

## ESCRAVOS DO SENHOR.

### Identidade e relações de poder nas comunidades paulinas.

*Juliana B. Cavalcanti<sup>1</sup>*

#### Resumo:

O mundo romano estava permeado de escravos, podiam ser encontrados em: mercados, construções, nos jogos, em lares e mesmo em templos. Um ótimo exemplo sobre o último caso são os escravos da deusa Ártemis que recorriam a essa divindade com o intuito de se verem livres do seu senhor, passando em determinados casos a servirem no templo da mesma.

As associações ou casas-igrejas cristãs também tiveram que lidar com a questão da escravidão. Em diferentes momentos é possível detectar a presença desse grupo social nas cartas paulinas, seja nas autênticas seja nas deuteropaulinas, de forma que se colocam algumas questões, a saber: qual foi a relação ou relações estabelecidas entre os escravos e o Reino de Deus? Paulo foi conivente com a escravidão ou foi uma tradição uma ou duas décadas depois da redação das cartas autênticas que passou a definir Paulo como um escravocrata?

**Palavras-Chave:** Cristianismos – Paulo – Escravidão.

#### Abstract:

The Roman world was permeated by slaves, could be found at markets, buildings, in games, in homes and even in temples. A great example of the latter case are the slaves of the goddess Artemis who resorted to this deity in order to get rid of his master, passing in some cases to serve in the temple of it. Associations or Christian house churches also had to deal with the issue of slavery. At different times it is possible to detect the presence of this social group in the letters Pauline, is the authentic is in the non Pauline so posed some questions, namely: what was the relationship or relationships established between the slaves and the Kingdom of God? Paul condoned slavery or has been a tradition a decade or two after the drafting of authentic letters that came to define Paul as a slave?

**KeyWord:** Christianities – Paul – Slavery.

## I

O processo de escravidão marcou na Antiguidade senão a maior, uma das mais expressivas formas de deslocamento na Bacia Mediterrânica. Tendo sido um elemento base para economia e política na Grécia e um fator fundamental para o período romano, em especial a partir do Principado. Assim, o trabalho escravo se tornava uma característica padrão nas mais diferentes áreas do Império Romano. Sendo encarado também como um

---

<sup>1</sup> Pesquisadora dos grupos de pesquisa do CNPq: (1) Jesus Histórico e sua Recepção e (2) LHER - Laboratório de História das Experiências Religiosas do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestranda no PPGHC/UFRJ, tendo experiência na área de História e Arqueologia, com ênfase em História Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: em judaísmo helenístico e paleocristianismo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6770181406770057>

elemento de distinção social e chave para a construção da família patriarcal mediterrânea, encarado como o ideal normativo da cultura imperial (BRADLEY, 1994: 125-55; HORSLEY, 2004: 12-13).

Exemplos para a assertiva acima não nos faltam, basta observar as literaturas latina e grega ou mesmo as imagens encontradas por toda a parte do Império e lá estará a escravidão como elemento significativo para a constituição e manutenção da estrutura social vigente. E como demonstrativo imagético, iremos aqui acionar o Sebasteion<sup>2</sup> localizado em Afrodísia e que começou a ser erguido sob Tibério e concluído por Nero. À esquerda, galeria norte, situa-se alegorias helênicas universalizantes sinalizando o programa escultural no ambiente mais abrangente dos eixos tempo e espaço. Na camada intermediária a moldura mítica é absorvida pela história, retratando os povos conquistados, personificados como mulheres bem trajadas ostentando inscrições nos pedestais (Figura 1), representando todo o Império e dando ênfase às vitórias militares de Augusto.



Figura 1: Claudio vitorioso sobre a personificação feminina da Britânia, no Sebasteion em Afrodísia. In: CROSSAN, J. e REED, J. **Em Busca de Paulo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

<sup>2</sup> O Sebasteion é uma praça, localizada na região centro-oeste de Afrodísia, de 46 pés de largura, ladeada por galerias de 40 pés de altura e com 300 pés de comprimento; estendendo-se até o templo na sua extremidade. Há galerias paralelas, à esquerda e à direita, de três andares estando alinhadas com as colunas dóricas no primeiro nível, no segundo jônicas e por fim colunas coríntias. O complexo teria sido dedicado a Afrodite, aos deuses augustanos e ao povo. Ver: Crossan e Reed, 2007: 27-28.

À direita, nos dois andares superiores da galeria sul, preserva-se o mesmo tom de celebração da guerra e da conquista e a absorção da história pelo mito. No último andar situam-se importantes membros da dinastia divina julio-claudiana. No andar do meio figuram cenas como a fuga de Enéias de Tróia e a amamentação de Rômulo e Reno, lendas histórico-míticas das origens de Roma e Augusto, bem como de divindades como Zeus, Afrodite, Asclépio e Poseidon.

Em outros termos, por intermédio do Sebasteion materializa-se o esquema imagético da teologia imperial romana que entende que o sucesso do Império Romano já estava previsto no campo do mito, das lendas e da religião imperial. Mas sua realização dependia e era demonstrada com base nas vitórias militares de onde o Império obtinha possessões, mão de obra (escravos)<sup>3</sup> e bens de consumo e produção.

Nesse sentido, mensagens como dominação, subordinação, assimilação e escravização estavam intimamente ligadas ao projeto político-social e religioso romano. De forma que, a opção alegórica por representar Roma como um homem que subjuga uma mulher determina a opção normativa de uma sociedade falocrática e que contava com uma população escrava que girava em torno de 7% e 13%, sendo que quando pensando na península itálica, estes números estavam entre 35% a 40% e no Egito Romano variando entre 15% a 20%<sup>4</sup> (WILLIAMS, 2007: 111-112; SHEIDEL, 2011: 288-290).

## II

Posto isso, nos interessa nesse momento abordar uma categoria em particular em meio a uma diversidade de ocupações que os escravos poderiam desempenhar: referimo-nos aos escravos sagrados. Esta categoria nos interessa por dois aspectos: (1) as comparações a serem feitas no âmbito do *status* entre os escravos que atuavam em diferentes templos disseminados ao longo da Bacia Mediterrânica e Mar Egeu com os grupos cristãos paulinos e (2) refletir

<sup>3</sup> É bom lembrar que a guerra não foi o único meio de (re) abastecimento anual da mão de obra escrava, outros elementos devem ser levados em consideração como a reprodução, acerto de dívidas e capturas. Contudo, chamamos atenção para o elemento guerra pelo sentido alegórico assumido pelo mesmo dentro do contexto da teologia imperial romana. Para ler mais sobre os elementos responsáveis pela reposição de escravos no Império e o impacto dos mesmos no sistema, ver: Scheidel, 2011: 294-308.

<sup>4</sup> Se tomarmos tão somente os dados provenientes do Egito e da península itálica não seremos capazes de propor uma estimativa segura para o Império Romano como um todo, como pondera Scheidel (2011: 291-293). Uma vez que as demais áreas não nos fornecessem quase nenhum dado sobre a relação de escravos. O que seria o mesmo que tornar por demais os dados especulativos e dependentes dos resultados provindos das regiões anteriormente citadas. Contudo, o autor sugere uma porcentagem com base em dados qualitativos e levando em consideração os seguintes fatores: (a) populações urbana e rural e (b) média de demanda de mão de obra escrava em cada setor. Com base nesses fatores a conclusão chegada é que a população total escrava no Império girava em torno de 7% a 13%, indicada no corpo do texto. O que significa dizer em números que haviam entre 5 e 8 milhões de escravos no Império Romano, sendo a “expectativa de vida social” (tempo gasto na escravidão, permitindo episódios de liberdade antes e/ou após a escravização) média do escravo por perto de 20 anos.

sobre a possibilidade de alguma política de resistência a escravidão entre as casas de culto, sejam elas cristãs ou não.

Como ponto de partida para tentar responder essas indagações traremos a colocação de Sêneca, o Jovem em seu texto *Da misericórdia*, datado por volta dos anos 50 EC a respeito de certo “direito moral ou costumeiro” delegado aos escravos (*Sêneca, o jovem, Da misericórdia* 1.18.2):

É honroso para um homem se manter dentro dos limites razoáveis em seu tratamento com seus escravos. Mesmo no caso de uma alienação humana deve-se considerar, não o quanto se pode torturá-lo com impunidade, mas até onde esse tratamento for permitido pela bondade natural e da justiça. O que nos leva a agir num sentido amistoso mesmo para com os prisioneiros de guerra e os escravos comprados por um determinado preço (quanto mais para nascidos livres). E não tratá-los com brutalidade desdenhosa como se fossem bens móveis humanos, mas como pessoas um pouco abaixo de nós e que foram colocados sob nossa proteção, em vez de designados para nós como servos. Escravos, assim, são autorizados a correr e a um santuário e se refugiar sob a estátua de um deus, embora as leis permitam que um escravo seja maltratado em qualquer medida. Pois, há algumas coisas que as leis comuns da vida nos proíbem de fazer a um ser humano.

Conforme é possível vislumbrar no passo acima Sêneca, o jovem defende o direito de o escravo fugir e se refugiar em um santuário caso o seu proprietário esteja abusando nos castigos. O que implica afirmar que a postura de Sêneca parece ecoar a observação de Neville Morley (2011: 280) que mesmo em meio a uma sociedade orientada por visões ou assertivas tal como a de Aristóteles em que o escravo é visto como um objeto sob o olhar da lei e a dominação e/ou a violência, por ato contínuo, sobre o outro é autojustificável apresentava pequenas brechas de negociação. Uma vez que as relações entre senhor e escravo eram mais fluidas do que de fato a norma/lei (*νόμος*) parece sugerir.

Contudo, uma questão se coloca: será que a defesa de Sêneca estava pautada em atos recorrentes ou ele buscava soluções para os escravos tentarem negociar os maus tratos? Ou ainda, será que essa estratégia adotada pelos escravos, admitindo a primeira pergunta como plausível, até que ponto ela era recorrente e funcional? Para responder a essas indagações citaremos aqui dois fragmentos do *corpus* ciceroniano, conhecido por “Cartas aos seus Amigos”. Seguem os passos (MURPHY-O’CONNOR, 2008: 57-58):

Entre 25 de Outubro e 10 de Dezembro de 59 AEC  
Um escravo chamado Licínio (você sabe quem é), pertencente ao nosso amigo Esopo fugiu. Ele estava em Atenas, com Patro epicurista, se passando como um homem livre e depois foi para a Ásia. Mais tarde, Platão de Sárdis, um epicurista, que é um negociante em Atenas e estava lá quando Licínio chegou, ficou sabendo de uma carta de Esopo 'que ele é um fugitivo e prendeu-o sob custódia em Éfeso, mas a partir de sua carta não temos certeza se o acompanhamento foi dado continuidade.

No entanto, pode ser que ele esteja em Éfeso, então, por favor, procure por ele e cuide bem dele. Você pode mandá-lo para Roma ou para trazê-lo com você? Não considere o quanto ele vale. Como um bom-para-nada não pode valer muito. Mas Esopo está tão angustiado pela audácia criminosa do escravo que você torná-lo de grande favor se conseguir trazê-lo de volta para sua propriedade (Quintus carta 2; 1.2.14).

Em 70 AEC

Não muito tempo atrás Marcus Aurelius Scaurus afirmou que, enquanto servia como questor em Éfeso, ele foi violentamente impedido de retirar do templo de Diana seu próprio escravo, que tinha tomado há santuário. E sobre o seu pedido de Éfeso do mais alto nível chamado Péricles foi convocado para o julgamento a Roma, com o fundamento de que ele tinha sido responsável por esse ato de injustiça. (Contra Verres 2.1.85)

Ambas as cartas apresentam ações de escravos fugitivos, que ao fugirem migravam para outras regiões e tentavam viver em condição de livre ou se refugiavam em templos para servir a divindade ao qual o templo era devotado. Para além de providências tomadas pelos proprietários para recuperarem seus escravos que eram: (a) trazer de novo o escravo em pessoa, (b) averiguar se o escravo se refugiou em algum templo e especificá-lo e (c) recorrer a um círculo de amigos que pudessem eles mesmos trazer seu escravo de volta ou confiar a alguém de seu meio que fizesse isso e como retorno da devolução a obtenção de determinada quantia.<sup>5</sup>

Contudo, chama-nos atenção o papel do templo como um mediador ou agente nas relações senhor-escravo fugitivo. Ao que parece por intermédio dos templos escravos poderiam ser alforriados por seus senhores, e os que sofriam maus tratos tinham a oportunidade de obter asilo e se tornarem escravos do deus patrono do templo (SEG 39-1165,1167).<sup>6</sup> Algumas inscrições epigráficas sinalizam que os templos realmente detinham

<sup>5</sup> Outro ótimo exemplo desse esquema de ação dos escravos e seus senhores podem ser percebidos na carta abaixo (Llewelyn, New Documents VIII, 11-12):

Em 16 de Epeiph (ano) 25, um escravo de Aristogenes, filho de Chrysippos de Alabanda, enviado, fugiram "em Alexandria" com o nome de Hermon, também chamado Neilos, sírio pelo nascimento de Bambyke, cerca de 18 anos de idade, estatura média, sem barba, com terneiros fortes, covinha no queixo, no nariz moles do lado esquerdo, cicatriz acima canto da boca à esquerda, tatuado no pulso direito com duas letras estrangeiras, que têm de ouro cunhado 3 minae, 10 pérolas, um anel de ferro em que uma garrafa de óleo e strigils (estão representados), que tem sobre seu corpo um manto e tanga. Quem traz este (escravo) de volta receberá (2) 3 talentos de bronze, mostrando (ele) no templo (1) 2 talento, com um homem de substância e legalmente viáveis (3) cinco talentos. Aquele que deseja devem divulgar informações para os agentes dos estrategos.

<sup>6</sup> O que não significa dizer que todo escravo que recorresse ao templo teria êxito em sua empreitada. O templo tinha preocupação em não abrigar criminosos e escravos fugitivos com razões não consideráveis pela ordem pública. Nesse caso, o processo de aceitação e libertação de um escravo se dava por intermédio de um julgamento para averiguar se a fuga foi justa. A divindade não era obrigada a aceitar e proteger cada suplicante, mas apenas aqueles que tinham uma reivindicação justa/aceitável. No caso de um escravo a questão crucial para que os sacerdotes tinham que encontrar uma resposta em causa o tratamento do escravo por seu mestre: ele foi tratado com crueldade ou injustamente? Se assim for, o sacerdote teve que se esforçar para garantir uma melhoria na condição do escravo, por exemplo, organizando a sua venda a um novo mestre (Murphy-O'Connor, 2008(1971): 59).

profundo destaque na vida cívica das *urbis* a tal ponto que conectavam não apenas a vida religiosa com a política, mas também sistematizavam a ordem social e a possibilidade de ascensão social. Para isso, citaremos dois casos distintos e que extrapolam a questão senhor-escravo, de forma a elucidar o papel dos templos e das divindades no cotidiano romano. O primeiro é referente ao culto de Artemis (Ephesos 1023)<sup>7</sup>:

1 ἐπὶ πρυτάνεως Τ(ίτου) Φλαουίου Φρήτορος Σκύμνου

κουρήτες εὐσεβεῖς φιλοσέβαστοι·

Τι(βέριος) Κλαύ(διος) Κλαυδίου Μενάνδρου ἀσιάρχου υἱὸς Πρωρόσιος  
Φρητοφριανός· Τ(ίτος) Φλά(ουιος) Διονύσιος Σαβεινιανὸς θεολόγος· Λ(ούκιος) Μάνλιος

5 Κορβούλων· Αὐλαῖος Διονυσίου· Ἄρατος □ (Ἄρατου) τοῦ Ἀπολλωνίου βουλευταί·

Ἀρτεμίδωρος Πανσανίου Ἀρτεμᾶς. vacat ἱερουργοί·

Πό(πλιος) Κορνήλιος Ἀρίστων ἱεροσκόπος, Μουνδίκιος ἱεροφάντης, βουλευταί·

Ἐπικράτης ἱεροκῆρυξ· Τρύφων ἀκροβάτης ἐπὶ θυμιάτρου· Τρόφιμος σπονδαύλης.

A inscrição é datada logo depois de 104 AEC, o ano do beneficiamento C. Vibius Salutaris, quando a polis expandiu os rituais que teve lugar no momento do festival geral. E como pode ser observado acima, são listados seis *kouretes* e um *prytanis* (em negrito), sendo que destes sete nomes seis eram de cidadãos romanos (três *kouretes* e o próprio *prytanis*). A presença de cidadãos romanos e não romanos em um culto a principal divindade de Éfeso sinaliza uma preocupação em ser reconhecido junto à sociedade a qual se insere. Sendo um mecanismo de tentar expressar uma harmonia coletiva e/ou obter e manter direitos a princípio escassos.

Essa questão nos leva imediatamente a segunda inscrição (IEph 897)<sup>8</sup>:

1 [— πρυτ]ανεία καὶ

[—] Ὀλυμπιάδι

μητέρα ἱερείας καὶ

ἱεροκῆρυκος

<sup>7</sup> O *prytanis* T(itus) Flavius Phretor Skymnos anuncia os piedosos *kouretes*: o asiarca Tibério Claudios Claudiou Menándron da casa pretoriana Prorósios, o teólogo Tito Claudio Dionúsios Sabeiniaós, L(ούκιος) Málios Korboúlon, Aulaios Dionusíon, o senador Haratos (Aratou), o sacerdote de bacatino Artemidoros Pausaniou Artemas, o inspetor Pó(plios) Kornélios Apíston, o hierofante Moundikios, senador, o arauto Epikrates, o acrobate de thymiatrou Trúfon e o flautista Trófimos.

<sup>8</sup> [-prut]janéia e [-] olimpiada a sacerdotisa mãe e arauta. Marcos Aurelio Apuleio Agathokles, cinco vezes arauto, leal ao imperador e filho da sacerdotisa de Pataikía e Artemis Efésia.

Como asiologotáto Marcos Aurelio Apuleio Agathokles foi um modelo, foi quatro vezes secretário municipal, asiarca nos templos da Ásia nas proximidades de Éfeso, a sua doce mãe.

5 Μάρκοι Αὐρ(ήλιοι) Ἀπουλήϊοι

Ἀγαθοκλῆς πεντάκις

φιλοσέβ(αστος) ἱεροκῆρυξ καὶ

Παταικία ἰέρεια τῆς

Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος

10 ἅμα τῷ ἀξιολογωτάτῳ πατρὶ

Μ(άρκῳ) Αὐρ(ηλίῳ) Ἀγαθοκλεῖ τετράκι

φιλοσεβ(άστῳ) γραμματεῖ δήμου,

ἀσιάρχῃ Ἀσίας ναῶν τῶν

ἐν Ἐφέσῳ ἀποδεδειγμένῳ,

15 τὴν γλυκυτάτην μητέρα.

A inscrição é do tipo honorária a uma sacerdotisa de Artemis e encomendada por seu filho Marcos Aurelio Apuleio Agathokles. É interessante perceber que as funções desempenhadas pelo filho estão em alguma medida em paralelo aos cargos e status de Marcos e sua família. John Crossan e Jonathan Reed (2007: 44-45) nos relatam outros dois casos semelhantes ao apresentado acima: de Júlia Severa e Cláudia Capitolina. A primeira era sacerdotisa do culto imperial em Acmônia (Frígia) e pertencente à família aristocrática, tendo um filho senador. A segunda também pertencente a uma importante família da cidade de Trales (Cária). Sendo ainda ambas benfeitoras, patrocinando obras e reformas públicas.

Nesse sentido, pode-se pensar que essas três mulheres por intermédio de associação a determinados cultos não estavam em nenhum momento alterando a estrutura desta ordem, mas elas davam continuidade à lógica social. Vendo nos templos uma forma de garantir prestígio pessoal e familiar e acesso a novos espaços ou a perpetuação dos já ocupados/desempenhados por ela, seus filhos e a família de um modo geral.<sup>9</sup>

### III

Os dados apresentados até o presente momento nos são interessantíssimos, pois nos fazem repensar os templos ou casas de culto disseminadas na Bacia Mediterrânica Antiga, em especial, os grupos cristãos. A primeira epístola aos coríntios em diferentes momentos nos dá

<sup>9</sup> Muito embora não seja a preocupação desse artigo, vale apenas se prender também ao fato de serem benfeitoras. Isso significa que não era estranha a atuação de mulheres nos espaços públicos e nem mesmo como agentes na vida pública das *urbis*. O implica em dizer que essas mulheres se tornavam centrais para a manutenção e crescimentos de determinados grupos religiosos, tais como o Cristianismo. Paulo, o autodenominado apóstolo, em diferentes momentos cita uma considerável quantidade de mulheres financiadoras e ocupantes de determinadas funções no interior das comunidades cristãs. No movimento de Jesus é também curioso a quantidade de mulheres mencionadas e descritas dessa forma. Para um melhor aprofundamento recomendamos: Cavalcanti, 2014 e Fiorenza (Ed), 1995.

indícios desse tipo de estrutura mantida também por determinados cristãos. Tal como no caso em que Paulo defende a ideia de que os impasses entre os membros devem ser resolvidos na própria comunidade, como é possível ler abaixo (1Cor 6: 1-6):

Quando alguém de vós tem rixa<sup>10</sup> com outro, como ousa levá-la aos injustos, para ser julgada,<sup>11</sup> e não aos santos? Então não sabeis que os santos julgarão o mundo? E se é por vós que o mundo será julgado, seríeis indignos de proferir julgamentos de menor importância? Não sabeis que julgaremos os anjos? Quanto mais então as coisas da vida cotidiana? Quando, pois, tendes processos desta vida para serem julgados, constituís como juízes aqueles que a Igreja despreza! Digo isso para confusão vossa. Não se encontra entre vós alguém suficientemente sábio para poder julgar entre seus irmãos?

É perceptível num primeiro olhar que o passo acima evidencia o incômodo de Paulo frente à necessidade de se acionar tribunais para a resolução de problemas internos. E nesse sentido, tendemos a concordar com Bruce Malina e Joh Pilch (2006: 82) sobre o fato de que o impasse gira em torno da tensão forjada pela teologia paulina entre o ‘mundo’ e os ‘santos’. Uma vez que os ‘santos’ ou os membros da comunidade devem manter determinadas posturas que os distancie da ordem imperialista romana, a qual Paulo busca romper. Sendo assim, a recomendação para que os cristãos coríntios não recorram aos tribunais deve ser lida sobre uma ótica de resistência à norma vigente<sup>12</sup>.

Entrementes não é esse aspecto que queremos pontuar, mas o esforço de Paulo em consolidar as comunidades cristãs no lugar não apenas de rituais e orações, mas também um espaço que congregue toda uma rede política, comercial, social e econômica que casas de

<sup>10</sup> O verbo em grego acionado no passo é o *κρίνω* que significa, segundo o dicionário Bailly: separar, dissociar, distinguir, liquidar, querela. É interessante se prender ao verbo empregado e a sua tradução na Bíblia de Jesuralem. Tanto nesse passo quanto em 1Cor 1:11, a tradução adotada foi “rixas”, muito embora o verbo nesse último seja *ἔρις* (discórdia, querela, disputa) o sentido em ambas as situações foi amenizado. Pois o tom que Paulo dá na carta é de uma comunidade totalmente fragmentada por ideias e lideranças, a tal ponto de a qualquer momento partir para um confronto ou embate.

<sup>11</sup> Joseph Fitzmyer (2008: 251) atenta-nos para o tipo de tribunal em específico que talvez Paulo esteja renegando, isso com base numa análise no termo *πρόγυμα* pela literatura grega. Em Josefo (LSJ, 1457-1458), Xenofontes (Mem. 2.9.1) e Eпитeto (Diss. 2.2.17) o termo assumiu a ideia de “ação contra alguém”. Em 1 Ts 4: 6 o sentido atribuído foi de um processo envolvendo negócios, ou possivelmente envolvendo adultério, pois desde a época de Augusto, por intermédio das reformas augustanas, passou a enquadrar o adultério um crime que era para ser julgado em um tribunal especial (sob um pretor, ver Digest §48.5; Suetônio, Div agosto. 34; Dio Cassius, Rom. Hist. 54.30.4; cf. OCD, 15; TDNT, 4: 733).

<sup>12</sup> Ainda dentro do primeiro nível a partir de leituras de Morton Smith e John Crossan eu chamo atenção em meu breve artigo “As refeições sagradas: o programa paulino de Reino de Deus em oposição ao projeto imperial”, publicado pela Revista Nearco (2014, Ano VII, Número I), sobre a necessidade de pensar este nível em duas instâncias. Uma vez que os ‘santos’ não seriam apenas aqueles que estão fora da comunidade. O grupo dos ‘santos’ é configurado ainda por aqueles que aceitam e incorporam a hierarquização paulina encabeçada pelos apóstolos, depois profetas, mestres e assim por diante. A não adesão ao modelo, que é lembrado por intermédio da passagem do mito para a história (ou para o real), implica em dizer que o sujeito deixou de pertencer à categoria ‘santos’ e se integrou ao do ‘mundo’.

culto ou associações voluntárias<sup>13</sup> poderiam dispor. Nesse sentido, estamos em concordância com o comentário de Wayne Meeks (1992: 122-123). O autor por intermédio de um estudo detalhado da expressão **κατ οἶκον εκκλησια**, observou que as assembleias cristãs agregavam relações pré-existentes. O que implicava na adaptação dos cristãos em elementos que perpassa desde a estrutura interna dos grupos quanto para o seu relacionamento com a sociedade mais ampla.

Outro aspecto que podemos levantar para corroborar a ideia de que as assembleias cristãs estavam seguindo a mesma lógica que os demais templos, diz respeito às diferentes lideranças que são acionadas na carta. Paulo usando de toda a sua retórica tenta amenizar o ambiente de disputa e animosidade presente na comunidade. Buscando tornar construir uma falsa equidade ao afirmar (1Cor 3:5-9):

Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? Servidores, pelos quais fostes levados à fé; cada um deles agiu segurando os dons que o Senhor lhe concedeu. Eu plantei; Apolo regou, mas é Deus quem fazia crescer. Assim, pois, aquele que planta, nada é; aquele que rega, nada é; mais importa somente Deus, que dá o crescimento. Aquele que planta e aquele que rega são iguais entre si; mas cada um receberá seu próprio salário, segundo a medida do seu trabalho. Nós somos cooperadores de Deus, e vós sois a sara de Deus, o edifício de Deus.

S. Price (2004 (1997): 66-67) ao observar o culto imperial, nos chama atenção para a constante preocupação das principais famílias em preservarem funções rituais. Além de uma certa rivalidade entre as cidades para saber onde se daria o referido culto. Esse ponto se faz presente na comunidade paulina, conforme demonstramos com o passo acima. Uma vez que, por meio de Cloé (1Cor 1: 11), Paulo também se depara com outras possíveis lideranças e que estavam ameaçando a continuidade de seu apostolado. Por isso também é chave as coligações realizadas por Paulo e indivíduos como Estéfanos via ritual batismal (1Cor 1: 16a) ou mesmo a própria Cloé.

Nesse sentido, uma pergunta emerge: Quanto aos escravos? É possível desenhar uma política similar aos demais templos? Ou Paulo teria optado por uma lógica alternativa para

---

<sup>13</sup> A ideia de comparar grupos cristãos a associações voluntárias nasce ainda no século XIX, contando com autores como Theodor Mommsen e Giovanni Rossi. A preocupação de ambos foi em comparar elementos jurídicos e funerários. Ernest Renan foi outro autor que se preocupou com essa questão, muito embora não tenha sido tão enfático em enquadrar comunidades cristãs como associações voluntárias, ele reconheceu que paralelos são inegáveis em especial no quesito obtenção de benefícios escassos. Ao longo do século XX houve a tentativa de se negar os trabalhos dos autores acima, mas com um maior diálogo entre História e Arqueologia e novos paradigmas científicos, em especial a partir da segunda metade do século XX, houve uma maior ampliação dos quadros comparativos. Como o trabalho de Robert Wilken (1970) que fez paralelos entre associações com as escolas filosóficas, apontando que as *collegia* eram associações locais e raramente superior a várias centenas de membros. Isso garantiu a muitos autores que uma forma de organização e construção de redes sociabilidades muito comum na Bacia Mediterrânea Antiga eram as associações, não sendo os cristãos alheios a esse modelo.

esse público? Para responder a essas perguntas acionaremos a passagem da primeira carta aos Coríntios (1Cor 7:17-24)<sup>14</sup> e a epístola a Filemon.<sup>15</sup> A nível de didática analisaremos as duas situações a luz de uma breve reflexão, como base nas ideias aqui já expostas, para averiguar se a crítica de Neil Elliott (1998: 48-58), apresentada abaixo, sobre uma leitura distorcida de uma ética conservadora paulina sobre a temática é ou não adequada e que estaria ancorada nos seguintes aspectos:

a. 1Coríntios.

1º) Problemas de tradução e interpretação em 1Cor 7:17-24.

O autor afirma que há uma generalização sobre a afirmação de Paulo de que os membros das assembleias deveriam permanecer em seus papéis sociais. Segundo o autor a expressão em grego *mallon chrèσαι* pode ser pensada em dois sentidos: “por todos os meios aproveita” ou “antes faça bom uso”. E a escolha pela tradução depende do contexto assumido para o excerto.

Além disto, todas as traduções para a palavra *klèsis* também tem representado um problema, pois significaria literalmente “chamado” e vem sendo traduzida como “estado”, “a vida... atribuída”, “condição”, “posição na vida” ou “situação”, expressões que não dão conta do verdadeiro sentido da palavra. Elliott (1998: 49-50) afirma ainda que o anacronismo existente não se perpetua em outros momentos em que o verbo é usado com o mesmo sentido no corpus paulino, apenas no referido passo ocorre isto.

2º) Desconexão entre a passagem 1Cor 7:17-24 e todo o capítulo 7.

<sup>14</sup> Ademais, viva cada um segundo a condição do senhor lhe assinalou em partilha e na qual ele se encontra quando Deus o chamou. É regra que estabeleço para todas as Igrejas. Foi alguém chamado à fé quando circunciso? Não procure dissimular a sua circuncisão. Foi alguém incircunciso chamado à fé? Não se faça circuncidar. A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale, é a observância dos mandamentos de Deus. Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado, é escravo de Cristo. Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens. Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que se encontrava quando foi chamado.

<sup>15</sup> A carta a Filemon distingue-se não só como a mais curta das cartas de Paulo de Paulo (335 palavras no total), mas também como o único dirigida principalmente a um indivíduo. Ele afirma ser escrito por Paul durante sua prisão (versículos 9, 13), juntamente com Timóteo (versículo 1, 2: Cor 1: 1, Col 1: 1) e é dirigida a um certo Filemon cuja casa é o ponto de encontro para uma igreja (versos 1-2). A inclusão de Ápia (esposa de Filemon?), Igreja casa Arquipo, e de Filemon no endereço (verso 2) sugere que a carta não era final destina-se a ser privado. As preocupações expressas na carta são, assim, colocado dentro de um contexto de relações sociais dentro da comunidade cristã. A carta não envolve apenas uma questão entre Paulo e Filemon: o caminho Filemon responde ao que Paulo escreve terá implicações para sua igreja. Ver: Fitzmyer, 2000.

Todo o capítulo sete da primeira carta aos Coríntios é marcado por sucessivas concessões feitas por Paulo a diferentes eventos da vida humana, inclusive a questão do celibato e do matrimônio. Seria estranho pensar que apenas no final do capítulo, Paulo tomaria uma postura conservadora. A afirmação é reforçada com a presença de partículas adversativas em todo o texto, inclusive no excerto referente aos escravos e que em cada vez que são empregadas assumiriam o seguinte comportamento: (a) estabelecimento de uma regra geral que expressa a preferência de Paulo, depois (b) há a apresentação de um caso excepcional, marcado com uma frase como “mas se...”, pela qual (c) é permitida que a discrepância da regra geral não seja censurável e por fim (d) é dada uma justificativa para a concessão feita.

### 3º) O impacto de uma tradição luterana pautada na leitura das pseudoepigráficas.

Martinho Lutero ao buscar alargar a ideia de vocação cristã acabou constituindo uma tradição em que harmonizava o capítulo sete da primeira epístola aos coríntios com as cartas pseudoepigráficas, tendendo a afirmar que no quesito escravidão os textos atribuídos a Paulo só ampliaram o seu tom conservador, por conta de um perigo crescente de radicalismo das comunidades que estava levando até as últimas consequências a ideia de um igualitarismo por intermédio do Espírito.

#### b. Filemon.

##### 1º) Crítica a concepção de que Onésimo seria um escravo fugitivo ou mesmo um escravo ladrão.

Elliot pondera que afirmações mais profundas sobre o escravo mostram-se difíceis de serem apontadas, pois o que diz respeito a ser fugitivo não há menção no texto; e para a segunda afirmação, essa depende de ler a clausula condicional no versículo 18 como afirmação indicativa. E, sendo tomadas como verdadeiras, isso implicaria na leitura de que a intervenção de Paulo estaria ligada a “sentimentos cálidos” por parte de Paulo a Onésimo e fuga do último estaria sendo motivada por razões ignóbeis.

##### 2º) A carta ser de cunho estritamente privado.

Esse tipo de leitura, segundo Elliott, advém de uma formulação clássica que tem como principal representante Lightfoot. Segundo esse grupo encabeçado por Lightfoot, a carta a Filemon não toca em qualquer questão de interesse público. Abordando um tema menor e

sobre uma classe “menos respeitável a escala social” e que vivia segundo os piores estereótipos da cultura romana. A fuga para Roma, onde teria se dado o encontro entre Paulo e Onésimo, era o destino conveniente de todo o indivíduo tal como Onésimo e seu encontro com o apóstolo foi fruto de uma consciência culpada. Paulo, para Lightfoot, tinha ideias emancipadoras, mas dado as leis romanas ele opta por fazer com que o escravo retorne. Para além da moralidade cristã que obrigava Onésimo a retornar, penitente e submisso, e “colocar-se inteiramente à mercê de seu dono a quem ofendera” e “fazer restituição”.

O problema da interpretação de Lightfoot, segundo Elliott, estaria na harmonização feita entre Filemon, Colossenses, Efésios e 1 Coríntios, consideradas por Lightfoot todas como cartas autênticas. Assim, Elliott afirma que Lightfoot construiu um Paulo apolítico e que só via igualdade entre os membros aos olhos de sua divindade. Não tendo Paulo, nessa interpretação, nenhuma palavra de censura aos proprietários de escravo contra as injustiças praticadas pelos mesmos.

### 3º) A carta foi endereçada a inspetores pagãos da igreja de Paulo.

Perspectiva liderada por J. Duncan M. Derrett e que tem como base o seguinte verso: “que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão” (Fm 10). Não tendo assim nenhuma perspectiva de alforria, uma vez que a prisão (*εν τοῖς δεσμοῖς*) estaria se referindo a cadeia de Onésimo. Paulo é hábil em redigir a carta de forma a evitar qualquer suspeita da parte dos magistrados romanos de que a conversão de Onésimo implicasse também em uma emancipação.

Em outras palavras, a carta absolvía a ideia da igreja de Paulo como um “santuário asilo”. Em outras palavras, os grupos cristãos de Paulo não concederiam nenhum direito civil aos fugitivos e não diminuía os direitos as partes ultrajadas. Sendo esse o grande problema para Elliott da leitura de Derrett, pois ela seria extremada ao conformar a carta aos interesses de uma sociedade escravagista tal como se representam nas cartas pseudoepigráficas e pela passagem exegeticamente notória de Rm 13: 1-7.

Apresentadas as críticas de Neil Elliott, deter-nos-emos agora a uma rápida análise da passagem presente na primeira carta aos coríntios e em seguida a um balanço simultâneo sobre 1 Coríntios e Filemon. Assim sendo, expressamos abaixo o passo de 1 Coríntios sobre a temática aqui debatida (1Cor 7: 20-23):

Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto.

Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado, é escravo de Cristo. Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens.

A primeira interpretação possível é que Paulo estaria incitando a permanência da condição em que se foi encontrado previamente, pois a libertação provém do Senhor. Assim como quem é liberto se torna “escravo de Cristo”.

Joseph Fitzmyer (2008: 305-306) pondera que a identidade cristã foi tida como o elemento mais importante da realidade pós-batistal e defendida por Paulo em todas as comunidades fundadas ou mantidas em contato pelo mesmo. De forma que a etnia, a questão social e o estatuto legal ficassem em segundo plano. Tendo como princípio máximo para suas comunidades a ideia expressa no capítulo doze da primeira epístola aos coríntios (1Cor 12: 13): “Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, todos bebemos de um só Espírito”.

Além disso, Fitzmyer acentua que a questão de ser escravo de Cristo e não do homem pode deter relação com fato que muitos escravos prestavam atividades sexuais para os seus senhores o que sob a identidade cristã implicaria em determinados problemas de ordem comportamental. Uma vez que Paulo no capítulo cinco até o sete da primeira carta aos coríntios faz duras críticas sobre a prostituição e a prática sexual fora do casamento, afirmando que aquele que o pratica não poderia comungar de uma identidade cristã plena. O que é o mesmo que dizer que os escravos estariam em desvantagem para viverem e atuarem nas casas-igrejas, uma vez que não eram responsáveis pelos seus próprios corpos (GLANCY, 2002: 50).

Neste sentido o batismo para escravo foi pensado em bases distintas para um indivíduo livre. E a razão para isto centra-se no iminente confronto entre Paulo e os proprietários. Para evitar o confronto, Paulo cria um discurso retórico abrindo espaço para que os proprietários cristãos tivessem mais visibilidade que os membros escravizados. O que também pode explicar, porque Paulo diz ter recebido informações de membros da casa de Cloé (1Cor 1: 11), ao invés de informar quem exatamente foi até ele relatar sobre os confrontos entre os membros da assembleia de Corinto.

Isso também implica dizer que nos parece muito estranho quando Neill Elliot enquadra aqueles que buscam inserir tanto a carta de Filemon quanto o passo de 1 Coríntios no ambiente em que foram escritas como “extremada” ou mesmo com pouca fundamentação. É

claro que a leitura de Derrett não pode ser assumida em sua totalidade, à medida que, por vezes, carece de demonstração, mas descartá-la em sua inteireza só porque ela não dialoga com uma proposta de ler Paulo como um indivíduo essencialmente progressista, também nos parece pouco adequado. Pois ao desenhar e aceitar esse Paulo, imediatamente uma pergunta deve ser feita: estamos buscando o Paulo Histórico e tentando entendê-lo como um indivíduo que viveu e morreu no século I EC sob o domínio romano ou estamos tecendo teologias paulinas que tranquilizem e respondam as demandas do tempo presente?

Outro ponto a ser levantado é a questão da alforria. Todo o liberto mantinha alguma relação com o seu antigo mestre, geralmente chamado de patrono. O que implica dizer que Paulo ao afirmar que melhor seria ser escravo de Cristo ele está trabalhando com o sistema de patronato próprio da sociedade romana que delegava direito absoluto do chefe da família sobre os escravos. Mas também pode estar trabalhando com uma postura dos escravos comum a época, e aqui estamos nos referimos aos escravos sagrados, como já exposto anteriormente no tópico II.

Estes dados fazem voltar à colocação de Elliott que afirmou que é incoerente pensar a postura de Paulo quanto aos escravos como conservadora. É inegável o levantamento feito por Elliott, bem como sua crítica literária. Contudo, o autor absteve-se de lançar um olhar ao ambiente em que as comunidades coríntia e de Filemon<sup>16</sup> estavam inseridas, além de ponderar quem eram os que cediam suas casas para as reuniões e eram benfeitores de Paulo. Em outras palavras, Paulo previu que escravos e livres eram iguais enquanto marca identitária, mas não avançou quanto um total rompimento da lógica escravocrata.

#### IV

Neste sentido, o que vemos é que essa postura de Paulo abriu espaço para um maior acirramento das normas de conduta entre proprietários e seus escravos no interior das comunidades. Uma postura que é ainda mais ampliada e reforçada em epístolas deuteropaulinas, como podemos verificar ao ler a epístola aos Efésios (Ef 6: 5-9):

Servos (**δοῦλοι**), obedecei, com temor e tremor, em simplicidade de coração, a vossos senhores nesta vida, como a Cristo; servindo-os, não quando vigiados, para agradar a homens, mas como servos de Cristo, que põem a alma em atender à vontade de Deus. Tende boa vontade em servi-los, como ao Senhor e não como a homens, sabendo que todo aquele que fizer o bem receberá o mesmo para com eles, sem ameaças, sabendo que o Senhor deles e vosso está nos céus e que ele não faz acepção de pessoas.

<sup>16</sup> A base para afirmar “comunidade de Filemon” está ancorada no verso 2b: “e à Igreja que se reúne em sua casa”.

Assim o que fica perceptível é que na comunidade efésia está ocorrendo uma clara aplicação do direito romano, que defendida que o chefe da família detinha o poder absoluto sobre seus escravos. A diferença aqui é que o poder de propriedade provém de um direito divino, uma vez que o servir ao mestre é como servir a Cristo (BARTH, 2011: 757; WILLIAMS, 2007: 112).

Contudo, essa aplicação é fruto de um processo já recorrente nos textos paulinos. Parece-nos, assim, um profundo equívoco acreditarmos que o projeto de Reino de Deus de Paulo era progressista e radical em sua totalidade. Por isso mesmo reforçamos a necessidade do emprego de uma metodologia comparada que nos permita melhor refletir sobre essas questões. Só assim vislumbraremos uma comunidade cristã estruturada aos moldes de associações voluntárias ou de um Paulo patrono que recorre a uma técnica de escrita muito semelhante ao *corpus* ciceroniano, como bem demonstrou André Chevitarese (2011: 123-133), para não apenas resolver o impasse com Onésimo, bem como para solicitar hospitalidade a si próprio a seu cliente Filemon.

## Referências Bibliográficas

### 1. Fontes.

#### 1.1. Documentação Imagética.

Figura 1: Claudio vitorioso sobre a personificação feminina da Britânia, no Sebasteion em

Afrodísia. In: CROSSAN, J. e REED, J. *Em Busca de Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2007.

#### 1.2. Documentação Literária.

Cicero. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, literally translated by C. D. Yonge. London. George Bell & Sons. 1903.

In: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Ver.+2.1.85&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0018>

Cicero.

In: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=9706503E5DE7F8CE196DF542030161EC?doc=Cic.+Q.+fr.+1.2.14&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0017>

Epístola de Paulo à Filemon. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Seneca. *Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"*. Translated by Aubrey Stewart, M.A., Late Fellow of Trinity College Cambridge.

### 1.3. Documentação Epigráfica.

Inscrição honorária (sem nome), sacerdotisa, pelo filho Marcus Aurelius Apuleio Agathokles e família. Fundo: IEph 897. Obtida em:

<http://noapplet.epigraphy.packhum.org/text/249469?bookid=490&location=1689>

Lista de Kouretes sob pryтанis Titus Flavius Phretor Skymnos, ano 105/120 EC. Fundo: FiE IX 1 no. B23; \*IEph 1023. Obtida em:

<http://noapplet.epigraphy.packhum.org/text/248184?bookid=490&location=1689>

## 2. Trabalhos Específicos.

BARTH, M. *Ephesians 4-6. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2008.

BRADLEY, K. *Slavery in Society at Rome*. Cambridge University Press, 1994.

CHEVITARESE, A. *Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline, 2011.

ELLIOTT, N. *Libertando Paulo. A Justiça de Deus e a Política do Apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1998.

FITZMYER, J. *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2008.

FITZMYER, J. *Philemon. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2000.

GLANCY, J. *Slavery in Early Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002.

Horsley, "Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings," *Semeia* 83/84 (1998): 153-200.

HORSLEY, R. *Paul and the Roman Imperial Order*. Harrisburg: Trinity Press International, 2004.

MACDONALD, M. *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. New York. Cambridge University Press, 1988.

MALINA, B. e PILCH, J. *Social-Science on the Commentary on Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

MARTIN, D. *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery Pauline Christianity*. Yale New Heaven: University Press, 1990.

- MORLEY, N. "Slavery under the Principate". In: BRANDLEY, K. and CARTELEDGE, P. *The Cambridge World History of Slavery*. Vol 1: The Ancient Mediterranean World. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MURPHY-O'CONNOR, J. *St Paul's Ephesus Texts and Archaeology*. Good News Studies 6; Wilmington, DE: Glazier, 1983; 2nd revised and expanded edition, 1992; 3rd revised and expanded edition, 2008.
- PRICE, S. "Rituais e Poder". In: *Paulo e o Império. Religião e Poder na Sociedade Imperial Romana*. São Paulo: Paulus, 2005 (1997).
- SCHEIDEL, W. The Roman Slave Supply. In: Keith Bradley and Paul Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*. 1: The ancient Mediterranean world. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- WILLIAMS, D. *Paul's Metaphors*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.