é muito importante a observação feita por Reimer, de que esta dívida é colocada no condicional, o qual joga por terra aquela hipótese de que Onésimo teria roubado algum valor de Filêmon/Arquipo. Cf. Ivone Richter REIMER, **Eficácia da fé na superação de desigualdades**, p. 77.

Temos, assim, uma carta sendo enviada a Filêmon/Arquipo. A linguagem predominante nela é a do amor, conforme já o destacamos. Mas há outros aspectos que precisam ser considerados. Assim, começamos salientando a questão das relações de amizade, qual está implícito na carta como um todo, mas aparece de maneira mais explícita no versículo 17. Não se trata de relações de tipo banal ou supérfluas como as que muitas vezes observamos em nosso dia-a-dia. Trata-se de relações que comportam determinadas responsabilidades.<sup>265</sup>

Talvez, seja este um dos motivos pelos quais a carta possui uma linguagem tão leve, onde os limites se diluem. Assim, à linguagem da amizade nós podemos misturar aquela dos negócios públicos; do âmbito pessoal passamos para o comunitário e deste para o público; através das palavras podemos chegar aos corpos, até suas vozes, silêncios e marcas.

No momento em que Paulo escreve esta carta a Filêmon/Arquipo ele está plenamente consciente de três elementos:

- a) Não se trata de uma carta comum, mas do pedido de emancipação de um escravo, o qual se tornou íntimo a ele, tanto ou mais do que este poderia ser do seu dono;
- b) Ele escreve para uma pessoa amiga, mas que encontra-se imbuída nos costumes do mundo greco-romano de sua época, pelo qual tem plena consciência de que o retorno de Onésimo não será tão tranquilo.
- c) A comunidade cristã parece estar ciente da situação que está acontecendo, motivo pelo qual a saudação torna-se pública, no sentido de encontrar eco em outras pessoas, o que poderia contribuir de maneira positiva para uma boa acolhida da carta e especialmente de Onésimo.

---

<sup>265</sup> Embora na carta em momento algum se usa o termo amigo, o modo como Filêmon/Arquipo vem descrito permitiria que situássemos sua relação dentro daquilo que era definido pelo termo *amicus domini* (amigo do senhor), e que estabelecia um conjunto de regras entre as pessoas que mantinham um tipo de relação assim. Neste sentido, Paulo bem poderia ser responsável por Filêmon/Arquipo, razão pela qual este lhe deveria uma certa obediência, como se faz menção explícita no versículo 21 ou como poderíamos deduzir do versículo 14. Cf B. M. RAPSKE, **The prisoner Paul in the eyes of Onesimus**, p. 197-202.

Com base nestes elementos Paulo escreve uma carta diferente daquelas que costumeiramente enviava às comunidades. Ele não joga com a força, com a imposição (cf. v 8-9), mas com a vulnerabilidade: tanto com a sua (v. 1, 9, 10, 13, 20) quanto com a de Filêmon/Arquipo (v. 2, 5, 14, 17, 19, 21).

O jogo das palavras não exprime ironia, nem tampouco está se fazendo chantagem emocional, como em certo momento chegamos a pensar. Trata-se de uma carta muito sutil, onde as palavras têm o seu lugar de ser, porque aquilo que se quer é fundamental, mexe com as entranhas de Paulo.

Um outro fato que pode ser interessante considerar, é a relação entre Filêmon e Onésimo. Se olharmos para os diferentes modelos de masculinidade do período romano, poderíamos afirmar que Filêmon/Arquipo tranquilamente se encaixaria dentro do padrão do homem livre. Porém, mesmo que façamos isso, alguns aspectos permanecem em aberto, a saber:

a) Não conseguimos determinar com certeza qual era o nível econômico dele. Considerando a informação do versículo 2, poderíamos supor que possui uma considerável quantia de recursos econômicos.

b) Resulta impossível determinar o quanto ele estava imbuído da mentalidade escravagista greco-romana. Se, postulamos que é num alto grau, poderíamos supor que ele faria questão de exercitar a sua masculinidade, penetrando sexualmente e de maneira violenta a Onésimo. Nesse caso, poderíamos deduzir que não seria da vontade de Onésimo retornar ao convívio do seu antigo senhor. Se postulamos que ele está pouco imbuído da mentalidade greco-romana, podemos pensar na possibilidade de relações menos injustas, ou com menor uso da violência física.

c) Se levamos em consideração o modo como a carta o descreve, poderíamos pensar em relações diferentes. Paulo lembra que as entranhas dos santos foram reanimadas graças a ele (cf. v. 7), ou seja, de algum modo Filêmon/Arquipo tem colaborado significativamente na vida das pessoas da comunidade. Trata-se de uma comunhão que envolve os mais diferentes âmbitos da

vida. Razão pela qual Paulo haverá de interceder por Onésimo, para que mais uma vez esse amor se torne eficaz, concreto.<sup>266</sup>

d) Retomando a possibilidade de uma relação amorosa entre Filêmon/Arquipo e Onésimo devemos afirmar que esta possibilidade não está totalmente afastada, por dois motivos: mesmo havendo regras que regulassem as relações homoeróticas, sabe-se que sempre existiu um espaço, um limiar para a transgressão. Por sua vez, no versículo 15, afirma-se que Onésimo foi separado *por uma hora*. O verbo usado é *χωρίζω* (chorídso), o qual *comumente é usado para caracterizar separações entre esposa e esposo (Mt. 19,6; 1Cor 7, 10.11.15), entre sacerdotes e pecadores (Hb 7,26) e, no caso, entre Filêmon e Onésimo.*<sup>267</sup>

Assim, uma questão permanece em aberto, a saber: qual é a conotação que podemos dar a este termo “*χωρίζω* (chorídso)” no contexto da carta? Poderíamos, por um acaso, aplicar a mesma a uma relação homoerótica?

Os elementos que levantamos anteriormente, bem como a análise do contexto, levam-nos a afirmar a impossibilidade de estabelecer uma relação “de amor” entre Filêmon/Arquipo e Onésimo. Neste sentido, as palavras de Paulo, embora verdadeiras, são também um sinal: a insistência, o modo sutil de solicitar a aceitação de Onésimo enquanto um irmão – que interpretamos como pedido de liberdade – nos dão a entender que Filêmon/Arquipo se encontrava profundamente imbuído no sistema greco-romano.

Sendo assim, presumimos que sua relação com Onésimo tenha sido sempre de domínio, de exploração. É por isso que negamos a existência de uma relação amorosa entre ambos, pois a mesma deve alicerçar-se no respeito à dignidade de cada pessoa. Isto não nega a possibilidade que entre ambos tenha havido relações de caráter homoerótico. Caso elas tenham acontecido foram relações de violência, o que viria a confirmar aquilo que afirmamos sobre Filêmon/Arquipo.

---

<sup>266</sup> Cf. Ivone Richter REIMER, **Eficácia da fé na superação de desigualdades**, p. 73-74

<sup>267</sup> Ivone Richter REIMER, **Eficácia da fé na superação de desigualdades**, p. 76. O verbo em questão também aparece em Mc 10.9, numa passagem que também diz respeito ao matrimônio.



Ciente de toda esta problemática, consideramos que Paulo tece uma estratégia muito sutil. Vai além daquilo que convencionalmente deveria se fazer para pedir a liberdade de um escravo a um *amici domini*. Ele envia uma carta de caráter com um duplo estilo: pessoal e comunitária. Importa, aqui, frisar o aspecto comunitário. Por um lado, envolve o conjunto dos homens que estão com eles. Timóteo, passa a ser um dos remetentes da carta, enquanto que Lucas, Demas, Aristarco e Epafras seriam testemunhas das palavras e dos gestos de Paulo. Por outro lado, envolve também outras pessoas na comunidade além de Filêmon/Arquipo. Referimos, essencialmente a Ápia, cujo papel nos parece decisivo. Deste modo, ele possui uma certa garantia, de que suas palavras e sua vontade serão cumpridas, como ele mesmo o sugere: *Seguro na obediência tua escrevo-te, sabendo que ainda mais do que digo farás* (v. 21).

### **3.4 – E ÁPIA, O QUE ELA FAZ EM MEIO A TUDO ISTO?**

A questão que se coloca é bastante oportuna considerando que ensaiar masculinidades não significa restringir-se, exclusivamente, às relações que estabelecemos entre nós homens. Ao contrário disso, se levamos a sério a questão de gênero, masculinidades exige também pensar e repensar, desconstruir e reconstruir, as relações que estabelecemos com as mulheres.

Assim, ao olharmos a carta a Filêmon, Ápia e Arquipo não podemos deixar de fazer referência à única mulher que aparece citada no texto; não podemos limitar-nos a pensar simplesmente que ela era esposa de Filêmon, mãe de Arquipo e que os três formavam uma família convencional.

Queremos ousar mais... ir além daquilo que o senso comum e o machismo tem defendido. Então vamos ávidos até o texto, procurando informações, dados, notícias que alimentem este nosso anseio. Olhamos para a experiência das mulheres no seio das comunidades paulinas, bem como nas comunidades cristãs do primeiro século e descobrimos o seu protagonismo. Lembramos de Febe, diácona

de Cencrécia (cf. Rm 16.1); de Prisca, que junto com Áquila, fora companheira de Paulo no trabalho e na missão (At 18.2-3; 18.18; 18,26s; Rm 16.3; 1Cor 16.19); de Lídia (cf. At 16.14ss), entre outras.

Apesar de tudo isto, quando lemos a texto da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo deparamos com que única expressão referente a Ápia é aquela do versículo segundo, onde é saudada: καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ (e a Ápia, a irmã). Como, então, afirmar que ela era uma liderança?

Nossa resposta foge aos caminhos tradicionais traçados e inverte a lógica das perguntas. Então, somamos nossa voz à de Maribel Pertuz Guette e perguntamos: *Porque Ápia, tão presente no início da carta desaparece depois?*<sup>268</sup> Como resposta a este questionamento Guette destaca três possibilidades:

- i) A primeira delas consistiria em afirmar que Ápia é símbolo de todas as mulheres que mantiveram um protagonismo decisivo nas primeiras comunidades cristãs e que no decorrer da história foram esquecidas, reduzidas ao âmbito da cozinha. Por sua vez, Paulo a teria citado por um descuido e como o assunto a ser tratado dizia apenas respeito a homens teria logo esquecido dela.<sup>269</sup>
- ii) Uma segunda possibilidade seria o de considerar Ápia como uma aliada para convencer a Filêmon a mudar de atitudes. Neste sentido, citá-la no início da correspondência apenas, ou ter mandado uma cópia da carta para ela seria o suficiente para contar com o seu apoio.
- iii) Uma terceira possibilidade apontada indicaria que o fato de Ápia ser uma liderança importante abriria espaço para a inclusão de Onésimo no seio da comunidade. Em outras palavras, estaria indicando um processo gradativo de inclusão de pessoas excluídas e marginalizadas.<sup>270</sup>

---

<sup>268</sup> Maribel Pertuz GUETTE, **Carta a Filêmon numa perspectiva feminista**, p. 40.

<sup>269</sup> Cf. Idem.

<sup>270</sup> Idem, p. 40-41.

Cada uma das possibilidades apresentadas é verdadeira, embora nenhuma delas consiga esgotar a questão levantada. Com base nesta possibilidade, queremos afirmar um aspecto fundamental: não podemos reduzir nossa análise simplesmente a questão do texto. E assim como Francisco Reyes Archila nos convida a um exercício de imaginação, lendo a carta na perspectiva das crianças<sup>271</sup>, também precisamos exercitar nossa imaginação criativa em relação a Ápia.

É verdade que ela aparece citada apenas no início do texto, mas a sua presença ultrapassa os limites da textualidade e insere-se diretamente no cotidiano das relações, no âmbito da casa, que também se abre para acolher a comunidade. Sua presença é importante e decisiva nesse contexto, tanto é que ela é a segunda pessoa a ser saudada.

E sua importância não decorre exclusivamente do fato dela ser uma liderança, embora este fato seja de extrema relevância. A sua importância fundamental decorre da sua vivência pessoal como parte integrante de um dos grupos mais marginalizados da sociedade. Ela conhece cara-a-cara a face da exclusão, por isso ela tem possibilidade única de se colocar no lugar de Onésimo.

Neste sentido, apresentar a Ápia a questão de Onésimo é suficiente para ela entender o que se passa. E de fato, não são as mulheres o problema na carta, mas os homens. Eles que precisam abrir os olhos e as entranhas, romper com as estruturas injustas do poder.

Ápia, como símbolo das mulheres, será aquela que continuamente estará lembrando aos homens e à comunidade como um todo dessa necessidade permanente de mudança, da necessidade de relações recriadas e inclusivas.

---

<sup>271</sup> Cf. Francisco Reyes ARCHILA, **Imaginação e exegese**, p. 54-66.

Sua presença na comunidade representa a possibilidade, real, de mudança nas estruturas de poder. Com ela, Paulo, agora Onésimo, começa a ser gerada uma comunidade de iguais, onde *não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, nem homem e mulher, pois todos um sois em Cristo Jesus* (Gl 3.28)

Quem sabe um dia Filêmon e Arquipo... e tantos outros venham a se somar...

## **OLHANDO PARA O HORIZONTE ONDE BRILHA O ARCO-IRIS**

Ao longo destas páginas ensaiamos uma proposta de re-leitura da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo na perspectiva das masculinidades. Proposta não muito comum em nosso meio mas que, para alegria nossa, começa a crescer graças a todas aquelas pessoas que vão ousando transgredir os limites e perguntar por aquilo sobre o qual não se pode falar: porque é arriscado, porque é pecado, porque assim o determinou “a natureza” dos homens.

Para isso, o primeiro grande desafio a ser superado foi o de encontrar uma metodologia de análise que se adequasse aos objetivos por nós visados. Neste sentido, decidimos romper com os métodos clássicos de análise bíblica, considerando que os resultados aos quais ela tem chegado ficam aquém do nosso desejo. Esta ruptura, por sua vez, propiciou a aproximação a outros grupos e outras hermenêuticas. Resultante disso foi a escolha dos dois eixos que haveriam de perpassar toda nossa análise, a saber: corpo e poder.

Tendo em mãos o instrumental metodológico a ser usado dedicamo-nos, num primeiro momento a análise da carta em si. Análise que constou de três grandes momentos:

- a) Primeiramente, contextualizamos a carta, considerando que todo texto nasce num contexto histórico determinado a partir do qual a sua estrutura e conteúdo passam a ser definidos. A contextualização permitiu também ir identificando alguns grupos de poder, bem como o modo como a sociedade e as comunidades estavam estruturadas.
- b) A seguir, analisamos a carta enquanto texto literário, colocando a nossa atenção no modo com ele estava organizado, nas palavras que eram usadas, naquilo que se dizia explicitamente e aquilo que podíamos pressupor ou suspeitar.
- c) O último passo, talvez mais significativo, consistiu em superar a textualidade e olhar para cada uma das pessoas, para o espaço físico que ocupavam, para o seu status e os papéis que eram esperados (convencionalmente) delas.

A importância de termos desenvolvido uma análise assim foi que ela possibilitou, por um lado, que formulássemos um conjunto muito vasto de questionamentos, no tocante às masculinidades. Por outro lado, permitiu perceber um fato significativo: o uso da linguagem corporal. Cabe esclarecer aqui, que uma idéia pré-concebida que tínhamos era que a grande novidade na carta seria isso, o uso da linguagem corporal. Na verdade, precisamos romper com essa idéia para perceber que o que estava acontecendo era um processo bem diferente: a linguagem corporal estava muito presente no mundo greco-romano. Sendo assim, o diferencial que a carta apresenta é o de usar esta linguagem de uma maneira inovadora, a saber: não mais para a exploração e exclusão de pessoas, mas no resgate da dignidade das pessoas.

Ao longo do terceiro capítulo colocamos a atenção no aspecto central de nossa pesquisa. Para isso, fizemos um mapeamento de diferentes masculinidades encontradas no mundo greco-romano. Nossa idéia não foi a de determinar qual era a mais importante, ou a predominante, considerando que isto seja uma tarefa difícil de realizar, haja visto a distância espaço-temporal que nos separa daquele contexto.

Por sua vez, o mapeamento destas masculinidades tinha um objetivo preciso:

- a) Evidenciar que, ao contrário do que se sustenta nos dias atuais, não há uma única maneira de ser homem, ou uma única masculinidade. Tínhamos em mente que se conseguíssemos demonstrar isto, teríamos alguns elementos significativos para a desconstrução do modelo hetero-normativo vigente nos dias atuais;
- b) Com relação à carta em si, precisávamos fazer este mapeamento para estabelecer que tipo de relações havia entre Paulo, Onésimo e Filêmon/Arquipo, personagens que escolhemos dentre o conjunto para analisar com mais detalhe.

A amostragem destes modelos resultou mostrou-se muito profícua, no sentido que conseguimos apontar para a possibilidade real de que entre Paulo e Onésimo tenha havido um relacionamento de tipo homoerótico. Não é o caso de Onésimo com relação a Filêmon/Arquipo, onde reconhecemos que as relações existentes eram de exploração e violência.

Além disto descobrimos que na sociedade greco-romana não era pressuposto que todos os homens devessem ser masculinos, o qual representa uma diferença significativa com a concepção de masculinidade contemporânea. A razão que encontramos para esse fato é que o conceito de masculinidade, no mundo greco-romano, encontrava-se diretamente ligado a questão do poder, da autoridade e da sobreposição

Um outro elemento que procuramos trabalhar ao longo de todo o texto, mas que explicitamos com maior cuidado no capítulo III foi o fato de que masculinidades não diz respeito apenas à relação entre homens, mas implica pensar e repensar nossas relações com as mulheres. Por esta razão, ao longo do terceiro capítulo dedicamos um item especial à pessoa de Ápia, a única mulher citada na carta.

Uma vez tecidas estas considerações, parece-nos extremamente importante dizer algumas palavras no tocante à atualidade desta pesquisa e às perspectivas futuras que se abrem a partir da mesma.

Como o explicitamos no decorrer do texto, é freqüente ouvirmos pessoas afirmarem que a pesquisa sobre a questão das masculinidades é uma pesquisa de tipo “burguesa” e que tem como único objetivo abrir caminho para a fundamentação ou defesa da homossexualidade nos dias atuais.

Em resposta a isto, devemos afirmar que a pesquisa conseguiu mostrar em primeiro lugar, que a questão de masculinidades não é uma questão “burguesa”. Porque a exclusão de gênero é acompanhada necessariamente da exclusão social. E a este respeito poderíamos citar inúmeros exemplos. Portanto, quando falamos em masculinidades, mostramos que há sim um sistema que exclui pessoas, e que o faz de maneira muito consciente.

No tocante à segunda questão, devemos afirmar que não se trata de defender a homossexualidade, mesmo porque não precisamos fazer disso, ela tem auto-sustentação em si mesma. E quando afirmamos isto, estamos dizendo que não precisamos entrar no jogo dos dominadores e poderosos. Além disto, devemos salientar que ela vai tratar sim, de questões referentes a homossexualidade, bissexualidade, homoerotismo, etc. Embora não o faça de maneira exclusiva, uma abordagem séria das masculinidades não pode omitir-se nesta questão.

Finalmente, não consideramos que nossa pesquisa esteja concluída como um todo. Na verdade ela abre caminhos para continuar a pesquisar esta questão, haja visto a necessidade de construirmos relações mais inclusivas, amorosas e solidárias.

Pensando em termos futuro, parece-nos que ela abre caminho para estabelecer diversas pontes, com outras áreas do conhecimento: história, sociologia ou mesmo antropologia. Também poderá aprofundar-se a questão em nível



teológico, trazendo a contribuição de outras ciências para o campo da teologia, como nós o fizemos aqui, ou refletir-se na perspectiva da história da igreja, da eclesiologia ou da teologia prática/pastoral.

Portanto, o desafio fica lançado para toda aquela pessoa que assim se sentir motivada a levar adiante esta reflexão. E o desafio maior é o outro, de olharmos para o horizonte adiante, onde brilha o arco-íris, e nesse fazer memória – memória, palavra que vem do sanscrito *my* e significa acordar o desejo – gerar espaços para o encontro dos corpos, na grande festa da vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia citada nesta dissertação:

ALSTON, Richard. **Arms and the man**. In: FOXHALL, Lin; SALMON, John. **When men were men: Masculinity, power and identity in classical antiquity**. London/New York: Routledge, 1998, pp 205-223.

ARAÚJO, Claudete Ribeiro de, **Desafios e perspectivas à produção teológica a partir da contribuição das teologias feministas**. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça Ardente. Teologia na América Latina: Prospectivas**. São Paulo: Soter/Paulinas, 2000, pp. 238-247.

ARCHILA Francisco Reyes. **Imaginação e exegese. A propósito de uma releitura da carta a Filêmon na perspectiva infantil**. In: ARCHILA, Francisco Reyes (coord). *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana – RIBLA*, n. 28. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997, pp. 54-66.

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1998.

ASCOUGH, Richard S. **WATSA - What Are They Saying About the Formation of Pauline Churches?** New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1998.

ASSMAN, Hugo. **Paradigmas Educacionais e Corporeidade**. São Paulo: Editora UNIMEP, 1993.

ASSMAN, Hugo. **Reencantar a educação: Rumo à sociedade aprendente**. Petrópolis: Vozes, 1988.

BARCLAY, John M. G.. **Paul, Philemon and the dilemma of Christian slave-ownership**. *New Testament Studies*, v. 37. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BAUER, Walter. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 2 ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003.

**Biblework New Testament (NA 27).** In: **Bibleworks 5.0.**

BORDO, Susan R. **O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault.** In: JAGGAR, Alison; BORDO, Susan. **Gênero, Corpo, Conhecimento.** Ed. Gênero, v. 1. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, pp. 19-41.

BOSCH, Jordi Sánchez. **Escritos Paulinos.** In: **Introducción al Estudio de la Biblia.** Volume 7. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2002.

BOSWELL, John. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay people in Western Europe from Beginning of the Christian era to the Fourteenth Century.** Chicago and London: The University Press of Chicago, 1980.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice.** 2. ed. Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1979.

BOURDIEU, Pierre **A dominação masculina. Educação & Realidade,** 20(2). Porto Alegre: UFRGS, jul/dez 1995, 133-184.

BRADLEY, K. R. **Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control.** New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.

BRANICK, Vincent. **A Igreja doméstica nos escritos paulinos.** São Paulo: Paulus, 1994.

CAÑAVERAL O., Aníbal. **Carta a Filemón. Uma resposta a las ânsias de libertad.** Colecion Tierra y Cântaro. Santafé de Bogotá: Coletivo Ecumenico de Biblistas (CEDEBI)/Comunidades Cristianas Campesinas (C.C.C.)? Programa Ministerial de Estudios Teológicos Abierto (PROMESA), 1995

CASTELLI Elizabeth et Alii, **A Bíblia Pós-moderna.** São Paulo: Loyola, 2000.

CHAMPLIN, Russell Norman, **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo.** 3 ed. São Paulo: Millenium Distribuidora Cultural Ltda., 1982.

CICERO , Tullius. **Tusculanes** II. 47-48. In: <http://perso.wanadoo.fr/prima.elementa/Tusc2.htm#47>

CLINES, David J. A.. **Paul, the invisible man**. In: MOORE, Stephen D. and ANDERSON, Jenifer Capel. **New Testament Masculinities**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, pp. 181-192.

COMBLIN, José. **“A mensagem da Epístola aos Colossenses e a Carta a Filemon**. Petrópolis: Vozes, 1988.

CONZELMANN Hans; FRIEDRICH, Gerhard. **Cartas de la cautividad: texto y comentarios**. Madrid: Ediciones Fax, 1972.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Hemus, 1975.

DEIFELT, Wanda. **O corpo e o cosmo**. In: TIBURI, Márcia Tiburi et alli. (Org.). **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2002, pp. 255-270.

DUNN, James D. G.. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, James D. G.. **The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Comentary on the Greek Text**. Michigan William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

FERREIRA, Joel A.. **Sociologia da comunidade de Tessalônica**. In: **Revista Estudos Bíblicos**, n 25. Petrópolis: Vozes, 1990.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler, **Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1995.

FITZMYER, Joseph A., **The Anchor Bible. The letter to Philemon. A new translation with introduction and comentary**. 34c. New York/London/Aydne/Auckland: Doubleday, .

FOUCAULT, Michel, **Microfísica do poder**. 18 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

FOUCAULT, Michel, **O Sujeito e o Poder**. In: RABINOW Paul; DREYFUS, Hubert (Org.) **Michel de Foucault, uma trajetória filosofica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

FOXHALL, Lin; SALMON, John, **When men were men: Masculinity, power and identity in classical antiquity**. London/New York: Routledge, 1998.

GARDNER, Jane F., **Sexing a Roman: imperfect men in Roman law**. In: FOXHALL, Lin; SALMON, John, **When men were men: Masculinity, power and identity in classical antiquity**. London/New York: Routledge, 1998, pp. 136-152.

GEBARA Ivone. **IHU-On-line**, nº 91.  
[http://www.unisinos.br/ihu/index.php?coming\\_from=noticias&dest=20040308421257](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?coming_from=noticias&dest=20040308421257).

GLANCY, Jennifer A., **Boasting of beatings (2 Corinthians 11:23-25)**. **Journal of Biblical Literature**, 123/1. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004, pp. 99-135.

GUETTE, Maribel Pertuz. **Carta a Filêmon numa perspectiva feminista**. **Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana (RIBLA)**. Nº 28. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997, pp. 38-44.

GUNDERSON, Erik. **Staging Masculinity: The Rethoric of Performance in the Roman World**. 4 ed. Michigan: The University of Michigan Press, 2003.

HOCK, Ronald F., **Paul's tentmaking and the problem of his social class**. **Journal of Biblical Literature**. 97/4. Atlanta: Society of Biblical literature, 1978, pp. 555-566.

HOEFELMAN, Verner, **Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana**. **Revista Estudos Bíblicos**, 25. Petrópolis: Vozes, 1990, pp. .

<http://portugues.www.alcnoticias.org>.

KIMMEL, Michael S, **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**. **Horizontes Antropológicos**. n. 9. Porto Alegre: Out. 1998,103-117.

KNOX, John. **Philemon - Introduction**. In: **The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in King James and Revised Standar Versions with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for each book of the Bible**. v. XI. Nashville, Tennessee: New York/Abignon Press/Nashville, 1937, p. 555-557.

KUHN, Thomas, **La estructura de las revoluciones científicas**. Editora Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975.

LÁGASSE, Simon. **Epístola a Filipenses e Epístola a Filêmon**. Coleção Cadernos Bíblicos, n. 30. São Paulo, Paulinas, 1984p. 70-71.

LARSON, Jennifer. **Paul's Masculinity**. *Journal of Biblical Literature*, 123/1. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004, pp. 85-97.

LIGHTFOOT, J. B. **Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. A revised text wth introduction, notes and disertations**. Michigan: Zondervan Publishing House, 1961.

LOHSE, Eduard. **Contexto e Ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000.

LOURO, Guacira Lopes, **Gênero, história e educação: construção e desconstrução**. *Educação & Realidade*, 20(2). Porto Alegre: UFRGS, jul/dez 1995, pp. 101-132.

MALHERBE, Abraham J. **Social Aspects of Early Christianity**. 2 ed. Philadelphia: Fortpress Press, 1983.

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1992.

MEEKS, Wayne A. **The First Urban Christians. The social world of the apostle Paul**. 10. ed. New Haven/London: Yale University Press, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice, **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Campinas: Papirus Editora, 1987.

MESTERS, Carlos, **Flor sem defesa**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

MIGUEZ, Nestor, **Escravos no império Romano. O caso de Onésimo**. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, no 28. Vozes/Sinodal: Petrópolis/São Leopoldo, 1997, pp. 90-98.

MONSERRAT, Dominic. Experiencing the male body in Roman Egypt. In: FOXHALL, Lin; SALMON, John. **When men were men: Masculiity, power and identity in classical antiquity**. London/New York: Routledge, 1998, pp.153-164.

NISSINEN, Marti. **Homoeroticism in the bliblical world**. A historical Perspective. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

PEREIRA Daniel Sánchez. No movimento das palavras e no encontro dos corpos. Uma aproximação à Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo na perspectiva das masculinidades. **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (RIBLA)**. n. 50. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2005, p. 128-123.

PEREIRA, Nancy Cardoso; MESTERS, Carlos. **A leitura popular da Bíblia: À procura da moeda perdida**. 2. ed. Série A palavra na Vida, 78. São Leopoldo: CEBI, 2000.

PEREIRA, Nancy Cardoso Pautas para uma hermenêutica feminista da libertação. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, número 25. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1996, p. 5-10.

PESSOA, Fernando. **Poesias de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

POMEROY, Sarah. **Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antiguedad clásica**. Madrid: Akal, 1987.

RAPSKE, M. The prisoner Paul in the eyes of Onesimus. **New Testament Studies**, v. 37. Atlanta: Journal of Biblical Literature, 1991, pp. 187-203.

REIMER Ivoni Richter. **O belo e as feras e o novo tempo**. São Leopoldo/Petrópolis: CEBI/Sinodal, 2000.

REIMER, Ivone Richter. Eficácia da fé na superação de desigualdades. Estudo exegético sobre a carta de Paulo a Filêmon, Ápia e Arquipo. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, número 27. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal p. 69-70.

RICOEUR, Paul, **Existencia y hermeneutica**. Buenos Aires: Editions du Seuil, 1969.

SALES, Catherine. **Nos submundos da Antiguidade**. Brasiliense: São Paulo, 1987.

SAMOSATA, Lucian of. **The passing of peregrinus**. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Considerações para uma hermenêutica de gênero do texto bíblico. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, número 37. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000, p. 7-14.

SCOTT Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**, In: VV. AA. **Educação & Realidade**, 20(2). Porto Alegre: UFRGS, jul./dez 1995, pp. 71-99.

SEGUNDO Juan Luis. **Liberación de la Teología**, Buenos Aires: Lohle, 1975.

SHIRLEY, Dennis L. "A Critical Review and Appropriation of Pierre Bourdieu's Analysis of Social and Cultural Reproduction". **Journal of Education**, vol. 168, no. 2, 1986, pp. 96-112

SINNER Rudolf von. Confiança e convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana. **Estudos Teológicos** 44, 2004/1. São Leopoldo: Sinodal, 2004, pp. 127-143.

SOARES Sebastião Armando Gameleira. Somos poder. In: DIETRICH, Luiz José (Org). **Ser é poder**. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 2002, pp. 10-25.

STALSSETT Sturla. **Corpos Adorados, idolatrados e descartáveis**. Palestra da Semana Acadêmica 2004 da Escola Superior de Teologia. [Texto impresso]

TAMEZ, Elsa. A carta a Filêmon no conjunto das cartas paulinas. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, número 28. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes, Sinodal, 1997, pp. 103-108.

ULLMANN, Reinholdo A. **O estoicismo romano. Sêneca-Epicteto-Marco Aurélio**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VAAGE Leif E. "É preciso gloriar-se" – A palavra extasiada de Paulo... e de RIBLA. **Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana (RIBLA)**, número 50. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 141- 146.

VELOSO, Marcelo. *Seja Homem*. In: [www.cenap.org.br/\\_novosite/cnptecendo\\_e\\_outras/tecendo2/sejahomemRT.rtf](http://www.cenap.org.br/_novosite/cnptecendo_e_outras/tecendo2/sejahomemRT.rtf) .



VV. AA. **Comentario Bíblico «San Jeronimo»**. Madrid: Ediciones Cristiandad, Tomo IV, p. 203.

VV.AA. **The Anchor Bible Dictionary**. vol. I. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1992.

VV.AA. **The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in King James and Revised Standar Versions with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for each book of the Bible**. Vol XI. Nashville, Tennessee: New York/Abignon Press/Nashville, 1937.

WEGNER, Uwe. Comunidade e autoridade em Filêmon. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, número 28. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997, pp. 83-89.

WEILER Lúcia. Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org). **Sarça Ardente. Teologia na América Latina: Prospectivas**. São Paulo: Soter/Paulinas, 2000, pp.222-238 .

WESTERMANN, William L. **The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1955.

WIEDEMANN, Thomas. **Greek and Roman Slavery**. 2 ed London & Camberra: Croom Helm, 1983.

WILLIAMS, Craig. **Roman homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity**. New York and London: Oxford University Press, 1999.

WILSON, S. G.. Voluntary Associations. An overview. In: KLOPPENBORG, John S. and WILSON, Stephen G. (Org) **Voluntary Associations in the Graeco-Roman World**. London and New York: Routledge, 1996.

WINTER, Sara C. Paul's Letter to Philemon. **New Testament Studies**. v. 33. Atlanta: Journal of Biblical Literature, 1997, pp. 1-15.

[www.dim.buenosaires.gov.ar/registrocivil/nombres/busqueda/index.php?letra=a&sexo=m](http://www.dim.buenosaires.gov.ar/registrocivil/nombres/busqueda/index.php?letra=a&sexo=m)

[www.enfemenino.com/f15665\\_Matern1\\_Nombres\\_de\\_nino.html](http://www.enfemenino.com/f15665_Matern1_Nombres_de_nino.html).

[www.mujeractual.org/nombres/opq/onesimo.html](http://www.mujeractual.org/nombres/opq/onesimo.html).

[www.mulhervirtual.com.br/nomes/fmasculinos.htm](http://www.mulhervirtual.com.br/nomes/fmasculinos.htm)

[www.santiebeati.it/nomi/Detailed/3202.html](http://www.santiebeati.it/nomi/Detailed/3202.html)

### **Bibliografia de referência**

BOECHAT, Walter. **O Masculino em Questão**. Petrópolis: Vozes, 1997.

COMBLIN, José. **Epístola aos Colossenses e Epístola a Filêmon**. Petrópolis: Vozes/Imprensa Metodista/Sinodal, 1986.

CONNELL, Robert. W. **Masculinities**. Berkeley and Los Angeles: University of Califórnia Press, 1995.

EDWARDS, Douglas R. **Religion and Society in Roman Palestine: Old questions, new approaches**. New York and London: Routledge, 2004.

MURARO, Rosemary; BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

RISÉ, Cláudio. **Ser homens: a virilidade em um mundo feminilizado**. Curitiba: Lyra, 2001.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e Religião**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 1993.

SCHUPIN, Mônica Raisal (org). **Masculinidades**. São Paulo/Santa Cruz do Sul: Boitempo Editorial/UNISC, 2004.

SOTER (Org) **Gênero e Teologia**. São Paulo/Belo Horizonte: SOTER/Paulus/Loyola, 2003.

WEEKS, Jeffrey; HOLLAND, Janet and WAITES, Matthew. **Sexuality and Society: A Reader**. Cambridge: Polity Press, 2003.