

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

IURI NUNES

**O ESPAÇO DOMÉSTICO (*OIKOΣ*) NO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO E A
RELAÇÃO COM A CULTURA POPULAR DO MEDITERRÂNEO ANTIGO:
CONFIGURAÇÕES, USOS E PERCEPÇÕES A PARTIR DOS SINÓTICOS**

JUIZ DE FORA

2026

Iuri Nunes

O espaço doméstico (*oἶκος*) no Cristianismo Originário e a relação com a cultura popular do Mediterrâneo Antigo: configurações, usos e percepções a partir dos Sinóticos

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elisa Rodrigues

Juiz de Fora
2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Nunes, Iuri.

O espaço doméstico no Cristianismo Originário e a relação com a cultura popular do Mediterrâneo Antigo : configurações, usos e percepções a partir dos Sinóticos / Iuri Nunes. -- 2026.

195 f. : il.

Orientadora: Elisa Rodrigues

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Cristianismo Originário. 2. Cultura popular. 3. Espaço doméstico. 4. Evangelhos Sinóticos. I. Rodrigues, Elisa, orient. II. Título.

Iuri Nunes

O espaço doméstico (οἶκος) no Cristianismo Originário e a relação com a cultura popular do Mediterrâneo

Antigo: configurações, usos e percepções a partir dos Sinóticos

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de
Fora como requisito parcial à obtenção do título de
doutor em Ciência da Religião. Área de concentração:
Religião, Sociedade e Cultura

Aprovada em 18 de junho de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Elisa Rodrigues - Orientadora

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. André Sidnei Musskopf

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Juliana Batista Cavalcanti Miranda Tavares

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Adriano Filho

Faculdade Unida de Vitória

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Juiz de Fora, 03/07/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Elisa Rodrigues, Professor(a)**, em 30/07/2026, às 20:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Adriano Filho, Usuário Externo**, em 06/08/2026, às 14:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Juliana Batista Cavalcanti Miranda Tavares, Usuário Externo**, em 06/08/2026, às 16:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **André Sidnei Musskopf, Professor(a)**, em 18/08/2026, às 08:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edson Fernando de Almeida, Professor(a)**, em 18/08/2026, às 14:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.uffj.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **3065002** e o código CRC **1C089CAC**.

À minha mãe, Maria do Rosário,
pelo amor dedicado e pela história de força
que me constitui e me inspira.

Ao meu companheiro, Rubens,
por ser a minha presença feliz em cada
travessia.

AGRADECIMENTOS

A investigação acerca do ambiente histórico e social em que emergiu o Cristianismo Originário constitui um eixo de pesquisa que me acompanha desde a graduação em História, tendo se consolidado no mestrado e, agora, se aprofundado ao longo deste meu doutorado. Ter a oportunidade de me dedicar de forma tão pormenorizada a este objeto foi uma experiência realizadora, embora desafiadora, da minha trajetória. Agradecer às pessoas e instituições que se fizeram presentes durante esse processo é o modo que encontro para manifestar a minha gratidão ao concluir esta tese.

Agradeço, primeiramente, à minha orientadora, professora Elisa Rodrigues, por ter acreditado em meu projeto e por me conceder a oportunidade de desenvolver essa pesquisa ao seu lado. Sou grato pelas leituras atentas por ela realizadas e pelas considerações sempre precisas. É uma referência de profissional e de ser humano, pela qual guardo admiração.

À Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela infraestrutura institucional, pelo ambiente de excelência e pelo espaço de debate e amadurecimento científico proporcionados ao longo destes anos de formação. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos em parte deste percurso. Estendo meu agradecimento ao Programa de Bolsas de Pós-Graduação (PBPG), cujo fomento em outro período da pesquisa foi igualmente fundamental.

Aos meus colegas de trabalho da Escola Estadual Renato Gusman, pelo acolhimento e pelo apoio necessário ao longo deste percurso. Partilhar o desafiador cotidiano da docência com uma equipe que compreende e valoriza o esforço da alta pesquisa acadêmica foi um suporte fundamental para que eu pudesse conciliar as salas de aula com a escrita desta tese.

De maneira carinhosa e especial, expresso a minha enorme gratidão à minha família pelo suporte afetivo e por conviver com meus momentos de ausência durante a redação deste trabalho. Agradeço ao Rubens pelo apoio decisivo e pelo companheirismo exemplar ao longo de toda essa jornada. Sua presença ao meu lado tornou a caminhada não apenas possível, mas profundamente feliz. Agradeço à minha mãe, Maria do Rosário, pelo amor dedicado, pelas preocupações e pelo incentivo; sua história de vida me orgulha e me inspira. Agradeço ao meu irmão, Ian Eduardo, pela amizade fraterna. À minha avó, Ana Flauzina, pelo carinho e pela sabedoria. Obrigado, família! Abdicar de momentos partilhados para que eu pudesse me dedicar à escrita desta tese foi um gesto de imensa generosidade, pelo qual guardo eterna e profunda gratidão.

Em tempos antigos, os chamados ‘guardiões do fogo’, em momentos de chuva e vento, arqueavam o peito sobre um punhado de chamas que traziam entre as mãos. Defendiam com a própria vida esse pedaço quente e luminoso de eternidade. No nosso tempo outros há que são escolhidos para guardar um outro fogo: a história do que fomos e de quem somos. Esses anônimos guardiões das histórias buscam, entre os escombros, a palavra redentora. Eles sabem: tudo o que não se converte em história se afunda no tempo.
(COUTO, Mia. *O Mapeador de Ausências*. 2021, p. 287)

RESUMO

Esta tese de doutorado investiga o ambiente histórico, social e literário em que emergiu o Cristianismo Originário durante a primeira metade do século I d.C., centrando-se no exame das dinâmicas do espaço doméstico (*oἶκος*) em interface com a categoria analítica de cultura popular no Mediterrâneo Antigo. Diante de uma lacuna nas investigações sobre essa temática no meio acadêmico, estabeleço como pergunta-problema central: de que forma as representações do espaço doméstico produzidas pelo Cristianismo Originário e presentes nas fontes Sinóticas dialogam com a cultura popular do Mediterrâneo Antigo e são indicativas de uma religiosidade arraigada nessas dinâmicas populares? Para responder a essa interrogação, traço como objetivo geral analisar as configurações, os usos e as percepções do ambiente da casa a partir dos Evangelhos Sinóticos, abordando suas dimensões físicas e suas funções socioeconômicas. A fundamentação teórica ancora-se nos pressupostos metodológicos da Nova História Cultural, elencando o modelo historiográfico de Carlo Ginzburg, do qual adoto a compreensão de cultura popular e o referencial teórico-metodológico do paradigma indiciário. A articulação entre dados arqueológicos, análises históricas e posturas exegéticas visa fornecer elementos para investigar os resíduos lexicais, as lacunas textuais e os detalhes materiais subjacentes às narrativas marcana, mateana e lucana. Os dados exegéticos revelam uma subalternidade arquitetônica nas fontes sinóticas, bem como expõem dinâmicas sociais marcadas por profundas tensões com as tradições hegemônicas. Considero que o espaço doméstico do movimento cristão originário não configurava uma margem isolada, mas sim um território essencialmente interseccional e fluido: o *locus* de uma subversão doméstica no qual sujeitos subalternizados (tais como artesãos, lavradores, mulheres e pessoas escravizadas) performavam sua própria agência e resignificavam suas experiências cotidianas de fé, transformando o abrigo precarizado em plataforma de uma religiosidade arraigada na cultura popular de seu contexto histórico.

Palavras-chave: Cristianismo Originário. Cultura Popular. Espaço Doméstico (*oἶκος*). Evangelhos Sinóticos.

ABSTRACT

This doctoral dissertation investigates the historical, social, and literary environment in which early Christianities emerged during the first half of the 1st century CE, focusing on the examination of domestic space (οἶκος) in interface with the analytical category of popular culture in the Ancient Mediterranean. In view of an incipient investigation into this theme within the academic field, I establish as the central problem-question: in what ways do the representations of domestic space produced by Early Christianity and present in the Synoptic Gospels dialogue with the popular culture of the Ancient Mediterranean and indicate a religiosity rooted in these popular dynamics? To answer this question, I outline as a general objective to analyze the configurations, uses, and perceptions of the household environment from the Synoptic Gospels, addressing its physical dimensions and socioeconomic functions. The theoretical framework is anchored in the methodological premises of New Cultural History, drawing on Carlo Ginzburg's historiographical model, from which I adopt the understanding of popular culture and the evidentiary paradigm as the central theoretical-methodological reference. The articulation between archaeological data, historical analysis, and exegetical stances aims to provide elements to investigate lexical residues, textual gaps, and material details underlying the Markan, Matthean, and Lukan narratives. The exegetical data reveal an architectural subalternity in the synoptic sources that reproduces the material scarcity of the anonymous masses, while also exposing social dynamics marked by profound tensions with hegemonic traditions. I consider that the domestic space of the early Christian movement did not configure an isolated margin, but rather an essentially intersectional and fluid territory; the locus of a domestic subversion in which marginalized subjects (such as artisans, farmers, women, and enslaved people) performed their own agency and re-signified their daily experiences of faith, converting the precarious shelter into a platform for a religiosity rooted in the popular culture of its historical context.

Keywords: Early Christianity. Popular Culture. Domestic Space (οἶκος). Synoptic Gospels

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Esquematização arquitetônica de uma <i>domus</i> típica.....	88
Figura 2 – Casa da Divisória de Madeira.....	90
Figura 3 - Estruturas da <i>domus</i> aristocrática (respectivamente): A) Vista interna do átrio da Casa de Menandro; B) Reconstituição paisagística do peristilo da Casa dos Vettii.....	91
Figura 4 – <i>Taberna</i> em Herculano com <i>mezanino</i> de madeira.....	95
Figura 5 – <i>Insula</i> em Pompeia.....	97
Figura 6 – <i>Cenaculum</i> de Óstia.....	97
Quadro 1 - Indícios textuais da Materialidade do Espaço Doméstico.....	127
Quadro 2 – Variações terminológicas da cobertura doméstica nos relatos sinóticos.....	130
Quadro 3 – Variações terminológicas dos processos de iluminação doméstica nos sinóticos.....	132
Quadro Sinótico A.1 – Léxico: ocorrências do termo <i>casa</i> - <i>οἶκος</i> e <i>οἰκία</i>	162
Quadro Sinótico A.2 – Materialidade do espaço doméstico.....	174
Quadro Sinótico A.3 – Dinâmica social do espaço doméstico.....	180
Quadro Sinótico A.4 – Grupos sociais marginalizados no espaço doméstico.....	187
Quadro Sinótico A.5 – Tensões no espaço doméstico.....	189

LISTA DE ABREVIATURAS

1 Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
1 Tm	Primeira Epístola a Timóteo
2 Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
2 Tm	Segunda Epístola a Timóteo
3 Jo	Terceira Epístola de João
At	Atos dos Apóstolos
AtAnd	Atos de André
Cl	Epístola aos Colossenses
Did	Didaqué
Ef	Epístola aos Efésios
Fm	Epístola a Filêmon
Gl	Epístola aos Gálatas
Hb	Epístola aos Hebreus
Jd	Epístola de Judas
Lc	Evangelho de Lucas
Mc	Evangelho de Marcos
Mt	Evangelho de Mateus
1 Pd	Primeira Epístola de Pedro
Rm	Epístola aos Romanos

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	14
2 AS IMPLICAÇÕES TEÓRICAS DO CONCEITO DE <i>CULTURA POPULAR</i>.....	26
2.1 A EMERGÊNCIA DA NOÇÃO DE <i>CULTURA POPULAR</i>	27
2.2 AS DISPUTAS HISTORIOGRÁFICAS EM TORNO DA CATEGORIA DE <i>CULTURA POPULAR</i>	34
2.2.1 Carlo Ginzburg e a categoria analítica de <i>cultura popular</i>	39
2.3 A RELAÇÃO ENTRE RELIGIOSIDADE E CULTURA POPULAR.....	44
3 A CULTURA POPULAR NO MEDITERRÂNEO ANTIGO: CONSIDERAÇÕES PARA UMA ABORDAGEM DA CULTURA POPULAR DO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO.....	49
3.1 A NOÇÃO DE CULTURA POPULAR NO MEDITERRÂNEO ANTIGO.....	50
3.2 O CRISTIANISMO ORIGINÁRIO COMO CULTURA POPULAR DO MEDITERRÂNEO ANTIGO.....	63
3.2.1 Textualidade e cultura material: fontes históricas para uma abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular.....	69
3.2.2 Temas-chave para a abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular.....	73
4 O MICROCOSMO DO ESPAÇO DOMÉSTICO NO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO: DIMENSÕES FÍSICAS E SOCIOCULTURAIS COMO <i>LOCUS</i> DA CULTURA POPULAR.....	79
4.1 O CONCEITO DE OIKOS NA ANTIGUIDADE: CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SUAS DIMENSÕES TERMINOLÓGICAS E SOCIAIS.....	80
4.2 MORFOLOGIA DA CASA NO MUNDO GRECO-ROMANO: CARACTERÍSTICAS FÍSICAS E SOCIAIS DO ESPAÇO DOMÉSTICO.....	82
4.3 O ESPAÇO DOMÉSTICO CRISTÃO ORIGINÁRIO COMO CULTURA POPULAR: ENTRE PRÁTICAS E RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS.....	99
4.3.1 Práticas religiosas e a centralidade do espaço doméstico.....	108
5 AS REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO DOMÉSTICO NOS EVANGELHOS SINÓTICOS.....	114
5.1 AS SITUAÇÕES DE COMUNICAÇÃO DOS EVANGELHOS SINÓTICOS.....	115
5.2 OS INDÍCIOS DO ESPAÇO DOMÉSTICO NOS EVANGELHOS SINÓTICOS: ENTRE A SUBALTERNIDADE ARQUITETÔNICA E A SUBVERSÃO DOMÉSTICA.....	122

5.2.1 Dimensões terminológicas presentes nos sinóticos: nuances entre <i>oἶκος</i> e <i>oἰκία</i> ...	123
5.2.2 As representações sinóticas da materialidade do <i>oἶκος</i> cristão originário.....	127
5.2.3 As dinâmicas sociais do espaço doméstico a partir dos Evangelhos Sinóticos.....	134
5.3 O INVENTÁRIO INDICIÁRIO SOBRE O <i>OIKOS</i> CRISTÃO ORIGINÁRIO E AS DINÂMICAS DA CULTURA POPULAR.....	138
6 CONCLUSÃO.....	142
REFERÊNCIAS	148
APÊNDICE A.....	161

1 INTRODUÇÃO

Ao longo de sua história, o Cristianismo manteve, em várias situações históricas e geográficas, relações com o poder dominante, chegando, em determinados contextos, a se configurar como o próprio poder dominante. No entanto, o movimento religioso – datado da primeira metade do século I d.C. e que deu início ao Cristianismo - não nasceu nos palácios da aristocracia, nem se consolidou nas grandes catedrais institucionais. Pelo contrário, foi um movimento gestado principalmente na precariedade, subalternidade e no dinamismo das habitações populares do Mediterrâneo Antigo. É nesse espaço de vivência comum que compreendo terem se desenvolvido as relações sociais e as trocas simbólicas fundamentais para a emergência das religiosidades desse movimento, denominado como Cristianismo Originário¹.

A presente tese de doutorado insere-se nesta temática geral que tem como foco o estudo e a compreensão das primeiras manifestações e expressões do nascente cristianismo, elencando como preocupação central a dinâmica do espaço doméstico nesse movimento religioso. Discuto a relação desse ambiente com a noção de cultura popular do Mediterrâneo Antigo a partir da literatura cristã originária, especialmente as representações presentes nos Evangelhos Sinóticos. Compreendo que atentar para as configurações, usos e percepções da casa oferece uma abordagem privilegiada e necessária para o entendimento do Cristianismo Originário, suas experiências e resistências com relação às estruturas de poder em que estava inserido.

As propostas mais recentes de definição de Cristianismo Originário ² (em grande medida, fomentadas pelo avanço das abordagens dos estudos culturais³) têm se pautado pela

¹ Outras expressões utilizadas para descrição desse período podem ser “Cristianismo das Origens” “Cristianismo Originário”, “Cristianismo Antigo”, “Período do Novo Testamento”, “Protocristianismo”, “*Early Christian*” e, mais recentemente, “Paleocristianismo”. Destaco que há um debate em torno dessas denominações (NOGUEIRA, 2015). Nesta pesquisa que apresento, defendo o uso do termo “Cristianismo Originário”, com base no emprego analítico da Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 22, do ano de 1995, intitulada *Cristianismos Originários (30-70 d.C.)*.

² Essa nova tendência dentro das pesquisas do Cristianismo Originário apresenta como principais características a substituição do interesse teológico pelo interesse sociocultural, uma abordagem marcada pela interdisciplinaridade e uma abertura das fontes utilizadas para a compreensão desse período. Antes disso, a teologia dialética conduziu a ciência neotestamentária à pesquisa pelo conteúdo teológico dos textos, cuja exegese era marcada por uma interpretação teológica. Com a sociologia da literatura houve certa retomada da dimensão social dos textos, em razão da combinação dos métodos da História das Formas com as tendências da história contemporânea e cultural. Com relação ao direcionamento para o interesse sociocultural, houve, desde então, grande preocupação com as tensões peculiares das sociedades judaicas do I século d.C.. Razão pela qual se têm dado importância cada vez maior a Fonte dos Ditos ou Fonte Q, Manuscritos do Mar Morto e dados

perspectiva de *fluidez identitária*, enfatizando a importância das interações culturais para uma compreensão mais dinâmica e flexível do processo de configuração do movimento cristão originário, cujas interfaces empreendidas nesse período foram constituídas por ligações com o judaísmo e pela inserção na cultura greco-romana (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007; NOGUEIRA, 2015; VENTURA, 2010).

Diante dessa orientação, entendo por Cristianismo Originário o período em que as experiências em torno da figura do Cristo estavam, em maior ou menor grau, atreladas ao seio da vida religiosa judaica e, de forma concomitante, apresentavam crescentes distanciamentos em relação aos matizes de crenças e práticas do Judaísmo Antigo (VERMES, 1999).⁴ Ao mesmo tempo, considero que o movimento do Cristianismo Originário também deve ser entendido a partir da sua inserção nos ambientes greco-romanos, em que se efetuaram diversos tipos de relações entre esses universos religiosos e socioculturais (JAEGER, 1991).

As interações que atravessaram esse movimento religioso que serviu de base para o nascimento do Cristianismo proporcionaram a formação de uma diversidade de tendências, práxis e posições religiosas. Dentre as principais dinâmicas empreendidas durante este período, destaco o anúncio itinerante do evangelho (boa nova) e a organização de comunidades cristãs originárias assentadas ao longo do Mediterrâneo Antigo, onde o espaço doméstico constituía um importante local como vivência cotidiana e plataforma religiosa para esse movimento.

Durante minha pesquisa de mestrado realizada entre os anos de 2018-2020 e intitulada *Práticas de oralidade nos Cristianismos Originários: uma abordagem sociocultural das*

arqueológicos. Referências dessa nova tendência de estudos, além dos já citados John Dominic Crossan e John Paul Meier, são Gerd Theissen, Richard Horsley, Geza Vermes, dentre outros.

³ Sobre a emergência dos estudos culturais, destaca-se o texto *A cultura da ciência*, presente no livro *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã* de Jörn Rüsen (2014). Essa relevância dos estudos culturais nas pesquisas do Cristianismo Originário pode ser observada a partir de um dos trabalhos mais recentes de Paulo Augusto de Souza Nogueira (2018) com a obra *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*; bem como, através da obra de André Chevitaese e Gabriele Cornelli (2007), *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*.

⁴ Essa compreensão que coloca o Cristianismo Originário como movimento religioso atrelado ao Judaísmo Antigo e em crescente distanciamento limita o recorte cronológico. Com relação ao período inicial, o principal ponto em questão é se o movimento cristão originário começa com Jesus ou após a sua morte. Para Santiago Oporto e Esther Pericás, o movimento liderado por Jesus deve ser entendido como uma "continuidade descontínua", pois o movimento do Cristianismo Originário não pode ser visto sem Jesus, mas as experiências desse movimento após a sua morte adquiriram contornos próprios que devem ser considerados. Com relação ao marco cronológico final, a discussão é ainda mais complexa e busca traçar o período em que o Cristianismo Originário tornou-se um movimento religioso independente do Judaísmo Antigo. Trata-se de um processo que se deu de forma gradual e distinta em diversas regiões, por isso opta-se por falar em "crescentes distanciamentos". Para o presente objetivo, o surgimento dos Padres Apologéticos na primeira metade do século II é entendido aqui como marco cronológico adequado para o final do movimento cristão originário. Uma discussão mais aprofundada pode ser encontrada no artigo de Oporto e Pericás (2005).

narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais,⁵ abordei a prática do anúncio oral do evangelho por meio das representações presentes nas perícopes de Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12. A partir da análise dessas perícopes, identifiquei que as práticas de comunicações orais do evangelho eram baseadas em três características: (i) ações de itinerância, nas quais o anúncio era efetuado mediante uma intensa movimentação geográfica articulada entre os âmbitos da casa e cidade/povoado; (ii) condições de austeridade, com proibições de alguns itens para a viagem; e (iii) um princípio de acolhimento, o qual considerava que os(as) enviados(as) itinerantes mereciam a recepção/hospedagem nas casas das comunidades cristãs originárias. Nesse sentido, durante a pesquisa de mestrado, apontei o espaço da casa como uma das plataformas fundamentais para o anúncio oral do evangelho.

A partir das conclusões alcançadas na pesquisa de mestrado, senti a necessidade de aprofundar as discussões sobre o espaço doméstico, indo além da função apontada como mero recinto de hospitalidade para itinerantes. Compreendo que a casa não funcionava de maneira isolada ou neutra; pelo contrário, as leituras empreendidas ao longo do mestrado⁶ indicaram que o âmbito doméstico constituía o território em que a cultura popular e as assimetrias de poder do Mediterrâneo Antigo se materializavam no cotidiano. Diante disso, considero fundamental investigar o *oἶκος* (*oikos*) neotestamentário sob uma perspectiva mais densa e interdisciplinar, atentando para as funções físicas e sociais, para a interseccionalidade e para as dinâmicas cotidianas. Entendo que tal investigação contribui para evidenciar a agência de sujeitos subalternizados que transformaram a precariedade habitacional em uma plataforma de religiosidade comunitária e resistência diante das estruturas hegemônicas – ou seja, a relação entre espaço doméstico do Cristianismo Originário e cultura popular do Mediterrâneo Antigo.

A literatura cristã originária⁷ fornece indícios de que o espaço doméstico constituía uma das formas básicas de organização desse movimento religioso em seus anos iniciais (por

⁵ NUNES, Iuri. *Práticas de oralidade nos cristianismos originários: uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2020.

⁶ Refiro-me, especificamente, ao impacto trazido pela leitura da obra de Paulo Augusto de Souza Nogueira (2018), intitulada *Narrativa e cultura popular no Cristianismo Primitivo*. Identifico ainda que o ponto de partida para as inquietações que culminaram nesta tese ocorreu durante a minha participação em um seminário promovido pelo Grupo de Pesquisa *Oracula* (UMESP), no ano de 2019. Naquela ocasião, as discussões metodológicas ali promovidas sobre a relação entre a cultura popular e as narrativas sobre a figura de Jesus me motivaram a aprofundar sobre o papel do espaço doméstico nessas dinâmicas culturais, resultando no percurso investigativo que agora apresento neste doutorado.

⁷ Considero como produções literárias do Cristianismo Originário o conjunto de textos do Novo Testamento, os escritos dos Padres Apostólicos e boa parte dos textos denominados Apócrifos. A obra *Introdução ao Novo Testamento* (vol. 2) de Helmut Koester apresenta essa visão mais extensa das produções literárias dos Cristianismo Originário. Apesar de o título indicar o contrário, a obra de Koester não se restringe aos vinte e sete livros canônicos e leva em consideração outros textos desse período, incluindo, portanto, no conjunto das

exemplo, Rm 16, 5; At 11, 14; At 12, 12; At 16, 15; Cl 4, 15). Nesse sentido, identifico que vários testemunhos neotestamentários apontam para o âmbito da casa (*οἶκος*) como um dos locais em que cristãos(ãs) originários(as) se reuniam para a celebração em comum. Uma dessas menções fundamentais é a expressão recorrente nas cartas atribuídas a Paulo de Tarso e que visa saudar determinada igreja reunida na casa de alguma liderança: "enviam-vos efusivas saudações no Senhor Áquila e Priscila, com a igreja que se reúne na casa deles" (1 Cor 16, 19). Observo que outros registros importantes aparecem no texto de Atos dos Apóstolos, a exemplo das narrativas que descrevem a prática do movimento cristão originário de anunciar a boa nova e partilhar o pão pelas casas (At 2, 46; At 5, 42).

Dentro da literatura cristã originária, indico que as referências à organização do espaço doméstico não se restringem aos textos do Novo Testamento. Por exemplo, o livro *Atos de André* apresenta uma narrativa sobre um conflito gerado pelo uso religioso do espaço doméstico. De acordo com esse relato, o grupo liderado pelo apóstolo André encontrava-se reunido em oração na casa de Maximila - uma mulher pertencente à elite de Patras - quando seu esposo, Egeates, retorna inesperadamente de viagem; a reação do cônjuge, que não integrava o movimento, coloca a comunidade em situação adversa (*Atos de André*, capítulo 13). Além dessas referências literárias, incorporo também um importante dado da cultura material: o sítio arqueológico de Dura-Europos. Nesse complexo, os arqueólogos descobriram uma residência particular do século III d.C. que teve suas estruturas arquitetônicas adaptadas para o culto religioso do Cristianismo, configurando a mais antiga *domus ecclesiae* documentada (DANIEL-ROPS, 2014, p. 213).

Essas referências dispersas pela literatura cristã originária e pela cultura material me permitem apontar o espaço doméstico como uma das estruturas básicas do movimento cristão originário. Elas configuravam-se como importantes plataformas para o anúncio do evangelho e para as demais atividades religiosas, funcionando também como pontos de acolhida de itinerantes, bem como possibilitavam o estabelecimento de diversos tipos de relações sociais e a agência de sujeitos subalternizados em detrimento das estruturas de poder vigentes em seu contexto histórico. Para Paulo Nogueira, essas configurações do espaço doméstico contribuem diretamente para o estudo da relação entre cultura popular e Cristianismo Originário. Alinhado ao pensamento do autor, compreendo que o ambiente da casa operava como um autêntico microcosmo relacional, permitindo o estudo das complexas interações culturais e das táticas dos grupos subalternizados (NOGUEIRA, 2018, p. 64).

A partir desse microcosmo relacional, emprego a perspectiva de Nogueira (2018, p. 58) para introduzir a noção de cultura popular do Mundo Antigo como o conjunto de práticas e representações produzidas pelos grupos subalternizados dessa sociedade. Partindo do pressuposto de que o Cristianismo Originário foi majoritariamente composto por indivíduos provenientes das camadas menos favorecidas do Império Romano, destaco, nesta tese, que o movimento cristão originário não apenas emergiu no contexto da cultura popular, mas estruturou-se como uma religiosidade arraigada nessas dinâmicas. Dessa forma, compreendo que as representações do espaço doméstico presentes na literatura cristã originária funcionam como chaves de leitura para compreender as percepções de mundo desses grupos subalternizados – em grande medida, porque tais fontes narram situações do cotidiano de pessoas comuns, apresentam instruções de comportamento para o âmbito doméstico e familiar, e retratam conflitos entre estamentos sociais.

Os evangelhos sinóticos - designação conferida aos textos de Marcos, Mateus e Lucas devido aos paralelismos estruturais e de conteúdo - possuem algumas narrativas que também apresentam o âmbito da casa como espaço central da atividade religiosa comunitária. Tal percepção pode ser exemplificada a partir de trechos como: "Entrando de novo em Cafarnaum, depois de alguns dias souberam que ele estava em casa. E tantos foram os que se aglomeraram, que já não havia lugar nem à porta. E anunciava-lhes a Palavra" (Mc 2,1-2). Menções dessa natureza funcionam como indícios da organização cotidiana do âmbito da casa no Cristianismo Originário, pois são reflexos das percepções de mundo desse movimento religioso. Nesse sentido, questiono: De que forma as representações do espaço doméstico produzidas pelo Cristianismo Originário e presentes nos Evangelhos Sinóticos dialogam com a cultura popular do Mediterrâneo Antigo e são indicativas de uma religiosidade arraigada nessas dinâmicas culturais?

Com vistas à elaboração de respostas para a questão acima e em diálogo com a literatura brevemente discutida, estabeleço que o cerne da investigação desta tese consiste no estudo das representações do espaço doméstico presentes nos Evangelhos Sinóticos. Considero que a análise desses registros literários é um dos caminhos viáveis para a presente abordagem, pois os Evangelhos refletiram em suas narrativas preocupações e formas de expressão de caráter popular. A partir da exegese e da análise desses escritos baseada na Nova História Cultural, busco elementos para a compreensão do espaço doméstico e de suas implicações na relação entre o Cristianismo Originário e a cultura popular do Mediterrâneo Antigo.

Compreendo que essas abordagens se revelam relevantes diante de uma considerável lacuna investigativa presente no campo de estudos do Cristianismo Originário. Apesar de haver uma tendência, ao longo das últimas décadas, de trabalhos preocupados em estabelecer uma relação entre o Cristianismo Originário e as questões culturais, destaco que as pesquisas que se debruçam sobre as características desse movimento religioso como cultura popular são escassas (NOGUEIRA, 2018, p. 58; OPORTO, 2009, p. 31). As pesquisas mais recentes - muito influenciadas pelo movimento acadêmico conhecido como Terceira Busca (*Third Quest*)⁸ - têm se pautado principalmente sobre a investigação do movimento cristão originário imerso na cultura de seu tempo e lugar (MEEKS, 2011; CHEVITARESE; CORNELLI, 2007; ARENS, 2008; HORSLEY; HANSON, 1995; NOGUEIRA, 2015). No entanto, identifico uma incipiente produção no que tange a abordagens voltadas diretamente para a articulação teórica de categorias e temas da cultura popular.

Baseado em Paulo Nogueira e Santiago Guijarro Oporto, considero que o espaço doméstico constitui um dos lugares fundamentais para o estudo do Cristianismo Originário a partir da noção de cultura popular (NOGUEIRA, 2018; OPORTO, 2009). Para Oporto, o diálogo entre as religiosidades originárias em torno da figura do Cristo e a cultura do povo simples foi produzido principalmente no âmbito doméstico (OPORTO, 2009, p. 37). No entanto, se já existe uma lacuna analítica no que tange a pesquisas voltadas para o Cristianismo Originário como cultura popular, identifico que há uma escassez ainda maior de pesquisas especializadas diretamente no exame dessa dinâmica cultural a partir da habitação cristã originária.

O espaço doméstico do Cristianismo Originário tem sido tematizado nas abordagens acadêmicas de forma sistemática desde o século XIX, quando as preocupações estavam centradas na discussão institucional das chamadas igrejas domésticas (cf. ADAMS, 2013). Com a emergência das perspectivas sociológicas aplicadas ao Novo Testamento, essa temática ganhou novo impulso, desdobrando questões como a estrutura da autoridade interna da família, a estratificação social, a organização cultural e o papel das mulheres nas atividades

⁸ Tomando como referência a clássica divisão da pesquisa do Jesus Histórico, entendo que esta corrente de estudos do Cristianismo Originário está inserida na fase chamada de Terceira Busca (*Third Quest*). As investigações sobre a figura de Jesus são comumente divididas em três principais fases: Primeira Busca (*Old Quest*), Nova Busca (*New Quest*) e Terceira Busca (*Third Quest*). A Primeira Busca refere-se aos anos iniciais da pesquisa, marcados principalmente pela pretensão de empreender uma cisão entre a figura histórica de Jesus e a do Cristo da Fé (SCHWEITZER, 2003). A Nova Busca tem como marca fundamental a intenção de articular essas duas dimensões, partindo da premissa de uma continuidade teológica entre Jesus e o Cristo. Já a Terceira Busca seguiu essa compreensão, mas focando em identificar a figura de Jesus a partir de seu ambiente sociocultural sob uma perspectiva teórico-metodológica interdisciplinar (CROSSAN, 1994; THEISSEN, 1987; MEIER, 1998). Para um panorama geral, consultar: THEISSEN; MERZ, 2004; CORNELLI, 2006.

religiosas internas (BRANICK, 1994; BALCH, 2008; OSIEK; BALCH, 1997; ADAMS, 2013; REIMER, 2006; STROHER, 1996). No entanto, observo que tais investigações se mantêm mais preocupadas com a caracterização institucional da igreja doméstica do que em articular esse lugar social da casa cristã originária com a cultura popular de seu contexto histórico.

Identifico que a pesquisa desta tese se situa nesse cruzamento, buscando contribuir para o entendimento das dinâmicas da cultura popular no Cristianismo Originário a partir do espaço doméstico. Uma vez que teóricos do campo da cultura popular defendem uma abordagem interdisciplinar e comparativa para a investigação de tais processos culturais (GINZBURG, 2006; BURKE, 2010), destaco a Ciência da Religião como a área de conhecimento privilegiada para abordar as questões aqui traçadas. Seu caráter epistemológico interdisciplinar e a atenção rigorosa às especificidades do fenômeno religioso favorecem uma compreensão mais dinâmica da temática apresentada (FERREIRA; SENRA, 2012). Baseio essa postura em Gerd Theissen, o qual, ao apresentar um programa teórico para o Cristianismo Originário, define a Ciência da Religião como campo promissor para descrever e explicar as experiências originárias de fé em torno da figura do Cristo (THEISSEN, 2009, p. 12).⁹

Apesar de essas pesquisas constituírem um campo de estudo consolidado dentro da área da Ciência da Religião, as abordagens desenvolvidas nesta tese não figuram como ramos de investigação comumente realizados no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, instituição na qual este trabalho está inserido.¹⁰ No entanto, encaro essa lacuna como oportunidade de contribuir com a expansão

⁹ Segundo Gerd Theissen, uma teoria do movimento religioso cristão originário a partir da Ciência da Religião possui três características. A primeira está no distanciamento em relação à pretensão normativa dos textos religiosos, entendendo que essa pretensão constitui um objeto e não um pressuposto de análise. De acordo com essa característica, a análise do cristianismo originário deve orientar-se: (i) por uma abertura às identidades - ou seja, acessível a pessoas de identidades religiosas diversas; e (ii) por uma abertura às aplicações - ou seja, tais análises não estão necessariamente voltadas para a *práxis* eclesial. A segunda característica está na superação dos limites do cânone e, assim, toda a literatura cristã originária deve ser considerada como potenciais fontes históricas. Essa segunda característica pressupõe que não há nenhum tipo de [pré]valoração entre as literaturas denominadas como *canônica* e *não-canônica*. A terceira característica consiste na superação dos termos *ortodoxia* e *heresia*; em outras palavras, deve-se considerar que todas as correntes cristãs originárias possuem relevâncias como discursos desse período. (THEISSEN, 2009, p. 12).

¹⁰ Em mapeamento que realizei no banco de teses e dissertações do PPCIR/UFJF, identifiquei a escassa presença de pesquisas dedicadas a esse recorte conceitual. Excluindo os trabalhos de outras áreas, constatei a existência de apenas quatro investigações voltadas à literatura bíblica e à Antiguidade (incluindo a minha própria dissertação de mestrado): 1) *Josias como um rei exemplar*: a formação política do pan-israelismo em Judá durante o reinado de Josias (641-609 a.C.), dissertação de mestrado de autoria de Matheus da Silva Carmo (2024); 2) *Práticas de oralidade nos cristianismos originários*: uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais, dissertação de mestrado de minha autoria (2020); 3) *A construção da noção de divindade de Jesus*: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14,61-62, Mt 26,63-64 e Lc 22,67-70, dissertação de mestrado de autoria de Daniel Salomão Silva (2022); e 4) *Deus e filho de Deus no mundo mediterrâneo*: o rei

do seu escopo investigativo. Compreendo a relevância desse esforço na medida em que, por mais plural que seja a sociedade brasileira contemporânea, grande parte do seu léxico e do seu imaginário social ainda remete a referências da linguagem religiosa do eixo judaico-cristão. Assim, o estudo dessas fontes originárias configura um importante instrumento de compreensão cultural, especialmente diante de mobilizações das narrativas bíblicas como documentos que legitimam certas práticas e representações sociais em detrimento de outras, muitas vezes, reificando assimetrias de poder e exclusivismos no debate público atual.

A necessidade de problematizar esses exclusivismos e assimetrias presentes no debate público se coloca de forma ainda mais incisiva a partir de uma crítica ao campo de pesquisa do Novo Testamento. Apesar de a maioria dos estudos reconhecer que o Cristianismo Originário foi um movimento de grupos marginalizados, a maior parte das análises ainda busca relacioná-lo às macroestruturas de poder (cf. NOGUEIRA, 2018, p. 61). Considero que a tentativa de compreender esse movimento do século I d.C. a partir de seu estrato social predominante - priorizando suas próprias estruturas, dinâmicas e concepções de mundo - destaca-se como uma urgente chave de leitura, pois contribui para evidenciar a agência e as táticas de camadas desfavorecidas da sociedade que buscavam reinventar sua cotidianidade e até desafiar as tradições hegemônicas de seu contexto histórico. Com o intuito de proceder a essa investigação, torna-se preciso delimitar o instrumental metodológico que possibilita o percurso que apresento nesta tese.

Para isso, adoto uma perspectiva hermenêutica e exegética voltada ao exame das estruturas textuais e semânticas das representações presentes nos Evangelhos Sinóticos. Desenvolvo esse procedimento a partir de um diálogo interdisciplinar fundado no referencial teórico da Nova História Cultural - campo historiográfico caracterizado por conferir centralidade às expressões das massas anônimas, às crenças heterodoxas e às dinâmicas do popular (VAINFAS, 1997). Dentro dessa vertente teórica, as noções de cultura popular e circularidade cultural destacam-se como importantes categorias analíticas, fornecendo suporte conceitual necessário para investigar as relações recíprocas entre a cultura tida como erudita e a cultura articulada pelos estratos subalternizados do Mediterrâneo Antigo. Ao mesmo tempo, a articulação entre dados arqueológicos, análises históricas e posturas exegéticas visa fornecer elementos para a compreensão do espaço doméstico do Cristianismo Originário.

Dentro da modalidade historiográfica da Nova História Cultural, identifico o historiador Carlo Ginzburg como arcabouço teórico central da abordagem metodológica,

principalmente devido ao seu modelo analítico denominado como *paradigma indiciário*. Compreendo que esse método consiste em um procedimento rigoroso centrado no exame de resíduos e indícios textuais, tomados como pistas, vestígios ou sintomas capazes de revelar as dinâmicas socioculturais subjacentes às fontes (GINZBURG, 1991). Por se tratar de uma introdução geral ao instrumental metodológico que guiará esta tese, anuncio que essas discussões serão aprofundadas em seções dedicadas ao longo do trabalho, nas quais explicitarei como a observação e análise desses indícios textuais viabiliza a investigação das dinâmicas culturais no interior do *oἶκος* cristão originário.

Nesse sentido, a tese que apresento tem como meta principal o estudo das dinâmicas do espaço doméstico no Cristianismo Originário em interface com a cultura popular do Mediterrâneo Antigo, tomando como recorte documental as representações presentes nos textos dos Evangelhos Sinóticos. Identifico que são os elementos narrativos indicadores de tais dinâmicas que esta pesquisa visa sistematizar. O objetivo geral consiste, pois, em analisar as representações das configurações, dos usos e das percepções do *oἶκος* a partir de Mateus, Marcos e Lucas.

Para a realização dessa investigação, elenco os seguintes objetivos específicos:

- (i) conceituar a noção de cultura popular a partir dos referenciais teóricos adotados e as implicações subjacentes a esta categoria analítica;
- (ii) discutir a relação entre o Cristianismo Originário e o contexto cultural do Mediterrâneo Antigo, buscando apontar aspectos desse movimento originário como expressão da cultura popular;
- (iii) analisar as representações do *oἶκος* nos Evangelhos Sinóticos, compreendendo suas dinâmicas físicas e sociais dentro do movimento religioso; e
- (iv) relacionar a dinâmica do espaço doméstico com a cultura popular de seu contexto, buscando compreender, mediante as narrativas sinóticas, a configuração, os usos e as percepções desse âmbito social como *locus* fundamental de uma religiosidade arraigada nessas dinâmicas compartilhadas.

Para viabilizar o desenvolvimento desses objetivos, organizo o percurso investigativo desta tese a partir de uma trajetória que parte do macro para o micro, ou seja, dos aspectos gerais para os aspectos particulares. Nesse sentido, parto, inicialmente, da delimitação conceitual da noção de cultura popular e de sua aplicabilidade no contexto do Mediterrâneo Antigo, para, em seguida, mapear como essas dinâmicas assumem características específicas

no seio do Cristianismo Originário. A partir dessas discussões, aponto o ambiente doméstico do movimento cristão originário como *locus* fundamental para suas expressões culturais, caracterizando-se como um eixo constitutivo da agência, da *práxis* e da religiosidade de grupos subalternizados. Com base nesse enquadramento sociocultural, afunilo o meu olhar em direção às estruturas da unidade doméstica, na qual busco apontar tanto as configurações físicas quanto as dinâmicas sociais da casa na Antiguidade e no Cristianismo Originário. Tal discussão permite-me culminar no exame minucioso das representações do *oἶκος* presentes nas narrativas dos Evangelhos Sinóticos. Estabelecida essa progressão escalar, apresento, a seguir, a divisão estrutural de cada um dos quatro capítulos deste trabalho.

No primeiro capítulo, intitulado “As implicações teóricas do conceito de cultura popular”, apresento a delimitação teórica e conceitual que fundamenta a pesquisa. Nesse sentido, busco empreender uma sistematização da categoria analítica de cultura popular, destacando a modalidade historiográfica da Nova História Cultural, especialmente as abordagens do historiador Carlo Ginzburg (2006; 1991), como referencial teórico central para esse debate. Divido este momento em três partes principais: primeiramente, discuto a emergência da noção de cultura popular dentro dos estudos acadêmicos; em seguida, evidencio as principais compreensões dessa categoria elaboradas pela Nova História Cultural, destacando o modelo teórico-metodológico de Carlo Ginzburg mediante suas concepções de cultura popular, de circularidade cultural e do método do *paradigma indiciário*; por fim, apresento uma breve relação entre as manifestações populares e o fenômeno religioso, ressaltando o movimento do Cristianismo Originário. Dessa forma, identifico que tais discussões constroem o arcabouço teórico necessário para o avanço da tese.

O segundo capítulo, intitulado “A cultura popular no Mediterrâneo Antigo: considerações para uma abordagem da cultura popular do Cristianismo Originário”, examina as características específicas das manifestações populares no Mundo Antigo e no movimento cristão originário. Na primeira parte, dedico-me a estruturar uma discussão sobre os contornos desse conceito no Mediterrâneo Antigo, destacando suas principais características, temáticas e problematizações. A partir de um panorama historiográfico, que tem como marco inicial a obra *Cultura Popular na Antiguidade Clássica* de Pedro Paulo Funari (1996), busco delimitar os grupos subalternizados e os temas-chave para estudo das expressões populares nesse período histórico. Na segunda parte, debruço-me sobre a interface entre essa categoria analítica e o Cristianismo Originário, apontando os debates acerca do status social predominante desse movimento, suas principais dinâmicas culturais e as abordagens teórico-metodológicas desse estudo, tais como fontes históricas mobilizadas e eixos analíticos.

Baseando-me em Paulo Nogueira (2018), destaco o espaço doméstico como um dos eixos analíticos fundamentais para essa investigação - temática que se desenvolve de forma mais pormenorizada no capítulo seguinte.

No terceiro capítulo, "O microcosmo do espaço doméstico no Cristianismo Originário: dimensões físicas e socioculturais como *locus* da cultura popular", apresento a temática do âmbito da casa - seus usos e configurações como dinâmicas da cultura popular do Mediterrâneo Antigo e do movimento cristão originário. Para isso, organizo o capítulo em três partes principais: na primeira, busco delimitar a noção de *οἶκος* no contexto da Antiguidade, analisando sua semântica e seus empregos prioritariamente na literatura neotestamentária; em seguida, na segunda parte, apresento uma discussão fundamentada em dados arqueológicos sobre a materialidade física e a dimensão social do espaço doméstico, buscando apontar um modelo aproximativo das estruturas arquitetônicas vigentes no mundo greco-romano do século I d.C, dentro de uma concepção atenta às dinâmicas das relações de poder desse contexto histórico; por fim, na terceira parte, discuto as características do ambiente habitacional do Cristianismo Originário em interface com a noção de cultura popular, análise voltada a evidenciar as configurações e os usos desse âmbito pelo movimento religioso. Considero que essa abordagem fornece um arcabouço contextual necessário para as tematizações do capítulo seguinte.

Por fim, tomando como base o percurso analítico que trouxe tematizações sobre a cultura popular e as configurações do âmbito da casa, chego ao quarto capítulo: "As representações do espaço doméstico nos Evangelhos Sinóticos". Neste último bloco, procuro apresentar um exame do levantamento de indícios textuais sobre o *οἶκος* em Marcos, Mateus e Lucas - inventário indiciário que se encontra disponível no Apêndice A desta tese. Em um primeiro momento do capítulo, apresento uma discussão sobre as situações de comunicação dessas narrativas sinóticas. Em um segundo momento, investigo os indícios presentes nos relatos acerca do ambiente doméstico, especificamente ocorrências textuais relacionadas às dimensões terminológicas de *οἶκος* e *οἰκία*, bem como narrativas sobre a materialidade arquitetônica e as dinâmicas sociais da casa cristã originária. Considero que essas representações revelam a complexidade de um espaço que operava simultaneamente como abrigo material, unidade socioeconômica e *locus* da *praxis* religiosa do movimento cristão originário.

Diante desse roteiro delineado, reafirmo o meu propósito de analisar o Cristianismo Originário como expressão de uma religiosidade arraigada na cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Baseado em uma perspectiva da Nova História Cultural, considero que o espaço

doméstico deixa de ser um cenário meramente passivo para se revelar como um território essencialmente dinâmico e interseccional, onde sujeitos subalternizados buscavam reinventar sua cotidianidade e até desafiar as tradições hegemônicas de seu contexto histórico. Entendo que a compreensão desse microcosmos relacional exige uma sólida fundamentação epistemológica; diante disso, passo às discussões do primeiro capítulo voltadas às implicações conceituais da cultura popular.

2 AS IMPLICAÇÕES TEÓRICAS DO CONCEITO DE *CULTURA POPULAR*

Uma boa parte da história dos movimentos populares é como vestígio do antigo arado. Poderia parecer extinto para sempre com os homens que aravam o campo muitos séculos atrás. Mas todo aerofotogrametrista sabe que, com certa luz e determinado ângulo de visão, ainda se podem ver as sombras de montes e sulcos há muito esquecidos (HOBSBAWM, 1998, p. 224).

O objetivo desta tese é investigar a relação entre o espaço doméstico do Cristianismo Originário e a noção de cultura popular. Em outras palavras, entender de que forma o Cristianismo Originário pode se configurar como uma cultura popular do Mediterrâneo Antigo e de que modo a dinâmica do espaço doméstico do movimento cristão originário se estabelece como elemento constitutivo dessa cultura popular. Para isso, torna-se necessário, primeiramente, sistematizar a compreensão de *cultura popular* e as implicações teóricas subjacentes a essa noção.

Um dos caminhos viáveis para essa sistematização está nas abordagens propostas pela corrente historiográfica da Nova História Cultural¹¹. Segundo Ronaldo Vainfas, a Nova História Cultural pode ser entendida como um desdobramento da História da Cultura - modalidade historiográfica que se dedicava a estudar as manifestações culturais consideradas como formais, por exemplo, a literatura e as artes visuais tidas como eruditas. Ou seja, sem recusar as expressões culturais das elites, a Nova História Cultural possui uma atenção maior pelo informal e, sobretudo, pelo popular. Com isso, uma das principais características da Nova História Cultural está em um apreço mais acentuado pelas manifestações das massas anônimas: as festas, as resistências, as crenças heterodoxas (VAINFAS, 1997). No entanto, tal postura se dá sem que se faça distinção valorativa quanto ao tipo de manifestação, seja erudita, seja popular

Dentro dessa modalidade historiográfica, destacam-se vários expoentes: Carlo Ginzburg (1991; 2006), Edward Thompson (1998), Peter Burke (2008; 2010) e Roger Chartier (1990; 1991; 1995), os quais trouxeram importantes contribuições para a discussão da temática da *cultura popular*. Tais historiadores convergem, dialogam e divergem acerca da compreensão do que seja cultura popular. Para a presente pesquisa, o historiador Carlo

¹¹ O termo "Nova História Cultural" se difundiu, principalmente, a partir do livro da historiadora norte-americana Lynn Hunt, intitulado *A Nova História Cultural* - publicado originalmente em 1989 com o título *The New Cultural History*.

Ginzburg destaca-se como um dos mais importantes teóricos, especialmente devido ao modelo que traça acerca da compreensão de *cultura popular* relacionado à noção de *circularidade cultural*, bem como por propor uma perspectiva metodológica que viabiliza a abordagem da cultura popular.

Nesse sentido, levando em consideração o objetivo desta tese, este capítulo busca apresentar as várias compreensões de *cultura popular* a partir da modalidade historiográfica da Nova História Cultural, destacando a concepção defendida por Carlo Ginzburg.¹² Para isso, em um primeiro momento, apresento de forma geral a emergência da noção de *cultura popular* dentro dos estudos acadêmicos; em um segundo momento, busco discutir as implicações teóricas acerca das compreensões de *cultura popular* a partir da Nova História Cultural, destacando o modelo teórico-metodológico proposto pelo historiador Carlo Ginzburg acerca desse dispositivo conceitual; por fim, na última parte, apresento brevemente uma discussão sobre a relação entre religiosidade e cultura popular.

2.1 A EMERGÊNCIA DA NOÇÃO DE CULTURA POPULAR

O termo *cultura popular* diz respeito a um conceito consideravelmente controverso, sendo utilizado com objetivos e contextos muito variados. Não obstante, defendo que essa condição não inviabiliza seu uso, mas aponta para certos cuidados com relação ao seu emprego. Uma das formas para elucidar esses cuidados passa pelo entendimento dos processos históricos relacionados à emergência desse dispositivo conceitual. Assim como todo conceito possui uma historicidade, a trajetória histórica da noção de *cultura popular* contribui para entender as bases dessas controvérsias, bem como possibilita atentar para os cuidados em seu uso como chave de leitura para as dinâmicas das expressões culturais. Além disso, a discussão sobre a historicidade de um conceito e os sentidos políticos e teóricos recebidos ao longo do tempo permite uma delimitação conceitual mais nítida, contribuindo para avanços teórico-metodológicos fundamentais.¹³

Nesse sentido, considero importante apresentar uma discussão acerca da emergência do conceito de *cultura popular* dentro dos estudos acadêmicos, a qual se deu principalmente a

¹² Deve-se ressaltar que há uma longa tradição de pesquisa sobre cultura popular empreendida por sociólogos(as), folcloristas, pesquisadores(as) de literatura, antropólogo(as) e demais áreas do conhecimento. Dentre esses vários estudos, destaca-se Mikhail Bakhtin (1987) e seu livro intitulado *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*; bem como Michel de Certeau (2014) em sua obra *A invenção do cotidiano*; ou ainda no texto *Você disse 'popular'?* – escrito por Pierre Bourdieu (1996).

¹³ Uma discussão aprofundada do conceito se faz ainda mais necessário, considerando que a fonte de estudo desta tese – a saber, a literatura cristã originária – remete ao período antigo.

partir de discussões iniciais que ressaltavam dicotomias entre *popular* e *erudito*, *simples* e *sofisticado*, *natural* e *artificial* (no sentido de elaborado/polido), *tradicional* e *moderno*, *nacional* e *estrangeiro*. No entanto, deve-se considerar que ao longo das últimas décadas há uma tendência dentro dos estudos culturais em questionar tais abordagens envolvidas em idealizações, homogeneizações e discussões que colocam a cultura popular e cultura erudita em compartimentos rigidamente divididos (ABREU, 2003; DOMINGUES, 2011).

De acordo com o historiador Peter Burke, o interesse pela temática da cultura popular remonta ao final do século XVIII e início do século XIX, cujo movimento foi denominado por Burke de "descoberta do povo", quando este passou a ser tema de interesse dos estudiosos europeus (BURKE, 2010, p. 26). Esse movimento inicial se deu principalmente com os alemães Johann Herder e os irmãos Grimm, a partir de seus registros de elementos culturais atribuídos ao povo. Nesse período, os estudiosos buscavam encontrar, entre os costumes dos camponeses, elementos que apontassem para uma característica autêntica do *povo*. Tais iniciativas de Herder e dos irmãos Grimm tiveram enorme influência: contribuíram para que surgissem várias coletâneas com esse intuito, bem como contribuíram para a difusão de novos termos como *canção popular*, *conto popular*, *literatura popular*, *festas populares*, dentre outros.

O alargamento desse movimento, observado a partir desses vários temas, favoreceu o surgimento de um termo de maior abrangência: *folk-lore* – junção das palavras *povo* (*folk*) e *saber* (*lore*). Nesse sentido, pode-se dizer que foi com o termo *folclore* que a noção de cultura popular começou a ser abordada de forma mais sistemática. Ao mesmo tempo, nesse período, a produção cultural atribuída ao povo foi idealizada como sendo manifestações culturais puras, naturais e essencialmente nacionais. Essa postura correspondia à ideia inicial que se tinha de *povo*, sendo entendido nesse período não como os setores menos favorecidos economicamente das cidades, mas como indivíduos pertencentes ao mundo rural. Assim, para os intelectuais do século XIX, os camponeses e camponesas eram os grupos sociais mais representativos da ideia de povo, pois viviam perto da natureza e estavam menos marcados pelos estrangeirismos - uma compreensão que subestimava a interação entre campo e cidade, na medida em que os colocava em lados opostos.

De acordo com Peter Burke, pode-se elencar três razões para que esse interesse pelas expressões culturais conferidas ao povo ocorresse nesse período histórico: razões estéticas, razões intelectuais e razões políticas. Com relação à razão estética, havia certa resistência diante da arte considerada erudita, na qual o *artificial/polido* tornou-se um termo pejorativo e o *natural* virou elogio. Em outras palavras, havia um apelo ao natural e às manifestações

livres de regras. Sobre as razões intelectuais, pode-se dizer que houve um movimento de reação ao Iluminismo (no modelo de Voltaire), no qual se valorizava a tradição acima da razão. Por fim, com relação às razões políticas, observa-se que esse movimento de interesse pelas expressões culturais atribuídas ao povo estava intrinsecamente relacionado ao Romantismo e seu nacionalismo, razão pela qual procurou-se conhecer e valorizar os costumes populares como sendo o mais autêntico e essencialmente nacional (BURKE, 2010, p. 33-37).

A partir dessas idealizações de expressões culturais como naturais/puras e nacionais, várias pesquisas desse período buscaram apontar uma cultura primitiva, vista como ameaçada de extinção por conta das relações cada vez mais intensas com os centros urbanos, fazendo com que houvesse um crescente interesse em registrar tais elementos culturais. Segundo o historiador Carlo Ginzburg, o termo *cultura primitiva* foi o que permitiu, naquele período, reconhecer que tais indivíduos cunhados de forma paternalista de "[camadas] inferiores" tinham cultura. Tal posição, embora paternalista, contribuiu para que mais tarde fosse superada a ideia de que a cultura das classes menos favorecidas representava um simples acúmulo inorgânico de fragmentos (ideias, crenças e visões de mundo) elaborados pelas classes dominantes. Nesse momento, tem início a discussão acerca da relação entre cultura das classes menos favorecidas economicamente e a cultura das classes dominantes (GINZBURG, 2006, p. 12).

Ao longo do século XX, a concepção de manifestações populares tidas como sobreviventes, puras e naturais começou a ficar insustentável nas abordagens sobre essa temática; com isso, a categoria de *cultura popular* foi sendo cada vez mais utilizada no lugar de folclore (DOMINGUES, 2011, p. 402).¹⁴ Nesse contexto, principalmente com o aprofundamento da industrialização e urbanização, o termo *folclore* passou a ser visto como uma expressão relacionada à noção de tradição – no sentido de uma cultura compreendida como cristalizada. Baseado nessas compreensões, um dos elementos principais que sustentava a distinção entre folclore e cultura popular dizia respeito às questões urbanas: sem desconsiderar a convivência de manifestações folclóricas no espaço urbano, o conceito de *folclore* estava mais relacionado às dinâmicas rurais. Já a noção de *cultura popular* começou a ser utilizada com um sentido mais abrangente, englobando todas as expressões culturais mobilizadas pelo povo, incluindo as expressões folclóricas.

¹⁴ De acordo com Peter Burke, a expressão *cultura popular* já havia sido utilizada no século XIX pelo próprio Herder ao fazer um contraste com a cultura erudita (BURKE, 2010, p. 32).

Segundo Gilmar Rocha, a partir da década de 1960 o conceito de *cultura popular* se institucionalizou no discurso científico como campo de estudo e tornou-se relativamente autônomo em relação ao folclore, mas outros conceitos emergentes desse período histórico passaram a atuar nesse campo – tais como *indústria cultural* e *sociedade de massas/cultura de massas* (ROCHA, 2009, p. 226). Ao mesmo tempo, o conceito de cultura popular assumiu também o sentido de resistência. A partir da década de 1970, as pesquisas sobre essas manifestações culturais foram influenciadas pelo filósofo italiano Antonio Gramsci e suas discussões acerca da noção de *subalternidade*¹⁵, aprofundando as bases da reflexão sobre o caráter de resistência da cultura popular – suas diversas expressões, estratégias de afirmação e alternativas contra-hegemônicas.

A troca de categoria [de folclore para cultura popular] e a institucionalização desse campo acadêmico não impediu que outra discussão permanecesse: o que seria *popular*? Para Peter Burke, a noção *popular* é reconhecida, há muito tempo, como problemática. Uma questão levantada é a de que o termo *popular* pode sugerir certa homogeneidade; já outra objeção levantada diz respeito ao "modelo de duas camadas" – representado pela elite e pelo popular. (BURKE, 2010, p. 16-17). Essa discussão em torno da noção de *popular* está intrinsecamente relacionada com o termo *povo*, principalmente porque o *popular* tem em sua origem etimológica a palavra *povo*: um termo igualmente problemático e que também aponta para uma homogeneização.¹⁶ Esses questionamentos são fundamentais, pois estão no cerne da própria delimitação e definição do conceito de *cultura popular*.

O sociólogo Stuart Hall em seu artigo intitulado *Notas sobre a desconstrução do “popular”* trouxe problematizações para as definições mais usuais acerca do termo *popular* e, por conseguinte, discussões sobre a noção de *povo*. A primeira definição de *popular* abordada por Hall diz respeito a que mais se aproxima do senso comum: o *popular* como algo que as massas escutam, compram, leem, consomem e parecem apreciar – uma abordagem comercial e muito influenciada pela noção de *indústria cultural*. Essa definição parte da concepção de que o povo é uma instância manipulável e uma força passiva, o que levanta importantes questões para a temática da cultura popular. Primeiramente, tais abordagens devem atentar

¹⁵ Para um panorama histórico do conceito de *subalternidade* - desde Gramsci até os *Subaltern Studies*, consultar: GIDWANI, 2009.

¹⁶ Conforme discutido anteriormente, a ideia inicial de *povo* apontava para indivíduos pertencentes ao mundo rural. Com o aprofundamento da industrialização, o povo passou a estar associado ao seu lugar e função no interior do sistema econômico (FRADE, 2004, p. 48). O historiador Peter Burke apresenta uma discussão sobre o conceito de *povo* e a noção de homogeneização: “Quem é ‘o povo’? Todos, ou apenas quem não é da elite? Neste último caso [...], corremos o risco de supor a homogeneidade dos excluídos (BURKE, 2005, p. 40-41).

para as estratégias de afirmação das identidades dos grupos sociais, as quais podem ocorrer a partir de resistência, aceitação, recusa, capitulação. Em segundo, esses (re)posicionamentos não devem ser vistos como uma cultura completamente autônoma, pois, de acordo com Hall, não existe uma cultura que esteja situada fora do campo das relações de poder (HALL, 2003, p. 253-254).

Outra definição de *popular* discutida pelo sociólogo Stuart Hall afirma que o termo *popular* diz respeito a tudo que é/foi feito pelo povo – as práticas, os valores, os objetos, os costumes, as mentalidades. Ou seja, essa definição compreende um inventário que se expande infinitamente, onde quase tudo que foi feito pelo *povo* pode ser incluído nessa lista. No entanto, a distinção acerca do *popular* não está nesse inventário descritivo, o qual pode ter um efeito de congelar os conteúdos de cada categoria em um molde fixo e atemporal. Para Hall, o princípio estruturador dessa distinção deve basear-se nas relações de força que colocam as categorias culturais em um processo de tensão contínua. Essas relações de força são mutáveis e irregulares ao longo do tempo, cabendo atentar para o conjunto de instituições e processos institucionais empregados nessa sustentação. Nesse sentido, não há um conteúdo fixo e nem um sujeito determinado ao qual se pode atrelar à cultura popular, pois o que deve ser observado é o estado do jogo das relações culturais em um dado contexto (HALL, 2003, p. 256-257).

Se não há consenso sobre o termo popular, pode-se dizer que o conceito de cultura é ainda mais complexo. As definições do termo carregam profundos marcadores ideológicos. Compreendo que as oposições e divisões culturais (distinções entre alta e baixa, ou erudita e popular) são construídas e validadas historicamente por assimetrias e relações de poder. Nesse sentido, ao mobilizar esse conceito para a análise do Mediterrâneo Antigo, torna-se importante reconhecer que as dinâmicas culturais são produtos de dominações, negociações e tensões sociais.

Diante das várias discussões que se tem em torno do conceito¹⁷, destaco aquelas que trazem implicações para a noção de *cultura popular*. O termo *cultura* tem raiz no latim e estava relacionado inicialmente ao ato de cultivar - significando o cultivo das plantas; com o tempo, passou também a estar relacionado à produção humana em geral, tanto material quanto imaterial. Para o historiador da antiguidade Pedro Paulo Funari,

¹⁷ O livro intitulado *A noção de cultura nas ciências sociais* de Denys Cuche traz uma discussão sobre as várias dimensões do conceito de *cultura* (CUCHE, 1999).

cultura é tudo que resulta do trabalho e da elaboração humanos [...] Cultura, portanto, não é um apanágio de classe. Pelo contrário, todos os indivíduos são intelectuais, pois são difusores do saber e exercem um papel ativo na organização do mundo social, em termos econômicos, políticos e culturais (FUNARI, 1996, p. 12).

Essas definições permitem apontar para uma das principais questões levantadas com relação à noção de cultura: a necessidade de ampliação do seu sentido. Antes, o termo *cultura* era utilizado para fazer referência a arte, literatura e música tidas como eruditas; ou seja, tal conceito era usado para se referir às expressões culturais associadas à elite. E, neste sentido, observa-se que tal uso é marcado pelo recorte de classe, peculiar às sociedades de classe. Atualmente, o conceito de *cultura* compreende *todas* as expressões humanas de uma sociedade.¹⁸

De acordo com Funari, não obstante, ainda há uma confusão entre cultura e cultura erudita, onde a primeira é reduzida à segunda. Nessa confusão, a cultura dos grupos hegemônicos acaba sendo estabelecida como padrão, a partir do qual se julga o grau de aculturação de indivíduos e grupos sociais. Assim, de acordo com essa visão tradicional, o critério de valoração das expressões culturais é baseado na cultura erudita produzida pela elite. No entanto, essa concepção pressupõe que haja uma coerência dos grupos hegemônicos e uma compatibilidade entre dominantes e subalternizados, relegando os conflitos que existem entre e dentro dos diversos grupos sociais (FUNARI, 1996, p. 13-14). Apesar dessa percepção tradicional, a ampliação do conceito de *cultura* – podendo ser interpretada como uma espécie de democratização - contribuiu para uma valoração da diversidade das expressões culturais.

Nesse processo, houve dois tipos de ampliação do conceito de cultura: um relacionado à realidade social e outro relacionado à dimensão categorial. Primeiramente, o termo ampliou-se ao englobar expressões culturais mobilizadas por diferentes grupos sociais, incluindo as camadas menos favorecidas economicamente da sociedade. Logo após, tem-se uma ampliação horizontal e relacionada à dimensão categorial, em que o conceito passou a ser utilizado para se referir a uma ampla gama de expressões - seja uma diversidade de artefatos (tais como, imagens, utensílios, ferramentas, casas), seja uma variedade de costumes, valores e práticas (por exemplo, ler, cozinhar, jogar, conversar). Para Peter Burke, a cultura diz respeito a "um

¹⁸ Baseado nas discussões propostas por Pedro Paulo Funari (1996), considero fundamental atentar para as distinções históricas da categoria *cultura popular*. A formulação contemporânea foi historicamente marcada por um forte recorte classista e binário, estruturado em antíteses como rico/pobre, erudito/popular ou belo/feio. Tal binarismo socioeconômico, contudo, não se aplica mecanicamente ao contexto do Mediterrâneo Antigo. Nesse cenário histórico, as assimetrias e relações de poder operavam sob outras matrizes de diferenciação. No próximo capítulo, essas discussões serão abordadas de forma mais aprofundada.

sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados" (BURKE, 2010, p. 11).

A partir dessas discussões, o historiador Carlo Ginzburg traça uma relação entre essa sedimentação da noção de *cultura* e as reconfigurações do campo historiográfico. Havia no campo de atuação da História da Cultura uma visão dominante marcada por um interesse centrado em autores(as) e obras associados aos setores da elite. A História debruçava-se sobre as grandes personalidades e os grandes acontecimentos. Atualmente, há um interesse cada vez maior pelo que foi ignorado ou relegado pela historiografia (GINZBURG, 2006, p. 11). Com isso, ao longo das últimas décadas do século XX, as discussões acerca da cultura popular começaram a ser tematizadas de forma mais acentuada no campo da História. Tal situação se deu, principalmente, por conta dessa reconfiguração historiográfica: a História passou a se interessar também pelos anônimos e não apenas pelos personagens e acontecimentos considerados pela tradição como ilustres.

Todas essas discussões apontam para o fato de que a noção de *cultura popular* é uma expressão bastante disputada, mas apontam também para a importância dessa temática. A cultura popular é uma séria área de investigação, pois (i) permite corrigir desequilíbrios e significativas omissões e (ii) permite evidenciar diferenças e ajudar a pensar a realidade social e cultural como multifacetada. No entanto, deve-se evitar alguns vícios que possam estar presentes nessas investigações: abordagens baseadas em homogeneizações, rígida divisão entre cultura popular e cultura erudita, bem como a negação da capacidade de criação cultural do campo. Sendo assim, a cultura popular não pode ser entendida como um simples reflexo da cultura erudita e pré-determinada pelos grupos hegemônicos, pois há um processo de criação popular que não pode ser subestimado. Ao mesmo tempo, as categorias culturais devem ser entendidas a partir de relações de poder e de uma dialética cultural, considerando como problemático estabelecer fronteiras rígidas no universo das produções simbólicas.

Assim, levando em consideração que as relações de força são mutáveis ao longo do tempo, defendo que a cultura popular e suas expressões não podem ser vistas como instâncias limitantes. Em outras palavras, a noção de cultura popular não é um conceito imutável para todo período histórico, nem um conjunto fixo de práticas, objetos ou valores. Sendo assim, trata-se de uma noção que deve ser contextualizada a partir de alguma experiência social e histórica, pois esse recurso do contexto histórico permite evitar homogeneizações e generalizações universais (ABREU, 2003, p. 95). Nesse sentido, considero a interdisciplinaridade entre a Ciência da Religião e as investigações historiográficas como um campo privilegiado para o estudo da cultura popular – principalmente devido ao recorte

temático desta pesquisa, a saber, a relação entre o espaço doméstico do Cristianismo Originário e a cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Com isso, na próxima parte deste capítulo, busco me debruçar sobre as disputas em torno da categoria de *cultura popular* a partir da Nova História Cultural, destacando as compreensões de Carlo Ginzburg.

2.2 AS DISPUTAS HISTORIOGRÁFICAS EM TORNO DA CATEGORIA DE *CULTURA POPULAR*

Dentro dos estudos culturais, há várias compreensões de cultura popular que divergem, convergem e dialogam entre si, configurando um campo marcado por disputas epistemológicas. Dentre essas várias compreensões, tem-se as abordagens da historiografia que também são marcadas por intensos debates teórico-metodológicos acerca da temática. Nessa parte do capítulo, busco apresentar as implicações teóricas em torno da categoria de *cultura popular* - especialmente as compreensões levantadas pela modalidade historiográfica da Nova História Cultural, destacando historiadores como Roger Chartier (1995), Peter Burke (2008; 2010), Edward Thompson (1998) e Carlo Ginzburg (2006). O objetivo ao discorrer sobre esse panorama historiográfico das várias compreensões de cultura popular consiste em introduzir o modelo teórico-metodológico apresentado por Carlo Ginzburg.

Antes de abordar essas discussões levantadas pela Nova História Cultural, torna-se preciso apresentar brevemente a noção do filósofo Mikhail Bakhtin, pois seu livro intitulado *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* é considerado uma referência e um marco nos estudos da cultura popular. De acordo com Peter Burke, o filósofo russo Bakhtin é um dos teóricos culturais mais originais do século XX e, inclusive, elencado como uma das principais referências teóricas da Nova História Cultural (BURKE, 2005, p. 70-71). Além disso, o modelo teórico de Ginzburg foi muito influenciado pelas obras de Bakhtin, especialmente certas concepções relacionadas à cultura popular, tais como o conceito de *circularidade cultural* – noção fundamental para o estudo que se apresenta nesta tese.

No livro *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, Bakhtin abordou a temática da cultura popular e buscou encontrar traços dessa noção na obra do escritor francês François Rabelais. A partir do estudo da influência das fontes populares nos escritos de Rabelais, Bakhtin apresentou distinções entre a cultura popular da Idade Média e a cultura tida como oficial da época através de três grandes expressões: os ritos e espetáculos (principalmente o Carnaval), as obras cômicas verbais e o vocabulário grosseiro. Nesse

sentido, o burlesco, o riso e o aspecto jocoso das manifestações populares medievais produziam uma tensão com relação à cultura oficial (da Igreja e do Estado) e de certa forma expressavam a visão de mundo peculiar das camadas consideradas subalternizadas daquela sociedade. Segundo o autor, essas manifestações culturais “ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferentes, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado” (BAKHTIN, 1987, p. 4).

No centro da cultura popular abordada por Bakhtin encontra-se a cultura cômica do Carnaval – festejo que ocupava um lugar especial na vida da sociedade medieval. De acordo com o filósofo russo, um dos princípios fundamentais dessas expressões culturais está na noção de liberdade com relação a qualquer dogmatismo religioso ou eclesiástico (regras, autoridades, formalidades). Não obstante, para Bakhtin, a relação entre a cultura popular e a cultura erudita deve ser entendida a partir de uma permanente e dinâmica relação marcada por um enriquecimento mútuo. Ou seja, uma relação marcada não apenas pela oposição, mas principalmente pela interação e complementaridade. Dessa forma, a cultura popular deve ser pensada a partir de uma relação dialógica com o seu contexto histórico e com as categorias culturais de seu tempo (BAKHTIN, 1987).¹⁹

Na sequência, discuto as abordagens da Nova História Cultural, onde as várias definições de *cultura popular* podem ser vistas como modelos de inteligibilidade. O historiador Roger Chartier, no artigo *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico*, fez uma síntese e apresentou as diversas compreensões de *cultura popular* a partir de dois modelos de abordagem e interpretação.

No primeiro modelo, há uma intenção de abolir o etnocentrismo cultural, concebendo a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo em relação à cultura erudita. O segundo modelo está centrado nas relações de dominação que organizam o mundo social e, com isso, busca entender a cultura popular dentro de uma relação de dependência com a cultura dos dominantes. Nesse sentido, de acordo com Chartier, tem-se de um lado uma cultura popular considerada como um sistema totalmente independente e, de outro, uma cultura popular definida a partir de sua distância com relação à cultura da qual ela é privada (CHARTIER, 1995, p. 179).

¹⁹ A partir dessa noção de relação dialógica de Bakhtin – especificamente o conceito de *dialogismo*, o historiador Carlo Ginzburg elaborou seu conceito de *circularidade cultural*. No livro *O Queijo e os Vermes*, Ginzburg ao comentar sobre alguns aspectos de Bakhtin, define: “circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica” (GINZBURG, 2006, p. 15).

Esses dois modelos de abordagem estão presentes não apenas na História, mas atravessam praticamente todas as disciplinas que pesquisam cultura popular - por exemplo, a antropologia, sociologia, literatura, filosofia da cultura. O sociólogo Stuart Hall também destacou a existência desses dois polos nos estudos sobre cultura popular: do sistema puramente autônomo e do total encapsulamento cultural (HALL, 2003, p. 254). No entanto, o artigo de Chartier destaca que em ambos os modelos há perigos metodológicos, pois, enquanto um modelo pode enfatizar certa autossuficiência simbólica, o outro pode colocar as diferenças como se fossem carências. Deve-se ressaltar ainda que esses dois modelos não constituem um sistema fechado de classificação das pesquisas e dos pesquisadores(as), pois observa-se que esses dois modos de explicação podem estar numa mesma obra e em um(a) mesmo(a) autor(a). (CHARTIER, 1995, p. 180).

Para Chartier, as pesquisas que se debruçam sobre tal problemática devem buscar identificar como se dá a relação entre as formas culturais impostas e as táticas/estratégias dos segmentos considerados subalternizados. Tal relação aponta que há um espaço entre as imposições e os tipos de recepções, no qual se tem os *modos de usar* - objetos, discursos, comportamentos, hábitos, crenças - por parte dos segmentos considerados populares. Esses *modos de usar* estão relacionados ao conceito de *apropriação* (processo de reelaboração e ressignificação das *representações*)²⁰, segundo o qual através dessas operações os setores não hegemônicos agenciam táticas de recepção. De acordo com Petrônio Domingues (2011, p. 407), o historiador Roger Chartier, baseado nesse entendimento, procura superar as abordagens que ora apresentam a cultura popular como universo simbólico autônomo, ora como universo dependente.

A dicotomia erudito/popular conduz a outra problemática que também traz implicações metodológicas: a oposição entre criação e consumo (produção e recepção). No livro *A história cultural: entre práticas e representações*, Roger Chartier (1990) discorre sobre essa problemática e defende que a separação radical entre produção (em geral, atribuída à cultura erudita) e consumo (comumente atribuído à cultura popular) pode fazer com que os conteúdos culturais sejam vistos como autossuficientes como se fossem totalmente independentes do processo de apropriação. Em outras palavras, tal oposição pode sugerir que o consumo cultural é feito de forma passiva. No entanto, a noção de *apropriação* de Chartier contribui para pensar o *consumo* também como produção, pois possui representações que

²⁰ O conceito de *apropriação* pode ser definido como o processo em que os indivíduos e/ou grupos sociais reelaboram e ressignificam as representações (textos, discursos, objetos). Nesse sentido, a *apropriação* produz novas releituras ao atribuir novos significados e sentidos que podem não ser idênticos aos que o produtor atribuiu (MELO e ALBERTTI, 2024).

podem não ser idênticas às que o produtor(a)/autor(a)/artista elaborou (DOMINGUES, 2011, p. 408).

Outro historiador que trouxe significativas contribuições para a discussão da cultura popular é o inglês Peter Burke. No livro *Cultura popular na Idade Moderna*, Burke destaca que várias pesquisas recentes têm apresentado discussões que qualificam a noção de cultura popular como problemática. Uma das questões levantadas está na ideia de homogeneidade, sendo que se deve pensar em variedades de cultura popular. Outra dificuldade com relação a essa categoria está no fato de que as fronteiras entre as culturas do povo e as culturas das elites é imprecisa e vaga, contudo Burke defende que as pesquisas devem debruçar-se sobre a interação e não sobre a divisão entre as várias culturas do povo e das elites. Nessa abordagem centrada nas interações, o(a) pesquisador(a) deve atentar-se para o fato de que há uma variedade de relações possíveis entre essas duas instâncias. (BURKE, 2010, p. 16).

No livro *O que é história cultural?*, Peter Burke retoma a discussão sobre o campo de cultura popular e aponta para a discussão acerca da definição de *povo* (BURKE, 2005, p. 40-41). Novamente, Burke defende que uma das saídas seria pensar as culturas populares no plural, mas tal posição ainda levantaria outro problema: haveria uma cultura autônoma com relação a outra em uma mesma sociedade? Essas dificuldades, conforme apontado no referido livro, fizeram com que alguns pesquisadores defendessem a impossibilidade de definir objetos ou práticas culturais como *populares*. No entanto, para Peter Burke, sem o uso dessa categoria não seria possível refletir sobre as interações entre o erudito e o popular. Nas palavras dele, “talvez a melhor política seja empregar os dois termos sem tornar muito rígida a oposição binária, colocando tanto o erudito como o popular em uma estrutura mais ampla” (BURKE, 2005, p. 42).

Já o historiador Edward Thompson, procurou abordar a temática da cultura popular a partir do contexto social e econômico, mas sem reduzi-la a um subproduto desse contexto. No livro *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, Thompson abordou como o tema do *costume* se manifestou na cultura dos trabalhadores ingleses (especialmente do século XVIII). Nessa análise, há uma defesa da existência de certa distinção entre as culturas produzidas por membros da sociedade que estão em uma alta posição social e por membros que estão em uma baixa posição social. Diante dessa distinção, poderia haver uma interação entre as culturas, mas ambas não podem ser confundidas. Isso se dá, principalmente, porque o processo criativo de formação de cultura “a partir de baixo” não deve ser subestimado. Dessa forma, Thompson defende a existência de uma cultura popular relativamente independente, mas entendendo-a como um campo de mudança e disputa - ou

seja, longe de configurar práticas uniformes, homogêneas e consensuais (THOMPSON, 1998).

Uma categoria importante dentro da análise de Thompson é a de *hegemonia* - estrutura de dominação de uma classe social sobre outra; sendo que essa categoria analítica, de acordo com Petrônio Domingues, foi inspirada no filósofo italiano Antonio Gramsci. Nessa visão, a hegemonia cultural dos governantes estabelecia os limites e poderia inibir as expectativas por parte do povo, mas essas operações eram feitas a partir de repressões e constantes negociações. Dessa forma, essa hegemonia não conseguiu impor uma única visão de mundo, coexistindo com uma (dinâmica) cultura do povo. Assim, a noção de cultura popular deve ser entendida como um campo de disputas, confrontos, dissensões e contradições, mas podendo configurar um conceito vazio quando utilizado como generalização. Nesse sentido, o conceito de cultura popular consegue apenas ter algum significado quando inserido em um contexto histórico específico (DOMINGUES, 2011, p. 412).

Neste momento da exposição, tem-se as abordagens feitas pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, as quais contribuíram enormemente para a renovação das pesquisas sobre cultura popular. De acordo com Ronaldo Vainfas, a vasta obra de Carlo Ginzburg é um dos maiores modelos de história cultural (VAINFAS, 1997). No livro *O queijo e os vermes*, Ginzburg (2006) apresenta um estudo sobre o moleiro Menocchio, cuja proposta configura um exercício teórico acerca das relações de classes no plano cultural. Nesse sentido, tem-se uma investigação que traz como pano de fundo se debruçar sobre a história de um indivíduo - especificamente o moleiro italiano Domenico Scandella, que foi perseguido pela Inquisição por suas ideias heterodoxas, onde essa investigação acaba proporcionando uma reflexão teórica sobre a cultura popular. Isso se dá, principalmente, porque o moleiro Menocchio é abordado como a personificação do processo cultural por trás da relação entre cultura popular e erudita: pois, trata-se de um indivíduo que, embora egresso das classes consideradas subalternizadas, sabia ler e transitar pela cultura escrita.

Para isso, Ginzburg buscou inspiração no filósofo russo Mikhail Bakhtin, o qual visava abordar também a cultura das classes populares na França, mas, nesse caso, partindo de um erudito (o escritor francês François Rabelais). Tal estudo proposto por Ginzburg – e tendo Bakhtin como importante referencial – permite abordar suas compreensões acerca de *cultura popular* como um modelo teórico que não se enquadra nem na concepção de uma cultura puramente autônoma e nem na concepção de uma cultura em total encapsulamento cultural. Ou seja, tem-se uma compreensão que observa o complexo processo criativo de um determinado estamento social a partir de seus próprios valores e condições sociais, mas que se

atenta para o processo de influência recíproca entre as categorias culturais. Na sequência, busco aprofundar as discussões de Carlo Ginzburg acerca desse seu modelo analítico de *cultura popular*, tendo como base o livro *O queijo e os vermes* (GINZBURG, 2006) e o texto *Raízes de um paradigma indiciário* (GINZBURG, 1991).

2.2.1 Carlo Ginzburg e a categoria analítica de *cultura popular*

Conforme discutido anteriormente, o historiador italiano Carlo Ginzburg tem contribuído enormemente para as abordagens da Nova História Cultural, configurando um dos mais importantes teóricos dessa modalidade historiográfica. Para a presente pesquisa centrada na relação entre o Cristianismo Originário e a cultura popular do Mediterrâneo Antigo, a discussão de Ginzburg sobre cultura popular é referencial teórico central. Com isso, torna-se importante discorrer sobre o modelo estabelecido por Ginzburg acerca da categoria analítica *cultura popular*, a fim de aprofundar sua definição e a relação com a noção de *circularidade cultural*.

No livro *O queijo e os vermes*, Ginzburg definiu o conceito de *cultura popular* como "o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternizadas num certo período histórico" (GINZBURG, 2006, p. 12). De acordo com essa definição, destaco duas proposições presentes nessa categoria analítica: (i) diz respeito a um conjunto de conteúdos culturais que são pertencentes às classes subalternizadas; e (ii) os conteúdos e sujeitos referentes à cultura popular devem ser situados em um contexto [sócio]histórico. O entendimento de Ginzburg acerca da cultura popular não desconsidera o processo de relação com a cultura letrada ou oficial das classes dominantes, mas os conteúdos culturais e visões de mundo dos grupos subalternizados são mobilizados de acordo com seus próprios valores e condições de vida. Esse processo – as condições determinantes e os conteúdos culturais mobilizados – ocorre dentro de um período histórico e, assim, deve ser contextualizado a partir dessa experiência histórica e social.

Para Carlo Ginzburg, tanto os estamentos sociais considerados dominantes quanto os estamentos subalternizados da sociedade²¹ possuem uma relativa autonomia no processo de criação cultural, tendo suas próprias lógicas e dinâmicas. No entanto, essa autonomia não é completa e absoluta, pois há uma relação fundamental entre as categorias culturais, a qual é

²¹ Ginzburg explica sua preferência pelo termo *classes subalternas* em detrimento do termo *classes inferiores*. Segundo ele, tal escolha estaria mais livre de conotações paternalistas. O termo também é baseado no erudito italiano Antonio Gramsci. (GINZBURG, 2006, p. 199). Para Gramsci, grupos subalternizados dizem respeito a grupos sociais marginalizados e excluídos do poder hegemônico de uma sociedade.

marcada por tensões, interações e influências. Desse modo, a visão de Ginzburg não se restringe a uma simples dicotomia entre a cultura popular e a cultura erudita. A partir da relação entre essas categorias, Ginzburg propõe um conceito importante para a compreensão do processo criativo popular: a noção de *circularidade cultural*. Tal conceito está baseado no filósofo russo Mikhail Bakhtin, cuja influência para elaboração desse conceito foi relatada pelo próprio Ginzburg no prefácio à edição inglesa da obra *O queijo e os vermes* (GINZBURG, 2006, p. 10).

O filósofo Mikhail Bakhtin compreende o processo cultural entre as classes dominantes e as classes subalternizadas a partir de um relacionamento circular de influências recíprocas. No trabalho apresentado por Bakhtin e que serviu de referência para Ginzburg, estudou-se a relação entre o erudito Rabelais e a cultura popular do seu tempo. No referido estudo - *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, Bakhtin (1987) possibilitou a reflexão de que os livros de Rabelais - em especial, *Gargântua e Pantagruel* - trazem mais compreensões acerca da cultura camponesa do que aqueles que eram destinados a circular entre os camponeses, devido às suas fontes populares e ao repertório popular de sua época. A partir da análise dessas obras, Bakhtin discutiu o encontro dialógico entre a cultura popular e a cultura erudita. Em outro texto, o filósofo russo afirmou: “o encontro dialógico de duas culturas não lhes acarreta a fusão, a confusão; cada uma delas conserva sua própria unidade e sua totalidade aberta, mas se enriquecem mutuamente” (BAKHTIN, 1992, p. 368).

As discussões de Bakhtin foram fundamentais para que Carlo Ginzburg desenvolvesse o conceito de *circularidade cultural*, presente no livro *O queijo e os vermes*. Neste livro, as convergências entre as proposições do moleiro Menocchio (oriundo de um estamento subalternizado) e as proposições de grupos intelectuais podem ser vistas como um exemplo de circularidade cultural. De acordo com Ginzburg, o conceito de *circularidade cultural* compreende certa comunicabilidade entre a cultura das classes dominantes e a cultura das classes subalternizadas, a qual se dá de forma dialógica e marcada por influências recíprocas. Ou seja, trata-se de uma relação dialógica e não da ordem da imposição de um estamento social sobre outro. Com base no entendimento de Ginzburg, pode-se dizer que o historiador se posiciona contrário à percepção da cultura popular como conceito de absoluta autonomia, fixo ou estanque (GINZBURG, 2006). Esse processo cultural é ainda constituído de exclusões para as quais é preciso ter atenção.

De acordo com Ginzburg, os estudos promovidos por Michel Foucault, por exemplo, chamam a atenção para as exclusões, proibições e limites através dos quais a cultura se constitui historicamente, sendo que essas discussões ocupam um lugar nos estudos sobre

cultura popular. Para Foucault, é justamente isso que mais interessa nas fontes analisadas: identificar quais são os critérios de exclusão das narrativas, dos textos e dos discursos e não apenas qual seria o material excluído. Os critérios de exclusão de conteúdos falam indireta - e, às vezes, diretamente - das intenções que subjazem à construção dos discursos no processo cultural. Razão pela qual, a noção de *circularidade cultural* deve considerar que as culturas se constituem também a partir de exclusões, proibições e limites (GINZBURG, 2006, p. 16-17). Tais considerações acerca das implicações teóricas subjacentes à categoria analítica de *cultura popular* permitem apontar uma relativa autonomia das categorias culturais (baseada em seus próprios valores e condições) e também uma circularidade cultural (enriquecimento mútuo entre as categorias culturais).

Dessa discussão deriva o entendimento de que a noção de *cultura popular* é ambígua e disputada. Carlo Ginzburg aponta dois modelos de abordagem e interpretação da *cultura popular*: enquanto alguns estudiosos observam nas classes subalternizadas uma passiva adequação aos produtos culturais distribuídos pelas classes dominantes, outros entendem que há uma implícita proposta cultural das classes subalternizadas, a qual é em parte autônoma (GINZBURG, 2006, p. 18). Ao destacar a formulação de Bakhtin como frutífera – a saber, a existência de uma influência recíproca entre os níveis culturais, posiciono as compreensões de Ginzburg entre o modelo de uma cultura popular autônoma e o modelo de uma cultura popular dependente.

Diante dessas discussões acerca da definição de *cultura popular*, torna-se importante apresentar algumas questões de caráter metodológico levantadas pelo modelo de Ginzburg acerca dessa categoria analítica. Primeiramente, o historiador italiano observa que apenas recentemente os(as) historiadores(as) começaram a adotar a temática do *popular* em suas abordagens, o que se deu por dois motivos: um conceitual e outro metodológico. Com relação ao motivo conceitual, pode-se afirmar que foi preciso superar a visão que considerava como expressões culturais apenas aquelas provenientes dos estamentos mais privilegiados da sociedade. De acordo com essa visão tradicional, as crenças, ideias e visões de mundo referentes às classes subalternizadas não passavam de um acúmulo desorganizado de conteúdos elaborados pelos estratos dominantes da sociedade. Nesse sentido, foi preciso superar essa concepção de *cultura* para que a História se debruçasse sobre a temática da cultura popular (GINZBURG, 2006, p. 12).

Com relação ao motivo metodológico, tem-se uma importante condição nas pesquisas historiográficas e que as colocam em uma situação de aparente desvantagem com relação à antropologia: dependendo da cultura popular a ser estudada, as fontes históricas podem ser

escassas e fragmentárias. Por exemplo, no caso de sociedades pré-industriais e muito marcadas pela oralidade, os(as) historiadores(as) precisariam servir-se principalmente de fontes escritas e/ou arqueológicas, sendo que muitos desses registros foram de autoria de indivíduos ligados à cultura dominante. Segundo Ginzburg, essa condição de ter que recorrer a fontes indiretas e filtros intermediários foi um dos aspectos que fizeram com que as pesquisas historiográficas sobre a temática fossem desencorajadas (GINZBURG, 2006, p. 13). No entanto, ao longo do século XX, o movimento de reorientação da noção de fontes históricas – em grande medida, desenvolvida pela *Escola dos Annales*²² - promoveu uma diversificação das fontes históricas e a abordagem de novas temáticas na História, inclusive da cultura popular.

Nessa perspectiva, sabe-se que a escassez de fontes históricas diretas acerca do comportamento e das atividades das classes subalternizadas em determinadas sociedades históricas constitui um dos maiores obstáculos para as pesquisas historiográficas que versam sobre a categoria da cultura popular. No entanto, apesar dessa condição, o questionamento sobre as classes subalternizadas é pertinente e possível – mesmo em determinadas sociedades históricas. Dessa forma, torna-se importante ter consciência dessas dificuldades e estabelecer reflexões teórico-metodológicas acerca da cultura popular. Ou seja, considero fundamental discorrer sobre posturas metodológicas que possam viabilizar o estudo das culturas populares. Tais reflexões perpassam por uma definição das fontes históricas empregadas no estudo, bem como sobre os tipos de abordagens relacionadas a essas fontes da cultura popular.

Conforme discutido, a investigação de culturas populares relacionadas às sociedades marcadas por uma grande maioria iletrada se dá em grande medida através de meios indiretos – fontes indiretas e fragmentárias. Há algumas poucas exceções de testemunhos diretos, como, por exemplo, o caso das inscrições parietais da antiga cidade de Pompeia²³. Com relação às fontes históricas indiretas, pode-se elencar como principais tipos: a) documentos elaborados por pessoas letradas que registraram atitudes e valores de grupos subalternizados, como artefatos e testemunhos escritos; b) registros elaborados por autoridades da Igreja ou do Estado – na maioria desses casos, relatos de atividades populares consideradas suspeitas pelas autoridades; c) outra categoria de documentos diz respeito às obras de pessoas consideradas

²² Para um entendimento acerca da *Escola dos Annales* e uma discussão sobre as fontes históricas a partir dessa perspectiva, consultar a obra intitulada *Apologia da História ou o ofício do historiador*, de Marc Bloch (2001).

²³ O historiador da Antiguidade Pedro Paulo Funari apresentou um estudo sobre essas inscrições parietais de Pompeia no livro *Cultura popular na antiguidade clássica* (FUNARI, 1996). Em outro texto, Funari aprofundou suas discussões sobre o popular e o erudito na Roma Antiga, valendo-se da ideia de vida cotidiana (FUNARI, 2003).

como mediadoras entre a cultura popular e erudita (por exemplo, algumas obras de François Rabelais). Esses documentos não podem ser considerados como registros fiéis das expressões culturais pertencentes aos grupos subalternizados (BURKE, 2010, p. 101-102).

No exemplo citado acima das inscrições parietais da antiga cidade de Pompeia, o historiador Pedro Paulo Funari (2003, p. 83) destaca que essas inscrições subvertiam a hegemonia dos meios de comunicação social por parte das elites. Os temas eram variados, compreendendo desde campanhas eleitorais, caricaturas e trocadilhos até poemas amorosos, sensuais, jocosos e satíricos. Considero, nos termos de Carlo Ginzburg, que tais inscrições funcionam como indícios preciosos da cultura popular romana. Trata-se de fontes não eruditas que documentam a produção de saber e de cultura de sujeitos anônimos da Antiguidade (FUNARI, 2003).

A abordagem dessas fontes históricas requer estratégias que possam viabilizar essas investigações. Para isso, considero o livro de Ginzburg *O queijo e os vermes* como um desses exemplos, pois trata-se do estudo de uma realidade cultural que não deixou testemunho direto. Nessa investigação feita por Ginzburg, a atenção minuciosa aos aspectos presentes nos processos inquisitoriais abertos contra Menocchio - um moleiro friulano que passou toda sua trajetória no anonimato - ajudou a traçar algumas características das atividades e trajetória desse indivíduo, permitindo estabelecer reflexões acerca da cultura popular (GINZBURG, 2006, p. 11). Essa atenção minuciosa aos indícios/sinais presentes nas fontes históricas – em vários casos, elementos discursivos aparentemente marginais e às vezes imperceptíveis – faz parte da abordagem metodológica proposta pelo historiador Carlo Ginzburg e denominada de *paradigma indiciário*.

A partir desse panorama, identifico uma convergência metodológica entre as abordagens de Pedro Paulo Funari e Carlo Ginzburg acerca do resgate da cultura popular em distintos recortes históricos. Enquanto Funari (1996; 2003) se debruça sobre as inscrições parietais nos muros de Pompeia, Ginzburg (2006) decifra as entrelinhas dos processos inquisitoriais contra o moleiro Menocchio. Nesse sentido, essas fontes funcionam como rastros/indícios por meio dos quais torna-se possível estudar a agência de sujeitos anônimos em determinados contextos históricos.

A partir disso, indico o *paradigma indiciário* como a estratégia principal para investigar a cultura dos grupos subalternizados. De acordo com Carlo Ginzburg, o método indiciário consiste em um procedimento centrado nos detalhes e nos resíduos - tomados enquanto pistas, indícios, sinais, vestígios ou sintomas. As principais características desse método desenvolvido por Ginzburg perpassam por práticas interpretativas marcadas pela

interdisciplinaridade, por um pluralismo documental e, principalmente, por uma análise caracterizada como *micro-história*, a qual diz respeito ao estudo minucioso do objeto a partir de uma escala microscópica e exaustiva (GINZBURG, 1991). Alguns exemplos de critérios analíticos dessa proposta metodológica são: a importância de uma documentação variada e heterogênea, a observação de elementos discursivos, a reconstrução analítica de elementos geográficos e cronológicos, a observação da etimologia, a diferenciação de pontos de vista presentes nos documentos, dentre outros elementos.

A análise de uma obra a partir da observação acurada de seus detalhes ou minúcias é capaz de revelar dados centrais para o entendimento dos elementos que subjazem ao documento estudado. Portanto, observar os indícios, verificar as peculiaridades intrínsecas a esses traços e correlacioná-los dentro de um contexto é tarefa para se chegar ao entendimento de uma obra (GINZBURG, 1991). Tal método pode ser central na investigação de determinada cultura popular, visto que, em alguns casos, o acesso a aspectos dessa cultura se dá através de meios indiretos. Em razão do exposto, esse modelo teórico-metodológico proposto por Ginzburg é apontado como uma importante chave de leitura para o recorte temático desta tese, pois possibilita uma análise atenta para as relações mútuas entre as categorias culturais e também uma abordagem metodológica que viabiliza o estudo de realidades culturais baseadas em fontes indiretas e fragmentárias.

2.3 A RELAÇÃO ENTRE RELIGIOSIDADE E CULTURA POPULAR

Por fim, nessa parte do capítulo, apresento uma breve reflexão sobre a relação entre religião/religiosidade e cultura popular – discussão fundamental para o desenvolvimento da presente pesquisa, a qual é atravessada pela relação entre cultura popular e movimento religioso – especificamente o Cristianismo Originário.

Segundo o pesquisador Carlos Rodrigues Brandão, “talvez a melhor maneira de se compreender a *cultura popular* seja estudar a religião” (BRANDÃO, 2007, p. 9). Nessas abordagens, percebo que uma das principais expressões utilizadas para se referir a relação entre cultura popular e religião diz respeito a noção de *religiosidade popular* – um conceito bastante controverso dentro dos estudos culturais e que não possui uma unanimidade com relação a sua definição.

As discussões feitas pela pesquisadora Martha Abreu permitem apontar algumas razões para essas controvérsias: primeiramente, a noção de religiosidade popular pode provocar uma compreensão que abrange uma variedade de fenômenos, sugerindo que há certa

continuidade entre esses fenômenos ao longo do tempo; em segundo, a expressão pode carregar um entendimento que reúne um conjunto de comportamentos vistos em oposição a algo considerado oficial, o que pode conter um etnocentrismo ao considerar uma expressão religiosa como apropriada em detrimento de outras vistas como não-oficiais. Diante dessas discussões, destaco a necessidade de evitar usos da expressão *religiosidade popular* que possam reduzir a complexidade do fenômeno religioso. Para Martha Abreu, a expressão não deve ser descartada dentro das análises acerca dos fenômenos religiosos, mas deve haver um cuidado teórico e metodológico em sua aplicação (ABREU, 2002, p. 83).

Assim como o próprio conceito de cultura popular, a utilização da expressão *religiosidade popular* deve atentar para seu contexto histórico, devendo ser pensada a partir de certa experiência social e cultural da qual é parte constituinte. Para isso, deve-se buscar compreender os significados atribuídos e mobilizados por setores populares a determinada prática e crença religiosa. Tal investigação permite entender que as práticas religiosas referentes a setores populares não configuram uma atitude passiva em relação à religião tida como erudita. Nesse sentido, a expressão *religiosidade popular* busca compreender como os grupos subalternizados mobilizavam suas crenças e ritos, observando, para isso, a relação complexa com os diferentes segmentos da sociedade (ABREU, 2002). Dessa forma, torna-se importante questionar o modo como os grupos subalternizados mobilizam seus sistemas religiosos.

Nisto, considero central a contribuição de Bahktin e Ginzburg, tendo em vista o princípio para construção e interpretação da história mencionado anteriormente, a saber: a circularidade. A grandeza desse princípio é que pressupõe que entre culturas distintas, assim como entre grupos distintos, as relações estabelecidas nas trocas simbólicas e nas experiências resultam em novos produtos culturais, que não são em si mais ou menos melhores. De acordo com essa nova natureza e identidade, tais produtos carregam diferentes propostas para condutas, comportamentos e modos de organização social. A complexidade do fenômeno não se esgota. Ao contrário, se intensifica como novos sentidos que se acumulam em camadas. O popular produz tanto quanto o erudito, o subalternizado não é sinônimo de inferior e, portanto, o popular é fortalecido na sua potência criativa.

O pesquisador Carlos Rodrigues Brandão em seu livro *Deuses do povo: um estudo sobre a religião popular* apresentou uma pesquisa sobre o campo religioso e a religião popular de uma cidade paulista. Nesse estudo, Brandão discutiu sobre os modos de mobilização da religião popular. Para ele, os grupos subalternizados não apenas apropriam-se ativamente dos modos eruditos impostos de crença e prática religiosa, como também criam os

seus próprios modos sociais de produção do sagrado. Para Brandão, o estudo desses sistemas de crença pode contribuir para entender situações de vida e da cultura de grupos subalternizados, pois a religiosidade é considerada uma instância importante onde a subalternidade cria suas práticas sociais, as quais podem ser derivadas dos modos eruditos da religião e/ou segundo suas próprias experiências a partir de trocas sociais (BRANDÃO, 2007).

O pesquisador do Cristianismo Originário Santiago Guijarro Oporto é considerado uma referência nos estudos que versam sobre a relação entre o movimento religioso cristão originário e a cultura popular de seu contexto histórico. Segundo Oporto, a expressão *religiosidade popular* foi utilizada pela teologia católica para designar certas vivências ou manifestações religiosas associadas e arraigadas ao povo visto como *simples*, cujas expressões eram consideradas secundárias dentro de uma compreensão teologicamente fundada. Neste contexto, a noção de *religiosidade popular* era equivalente à *piedade*, contrapondo-se, em certo modo, à prática religiosa oficial. Já em uma perspectiva mais ampla dos estudos culturais, a expressão *religião popular* geralmente é utilizada para designar uma forma específica de entender e viver a religião e que é independente do sistema proposto pela religião tida como oficial (OPORTO, 2009).

Outra consideração importante a ser feita é com relação aos termos utilizados nas discussões, tais como *religiosidade* e *religião*: este último termo pode ser utilizado para designar um sistema completo de crenças, ritos e expressões; já o termo *religiosidade* - mais abrangente - pode se referir a uma vivência particular de determinada fé. A partir desses entendimentos, de acordo com Guijarro Oporto, pode-se definir *religiosidade culta* como uma vivência que se caracteriza por uma elaboração reflexiva de suas crenças, ritos ou ética; enquanto a *religiosidade oficial* diz respeito a uma vivência que busca alcançar um maior nível de reconhecimento dentro de um grupo ou sociedade, caracterizando-se pela existência de pessoas especialistas e encarregadas de assegurar as crenças, ritos ou forma de vida (OPORTO, 2009).

De acordo com Guijarro Oporto (2009, p. 33), essas contraposições entre religião popular e religião oficial é mais visível em sociedades agrárias, pois possuem uma estratificação social mais rígida. O estudo da *religiosidade popular* no mundo antigo deve estar mais próximo dessa perspectiva, pois a estrutura social da sociedade antiga é mais parecida com as sociedades agrárias. No entanto, torna-se importante uma abordagem mais aprofundada sobre as possíveis relações entre cultura popular, religiosidade popular e Mundo Antigo. Ao mesmo tempo, o Cristianismo Originário foi um movimento religioso que se deu

principalmente nas margens da sociedade do Mundo Antigo, mas, mesmo assim, a noção de *cultura popular/religiosidade popular* referente a esse movimento tem recebido menos atenção dentro dos estudos acadêmicos que as outras formas de religiosidade (OPORTO, 2009, p. 34). Tal situação é encarada pela pesquisa que se apresenta nesta tese como uma oportunidade de contribuir com essas discussões - tema que será abordado no próximo capítulo.

Neste capítulo, busquei sistematizar as compreensões de cultura popular tomando como referência teórica a modalidade historiográfica da Nova História Cultural - principalmente, o modelo defendido por Carlo Ginzburg. Diante das discussões apresentadas, foi afirmado que a categoria de cultura popular é uma expressão marcada por disputas em torno de suas variadas compreensões. Tais disputas podem ser entendidas a partir de dois modelos de inteligibilidade: um modelo que concebe a cultura popular como um sistema simbólico autônomo em relação à cultura erudita; e outro modelo que entende a cultura popular a partir de suas diferenciações com relação à cultura dos dominantes.

O modelo defendido pelo historiador Carlo Ginzburg defende certa autonomia cultural, mas observando uma relação dialógica de enriquecimento mútuo entre as categorias culturais. A partir dessas discussões propostas por Ginzburg foi possível traçar algumas características acerca dessa categoria analítica de cultura popular: (i) trata-se de um sistema simbólico que é próprio das classes subalternizadas em um dado contexto social e histórico; (ii) há um processo de influências recíprocas entre a cultura popular e a cultura erudita (denominado de *circularidade cultural*); (iii) o complexo processo criativo é feito de acordo com os próprios valores e condições de um determinado estrato social.

Essas discussões sobre cultura popular apresentadas ao longo do presente capítulo merecem uma atenção ainda mais específica quando se busca investigar o modo como se dá essa operação no contexto da Antiguidade. Primeiramente pois as camadas populares na antiguidade tinham preocupações próprias, o que se desdobrava em formas de expressões culturais específicas. Em segundo, de acordo com Pedro Paulo Funari, o estudo da Antiguidade – inclusive, Grécia e Roma - é marcado sobretudo pelo estudo do status social dominante (FUNARI, 1996, p. 9). Ou seja, grande parte das abordagens históricas da Antiguidade tem sua preocupação concentrada nos estratos sociais mais elevados da sociedade, fazendo com que a cultura antiga seja identificada com a cultura erudita.

Deve-se salientar, no entanto, que o objetivo em abordar a cultura popular da Antiguidade esbarra em uma dificuldade, pois, se o mundo antigo foi marcado, predominantemente, pela oralidade, como ter acesso à cultura popular da antiguidade? Sabe-se que as fontes escritas que se tem acesso dizem muito mais respeito à cultura erudita. No entanto, afirmar que as camadas sociais populares são excluídas dos registros históricos é diferente de afirmar que as camadas populares são excluídas de uma investigação acadêmica. Os setores populares estavam presentes nos teatros, nos anfiteatros, nos bares e nos templos, mas os testemunhos diretos dessas práticas não foram conservados como testemunhos escritos e testemunhos materiais - senão em grafites, muros e tabernas, talvez, menos sofisticadas, mas com mais liberdade para a criação.

Nesse sentido, ao longo dos séculos, houve um processo de confinamento dos temas abordados dentro dos estudos da antiguidade aos estamentos sociais dominantes. Esse unilateralismo do estudo dos dominantes foi justificado pela dificuldade de acesso à documentação produzida pelas camadas populares. No entanto, os recentes estudos da Antiguidade têm oferecido elementos para uma crítica desse unilateralismo elitista, cujos estudos têm apontado para outra antiguidade, a saber, uma antiguidade onde as camadas populares da sociedade filtravam e criavam seus sistemas simbólicos a partir de seus próprios valores e concepções (FUNARI, 1996). No próximo capítulo, pretendo aprofundar essas discussões e abordar o modo como se dá a operacionalização da cultura popular na Antiguidade, destacando o contexto histórico do Cristianismo Originário.

3 A CULTURA POPULAR NO MEDITERRÂNEO ANTIGO: CONSIDERAÇÕES PARA UMA ABORDAGEM DA CULTURA POPULAR DO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO

[...] procura-se uma outra Antiguidade, aquela das massas, do povo anônimo, excluído do registro histórico e, ainda mais, do próprio discurso historiográfico contemporâneo (FUNARI, 1996, p. 10).

Excluído dos registros históricos e excluído do discurso historiográfico são duas proposições bem distintas. O historiador e arqueólogo Pedro Paulo Funari (1996), ao longo de sua obra *Cultura popular na Antiguidade Clássica*, buscou problematizar essas duas proposições aplicadas à história do povo anônimo: a primeira diz respeito a uma visão limitada acerca dos registros históricos, a qual subestima as táticas das massas em registrarem suas experiências e percepções de mundo; a segunda refere-se a uma negligência da História tradicional para com as massas da população em seus debates historiográficos. No caso da História Antiga, essas reflexões se colocam de forma ainda mais incisivas, pois a variedade de registros históricos não deixa de ser restrita. Não obstante, ao longo das últimas décadas, com a descoberta de novas fontes e novos métodos para abordá-las, pode-se perceber um interesse cada vez maior pelo estudo desses grupos sociais invisibilizados.²⁴

Esta tese está inserida neste campo ao procurar abordar o Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo²⁵. Tal tentativa de compreender esse movimento religioso do século I d.C. a partir de seu estrato social predominante destaca-se como importante chave de leitura, tendo em vista que várias interpretações do Cristianismo Originário tentam relacioná-lo aos estratos considerados superiores da sociedade antiga (NOGUEIRA, 2018, p. 61). Dessa forma, este capítulo tem como objetivo apresentar uma discussão acerca da cultura popular da Antiguidade e do Cristianismo Originário. Para tanto, busco conceituar essa categoria analítica no Mundo Antigo, investigando as relações entre o movimento cristão originário e essa dinâmica cultural específica, bem como os traços de suas expressões populares e um exame sobre suas abordagens analíticas.

²⁴ Uma importante corrente historiográfica voltada para essas discussões refere-se à *História Vista de Baixo*. Para um panorama geral sobre essa corrente historiográfica, destaco o texto: SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

²⁵ Os recentes estudos da História Antiga têm adotado como baliza o Mediterrâneo, mais especificamente o espaço influenciado pelo mar Mediterrâneo. Nesse espaço, há uma diversidade de povos com sua originalidade, mas aproximados pelo mar Mediterrâneo através de certa rede de relações (GUARINELLO, 2020, p. 48).

Na primeira parte do capítulo, apresento uma conceituação da cultura popular da antiguidade, destacando uma discussão sobre suas características, problematizações e especificidades. A primeira parte, portanto, apresenta um breve panorama do desenvolvimento histórico dos estudos sobre cultura popular da antiguidade, a relação entre esse recorte conceitual e seu quadro social, bem como destaca temas-chave para essa abordagem. No segundo tópico, discorro sobre a abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo, baseando-me nas conceituações discutidas no primeiro tópico. Nessa segunda parte, debruço-me sobre as principais características da cultura popular do movimento cristão originário – como discussões acerca do *status* social, principais expressões culturais e possíveis abordagens desse estudo (fontes, postura metodológica e eixos de análise).

3.1 A NOÇÃO DE CULTURA POPULAR NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Nas discussões acerca da abordagem da cultura popular, observo que esse campo de pesquisa é cercado por desafios que perpassam, por exemplo, a própria definição de "cultura popular", suas relações com a cultura considerada de elite, bem como as implicações teórico-metodológicas desses estudos.²⁶ Com relação à abordagem da cultura popular no Mundo Antigo, tais pesquisas possuem seus próprios desafios e especificidades - além daqueles que já fazem parte do próprio campo de pesquisa da cultura popular. Uma das intenções desse presente capítulo está em buscar discutir essas particularidades; mas, antes, torna-se necessário apresentar brevemente o desenvolvimento histórico dos estudos sobre a temática da Cultura Popular do Mundo Antigo.

Sabe-se que a abordagem da cultura popular tem sido uma temática recorrente na história desde o século XIX, mas tal abordagem foi tradicionalmente relegada pelos estudiosos do Mundo Antigo. Apesar de haver uma tradição consolidada de pesquisas que se debruçam sobre grupos que não fazem parte da elite nos mundos da antiguidade grega e

²⁶ No capítulo desta tese intitulado "As implicações teóricas do conceito de cultura popular", tem-se uma discussão acerca dos desafios dessa categoria analítica. Dentre as principais referências para essa discussão, destaquei pesquisadores como Peter Burke (2010) com a obra *Cultura Popular na Idade Moderna*, especificamente a parte do livro *Em busca da cultura popular*; bem como Roger Chartier (1995) com o texto "*Cultura Popular*": revisitando um conceito historiográfico. Para um panorama geral dessas discussões, pode-se consultar o texto *Cultura Popular: as construções de um conceito na produção historiográfica*, de Petrônio Domingues (2011).

romana (por exemplo, libertos, escravos e estrangeiros)²⁷, os estudos voltados diretamente para a temática da cultura popular da antiguidade teve um desenvolvimento lento na historiografia. Segundo a historiadora da antiguidade Lucy Grig, uma das explicações para essa negligência está no forte enraizamento da área da História Antiga nos Estudos Clássicos, o que fez com que as pesquisas estivessem mais inclinadas para a filologia. No entanto, de acordo com Grig, a interdisciplinaridade dos Estudos Clássicos pode oferecer um potencial de possibilidades para o estudo da cultura popular da antiguidade (GRIG, 2017, p. 14).

Uma das primeiras obras brasileiras voltadas para a temática da cultura popular no Mundo Antigo foi o livro intitulado *Cultura Popular na Antiguidade Clássica* de autoria do historiador e arqueólogo Pedro Paulo Funari, publicado no ano de 1989. De acordo com o próprio autor²⁸, a iniciativa se deu no contexto - especificamente a partir da segunda metade do século XX – marcado pelo surgimento de várias reflexões dessa temática acerca de outros períodos históricos, tais como a Idade Média e Idade Moderna.²⁹ Nesse sentido, o trabalho de Funari contribuiu para romper com a centralização do eruditismo até então característico da disciplina da Antiguidade Clássica, onde grande parte das abordagens estava centrada nos estratos sociais mais elevados da sociedade. No Brasil, a obra de Funari teve um importante impacto e contribuiu para que a temática se tornasse um dos principais focos de inovação de pesquisa na área da antiguidade.³⁰

²⁷ O livro *Escravidão antiga e ideologia moderna* de autoria do historiador Moses Finley pode ser citado como importante exemplo de pesquisas voltadas para grupos que não fazem parte da elite – além de ser considerado um marco para a historiografia da Antiguidade (FINLEY, 1991).

²⁸ A declaração foi dada em uma entrevista concedida ao blog *História antiga a partir de baixo* pertencente ao grupo de pesquisa *Subalternos e Populares na Antiguidade* da USP. Consultar: OLIVEIRA, N. Cultura Popular na Antiguidade Clássica - 30 anos. Entrevista com Pedro Paulo Funari. **SubalternosBlog**, 18 set. 2019. Disponível em: <<https://www.subalternosblog.com/post/entrevista-%C3%A9-muito-importante-que-uma-pessoa-tenha-em-poucas-p%C3%A1ginas-uma-introdu%C3%A7%C3%A3o-a-um-tema>>. Acesso em: 3 mar. 2025.

²⁹ Dentre as principais obras sobre a cultura popular na Idade Média e também na Idade Moderna, destaco: o livro de Mikhail Bakhtin (1987) intitulado *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, lançado em 1965; bem como o livro de Peter Burke (2010) com o título *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*, lançado em 1978.

³⁰ A obra de Funari (1996) teve um impacto pouco comum, o qual foi acompanhado de um produtivo debate acerca de algumas posições fomentadas ao longo da obra em questão. As resenhas críticas de historiadores como Dabdab Trubulsi (1990) e Fábio Faversoni (1994), publicadas na revista LPH, demonstram a importância desse debate. Trubulsi levanta a questão acerca da acentuação da autonomia da cultura popular observada na obra de Funari. Para Trubulsi, nenhuma cultura é autônoma (nem a considerada popular e nem a tida como erudita), mas, no caso da Antiguidade, o que se pode falar é de versões (interpretações ou usos) populares de uma ideologia hegemônica (TRABULSI, 1990). Com relação às questões levantadas por Faversoni, o eixo central dessas suas discussões diz respeito ao caráter classista das intervenções parietais pompeianas analisadas por Funari – ou seja, o papel de classe nessas intervenções. Faversoni não nega a existência de uma cultura popular no mundo antigo – apesar de demonstrar a dificuldade em colocar os agentes envolvidos nas intervenções parietais pompeianas em

O texto de Funari, *Cultura Popular na Antiguidade Clássica*, abordou as culturas populares na Antiguidade a partir das inscrições parietais (grafites) de Pompéia, as quais foram conservadas devido à erupção do Vesúvio em 79 d.C. Apesar de tratar de um determinado período histórico e geográfico, as considerações feitas por Funari sobre cultura popular podem ter um caráter referencial para a Antiguidade. Essas inscrições - encontradas nos níveis verbal, fônico e visual - foram feitas por diversos setores populares da sociedade e apresentam uma diversidade de temas (FUNARI, 1996). Sendo assim, a partir da análise das inscrições parietais pompeianas, Pedro Paulo Funari apontou para algumas características dessas expressões populares: predomínio da cotidianidade, onde se representava muito menos um mundo distante e muito mais a vida concreta; caráter coletivo, pois as camadas mais populares viviam amontoadas e chegavam a compartilhar certos espaços físicos; por fim, o uso do estilete - instrumento barato e de acesso universal (FUNARI, 1996, p. 39-40).

Conforme defendido, a obra de Funari pode ser vista como um dos marcos da pesquisa sobre Cultura Popular na Antiguidade. Na sequência, segundo Lucy Grig, o primeiro estudo na língua inglesa com esse viés trata-se do livro *The Culture of the Roman Plebs* - escrito pelo filólogo Nicholas Horsfall e publicado em 2003. Nessa obra, Horsfall explorou o corpus literário de forma minuciosa, atentando para fragmentos que apontam para a cultura popular e que tem a memória e a canção como centrais nessa análise (GRIG, 2017, p. 14-15). Nesse breve panorama dos estudos acerca da cultura popular na antiguidade, considero importante destacar outros dois grandes nomes desse campo de pesquisa: o historiador social Jerry Toner com uma abordagem sobre a cultura popular romana, bem como a historiadora Sara Forsdyke e sua abordagem acerca da cultura popular da Grécia Antiga.

A principal obra do historiador Jerry Toner em que desenvolve a temática da cultura popular de forma mais sistemática refere-se ao livro *Popular Culture in Ancient Rome*, publicado em 2009. Nessa obra, Toner declara sua intenção de analisar a cultura popular a partir de seus próprios termos e defende que essa cultura representava um conjunto de atitudes, as quais podem ser vistas em larga medida como respostas às condições sociais e econômicas em que se encontrava a grande maioria da população do Império Romano. Ou seja, de acordo com Toner, a cultura popular na antiguidade aparece mais frequentemente como uma estratégia de enfrentamento com relação às dificuldades impostas - uma espécie de resistência popular. Sendo assim, uma das questões analisadas na obra diz respeito aos temas

uma homogeneidade. A perspectiva defendida por Favversani está na importância de se buscar compreender as expressões de setores populares a partir da sua inserção nas relações de poder (FAVERSANI, 1994).

que caracterizaram e dominaram a vida dessas pessoas que faziam parte da não elite – entendidas aqui como subalternizadas (TONER, 2009).

Com relação à abordagem da cultura popular na Grécia Antiga, destaco o importante trabalho da historiadora Sara Forsdyke, intitulado *Slaves Tell Tales and other episodes in the politics of Popular Culture in Ancient Greece* - publicado em 2012. O referido livro de Sara Forsdyke buscou entender a cultura de grupos sociais pertencentes a estamentos sociais menos favorecidos da Grécia Antiga, tentando, para isso, escavar formas populares da cultura que estão presentes na superfície da literatura grega antiga. Nesse sentido, a historiadora Forsdyke teve como objetivo entender a relação entre cultura popular e política, defendendo que as formas dessa cultura (tais como festivais e narrativas orais) eram aspectos cruciais da política na antiguidade (FORSDYKE, 2012). A partir da obra de Forskyke, observo que os estudos acerca da cultura popular na antiguidade revelam a dificuldade de reconstruir "o povo" nas evidências disponíveis. Nesse sentido, considero importante apresentar o quadro social da antiguidade no qual a cultura popular estava inserida, levantando algumas questões específicas presentes nesse campo de pesquisa.

A noção de cultura popular é geralmente definida através de uma via negativa: a cultura não oficial ou a cultura da não elite - chamada simplesmente como "o povo". Essa definição coloca uma importante questão para o campo de pesquisa da cultura popular na antiguidade ao forjar a ideia de uniformidade dessa grande parcela da sociedade. No entanto, os setores sociais subalternizados da antiguidade devem ser caracterizados pela heterogeneidade, onde compreendiam uma gama de diferentes grupos sociais, como, por exemplo, camponeses, artesãos, trabalhadores, livres, escravizados, libertos, curandeiros, elementos do campo e elementos da cidade. O historiador Fábio Fav ersani aponta para a dificuldade em colocar os setores sociais da antiguidade em uma unidade de classe - seja no nível da posição social, seja no nível de consciência desses indivíduos pertencentes aos setores populares (FAVERSANI, 1994, p. 29).

A partir dessa discussão, tem-se questionado se havia na antiguidade um tipo de *ethos* popular que fosse capaz de aglutinar setores sociais tão heterogêneos, mesmo que reunidos sob a perspectiva de um *status* formado pela não elite (FUNARI, 1992; FAVERSANI, 1994). Os setores sociais que faziam parte da não elite eram muito diversos - formando um complexo mundo de diferentes geografias, riquezas e níveis de *status* social - para serem unidos por uma única cultura monolítica. Nesse sentido, atentando para as heterogeneidades que caracterizam os setores sociais subalternizados, o mais adequado seria falar em uma diversidade de culturas

populares na antiguidade. De acordo com Jerry Toner, havia um mosaico de subculturas populares, as quais estavam unidas pelo interesse comum em enfrentar os problemas cotidianos da sobrevivência (TONER, 2009, p. 2).

Para essa discussão acerca do quadro social da antiguidade, o historiador Jerry Toner apresenta um panorama demográfico do Império Romano. De acordo com o historiador, a população identificada como pertencente a não elite compreendia cerca de 99% da população total do Império Romano de aproximadamente 50 ou 60 milhões de pessoas. Dessa população pertencente a não elite, cerca de 80-85% vivia nos campos, atuando principalmente como camponeses, pequenos proprietários, arrendatários e escravizados. Com relação aos 15% da população que fazia parte da não elite e que vivia nas áreas urbanas, uma pequena parcela era formada por comerciantes, artesãos e similares; já a grande parcela dessa população urbana pode ser identificada como trabalhadores braçais. Deve-se destacar ainda que Roma foi uma das grandes sociedades escravistas da história, sendo que os(as) escravizados(as) representavam cerca de 10-15% da população total classificada como não elite. Havia ainda um grupo da população compreendida como destituída de recursos, sobrevivendo, por exemplo, de mendicância e roubo – cujo número poderia aumentar em períodos de crise econômica (TONER, 2009, p. 2-3).

Com relação à elite que compreendia apenas cerca de 1% da população do Império Romano, essa parcela da sociedade se diferenciava pela enorme riqueza e poder. Deve-se considerar também as elites locais que se encontravam nas províncias mediterrâneas do Império Romano. Segundo Toner, mais importante que esse dado diz respeito à noção de que a elite se sentia unida por uma cultura comum de aprendizado (*paideia*), a qual servia como um tipo de distintivo de filiação ao *status* social elevado (TONER, 2009, p. 3). No entanto, baseado na discussão de Peter Burke acerca da coexistência entre a grande e pequena tradição³¹: a tradição da elite que era marcada por uma cultura comum de aprendizado poderia, em algumas situações, participar das tradições consideradas populares (por exemplo, festivais, jogos, reuniões da plebe); contudo, essa tradição da elite era mais difícil para os setores populares conseguirem participar.

³¹ Peter Burke buscou reformular o modelo - proposto principalmente por Robert Redfield - acerca da coexistência entre a grande tradição e pequena tradição. Enquanto a grande tradição é cultivada nas escolas, universidades e movimentos intelectuais, a pequena tradição opera sozinha, é transmitida informalmente e se mantém na vida dos iletrados. Segundo Burke, é preciso reformular esse modelo, pois as duas tradições culturais não correspondem simetricamente aos dois principais grupos sociais: a elite e o povo comum (BURKE, 2010, p. 50-57).

Diante dessas discussões, o quadro demográfico da sociedade romana³² - apresentado por Jerry Toner e tomado aqui com certas ressalvas como referência para o entendimento da sociedade do Mediterrâneo Antigo - permite compreender a forte estratificação da sociedade, os graves contrastes sociais e a enorme concentração de poder circunscrita a uma pequena parcela da sociedade. Ao mesmo tempo, o quadro demográfico aponta para a heterogeneidade que caracterizava os setores populares da antiguidade. Esses setores sociais subalternizados confrontavam a realidade cotidiana de maneira conflitiva e criativa, cabendo à elite observar e, em certos casos, reformar algumas imagens culturais colocadas por essa elite dominante. Portanto, o Mundo Antigo deve ser visto a partir de um modelo complexo de relações sociais e, por isso, o termo "cultura popular" é entendido como produtivo: reconhece a pluralidade da cultura na antiguidade, bem como reconhece as relações de interdependência e de diferenciações entre as culturas da elite e as culturas da não elite.

Com relação a essa estratificação social, considero importante não compreender esse modelo de forma rígida ou impermeável. Alinhado às discussões de Anthony Saldarini (2005, p. 50-63), compreendo que o Império Romano se estruturava como um mosaico composto por múltiplas sociedades locais e aldeias agrárias. Nesse cenário - amparado por leituras historiográficas como as de MacMullen, Kautsky e Carney - Saldarini demonstra que a vasta maioria de produtores agrários sustentava, por meio da extração do excedente da produção, uma elite minoritária que detinha o estamento governante. Tal compreensão contribui para entender a dinâmica de interação, os conflitos por prestígio e as redes de dependência pessoal que uniam e tencionavam os diferentes estratos da sociedade (principalmente judaica) sob a ordem do domínio romano (SALDARINI, 2005).

John Dominic Crossan destaca que a Antiguidade apresentava estruturas baseadas em redes de dependência pessoal, materializadas no sistema de patronato e clientelismo - nas palavras do autor, um sistema de apadrinhamento. Através desse modelo, o indivíduo recorria

³² O pesquisador do Novo Testamento Steven Friesen apresenta uma escala do *status* social referente ao Império Romano, a qual não fica presa a uma descrição social binária (massa de destituídos e uma pequena elite). Concomitantemente, sua escala está em consonância com a historiografia atual ao defender que grande parte da população era destituída de recursos – embora defenda que essa camada da população não pode ser tratada indiscriminadamente. Segue um panorama da sua escala: (1) elites imperiais (dinastia imperial, famílias romanas senatoriais, realeza local), (2) elites regionais (famílias de cavaleiros, oficiais provincianos, algumas famílias decuriais, alguns libertos), (3) elites municipais (a maioria das famílias decuriais, homens e mulheres ricos que não possuíam cargos, alguns libertos, alguns mercadores), (4) excedente moderado (alguns mercadores, alguns comerciantes, alguns libertos, alguns artesãos que empregam outros, veteranos militares), (5) próximo à subsistência (muitos mercadores e comerciantes, trabalhadores regularmente assalariados, artesãos, donos de grandes comércios, libertos, algumas famílias rurais), (6) subsistência (assalariados, a maioria dos mercadores e comerciantes, donos de pequenos estabelecimentos), (7) abaixo da subsistência (algumas famílias rurais, viúvas, órfãos, mendigos, deficientes, trabalhadores desqualificados, prisioneiros). Consultar: FRIESEN, 2004, p. 341, apud PROVIN, Genildo *et al*, 2007, p. 132-133.

a uma figura detentora de poder, o que consolidava uma rede de influências cujo principal objetivo era a troca de favores. Tratava-se de uma prática comum na Antiguidade e sem grandes resistências por parte das elites dirigentes. Considero que esse ordenamento configurava redes assimétricas de dependência, as quais contribuíam para intensificar o processo de marginalização de certos grupos sociais (CROSSAN, 1994).

Nesse sentido, o quadro social da antiguidade levanta questões fundamentais para o estudo da cultura popular na antiguidade e permite atentar para as especificidades desse campo de pesquisa. A historiadora da Antiguidade Lucy Grig destaca outros temas-chave para a abordagem da cultura popular no mundo antigo, os quais perpassam pelas seguintes noções: (a) religião; (b) oralidade e letramento; (c) cultura material; e (d) política (GRIG, 2017). Além de serem temáticas abordadas nesse campo de pesquisa, tais concepções podem ser vistas como importantes chaves analíticas para a abordagem da cultura popular na antiguidade. Um aprofundamento desses temas-chave também contribui para a compreensão da diversidade da cultura popular antiga e das diversas relações possíveis com a cultura da elite e oficial, permitindo apontar para evidências e características viáveis dessa rede de culturas pelo Mediterrâneo Antigo.

Com relação ao tema-chave da religião, aponto certa problematização acerca de uma categoria muito utilizada nos estudos da cultura popular: a noção de "religião popular". Diferentemente de outras temáticas da cultura popular no mundo antigo, o exame dessa vertente é um tema presente há certo tempo nessa área de pesquisa. No entanto, trata-se de um conceito considerado muito controverso, em grande medida porque tem sido utilizado como um discurso para dividir uma prática devocional tida como apropriada de sua contraparte estigmatizada como popular. No caso do mundo antigo, a investigação do tema possui seus próprios desafios e especificidades, os quais perpassam um contexto particularmente diverso que abrange sistemas de crenças politeístas e monoteístas, onde dificilmente é possível delimitar um sistema religioso centralizado.

Uma das tentativas de localizar a religião popular da antiguidade está no questionamento se certas práticas religiosas eram mais propensas a atrair grupos sociais subalternizados. No entanto, tal perspectiva não é muito produtiva pois uma investigação mais minuciosa aponta para a contribuição da própria elite em alguns desses cultos e práticas religiosas.³³ Uma outra tentativa de localizar a religião popular da antiguidade perpassa pela

³³ As evidências de Pompéia, por exemplo, mostram que a elite local desempenhou papéis importantes em cultos mais associados aos grupos sociais subalternizados. Ver: FUNARI, 1996.

discussão de *superstição* – considerado um importante conceito para as abordagens desse campo de estudo. No entanto, nota-se que não há uma definição exata do termo na antiguidade: em grego [*δεισιδαιμονία*], denota uma gama de significados, compreendendo desde o medo excessivo aos deuses até a noção de piedade; já o termo latino [*superstitio*], pode incluir a ideia de uma religiosidade excessiva, mas também denota a ideia de uma prática religiosa considerada irregular (a partir da dicotomia *superstitio versus religio*).

Nessa discussão, a noção de superstição era mais atribuída a pessoas às quais a elite se sentia superior, tais como pobres, mulheres (especialmente as mais velhas) e estrangeiros. Um exemplo clássico foi a repressão ao culto de Baco na Roma Antiga do segundo século a.C.³⁴ De acordo com Lucy Grig, com a expansão do Império Romano a partir do século II d.C. e à medida que a elite romana buscava definir sua superioridade em relação às elites provinciais, as práticas religiosas de pessoas estrangeiras foram cada vez mais consideradas como *superstitio* – por exemplo, as práticas religiosas de druidas, egípcios e judeus. Já particularmente com o século IV d.C., houve a identificação das práticas mágicas como superstição (GRIG, 2017, p. 23). No entanto, o estudo da religião como parte da cultura popular deve considerar que não havia no mundo antigo uma distinção nítida entre uma teologia tida como oficial e práticas religiosas tidas como popular.

Diante desses debates, a historiadora Lucy Grig defende que a noção de "religião local" é mais produtiva, pois permite analisar continuidades e diferenciações nas práticas religiosas entre estamentos socioeconômicos, bem como examinar a interação entre a tradição religiosa greco-romana e os sistemas de crenças locais. A autora defende a necessidade de levar essas tradições religiosas locais com seriedade e não apenas como uma simples piedade geral, pois devem ser consideradas como expressões a partir das quais as culturas locais podem articular os seus mundos. De acordo com Grig, outro termo que pode ser muito produtivo para a abordagem da religião antiga como parte da cultura popular é a expressão *religião vivida* ou *religião cotidiana*, pois permite considerar uma gama de atividades religiosas - tanto públicas quanto privadas, envolvendo festivais³⁵ e celebrações que marcavam o mundo antigo (GRIG, 2017, p. 25-26).

Na sequência dos temas-chave para a abordagem da cultura popular no Mediterrâneo Antigo, destaco a questão da oralidade e letramento – uma discussão fundamental pois a

³⁴ Consultar: CORASSIN, Maria Luiza. *Bacchanalia* na República Romana. In: **Letras Clássicas**, n.6, p. 145-159, 2002.

³⁵ Um exemplo desses festivais foi o Calendas de Janeiro, o qual acontecia tanto em nível oficial quanto em um nível mais local. Ver: GRIG, Lucy. Interpreting the Kalends of January: a case study for Late Antique Popular Culture. In: GRIG, Lucy (Ed.). **Popular culture in the ancient world**. Cambridge University Press, 2016, p. 237-256.

antiguidade compreende sociedades predominantemente orais.³⁶ A historiadora da antiguidade Rosalind Thomas traz elementos importantes acerca do contexto de letramento e oralidade no Mediterrâneo Antigo, destacando o pequeno número de pessoas alfabetizadas³⁷ e, em geral, formado por uma elite masculina e com maior concentração nas áreas urbanas. Não obstante, a noção de oralidade não implica apenas no limitado grau de alfabetização de uma determinada sociedade, mas, principalmente, nos usos que a sociedade faz do recurso oral em práticas socioculturais. Assim, no Mediterrâneo Antigo, havia uma centralidade do meio oral nas comunicações, no acesso ao conhecimento, nos processos judiciais e em várias outras esferas da antiguidade (THOMAS, 2005).

Com relação aos usos do recurso oral em práticas socioculturais nas sociedades da antiguidade, estudos recentes têm enfatizado a importância da memória, da performance e da música na comunicação da cultura (GRIG, 2017; THOMAS, 2005). O pesquisador Walter Ong destaca que o instrumento mnemônico constitui um importante recurso para sociedades predominantemente orais, pois o desenvolvimento de uma determinada tradição deve estar baseado em estruturas da memória para que seja recuperado com alguma eficácia. Para isso, a transmissão oral dessa tradição nessas sociedades ocorre de maneira performática, sendo, por exemplo, altamente rítmica, padronizada e com expressões formulares (ONG, 1998, p. 45-46). Nesse sentido, uma das abordagens que pode contribuir para a investigação sobre a cultura popular da antiguidade consiste em buscar rastrear esses elementos da oralidade presentes nos textos do Mundo Antigo.

Há uma série de diferentes tipos de textos – para além da poesia, peça teatral e ficção – que podem ser explorados na discussão acerca da cultura popular. Por exemplo, os grafites de Pompeia têm sido explorados por esse campo de pesquisa, pois fornecem evidências importantes da cultura popular da antiguidade e da interpenetração entre os estamentos sociais (FUNARI, 1996). Nesse sentido, baseado na historiadora Lucy Grig, certos tipos de textos literários parecem oferecer uma possibilidade de acesso à cultura popular antiga: retratam personagens baseados em uma ampla gama da sociedade, têm uma linguagem e humor terrenos e, muitas vezes, apresentam uma postura aparentemente antissistema (GRIG, 2017, p. 27). Essas colocações levam à discussão acerca da identificação de alguns textos literários

³⁶ Apresento uma discussão acerca da questão oralidade e letramento na minha dissertação de mestrado intitulada *Práticas de oralidade nos Cristianismos Originários: uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais* (NUNES, 2020).

³⁷ Entendo que a noção de alfabetização na antiguidade compreendia aspectos distintos da noção contemporânea de alfabetização, abrangendo uma gama de habilidades e atividades: por exemplo, havia pessoas que sabiam ler e não sabiam escrever, bem como pessoas que sabiam escrever e não sabiam ler. Nas sociedades antigas, o ato de ler e escrever eram duas atividades separadas (BOWMAN & WOOLF, 1998, p. 7).

como literatura popular, bem como a discussão a respeito dos problemas enfrentados ao examinar a tradição textual como acesso exclusivo à cultura popular do Mundo Antigo.

Para essa discussão, Grig traça algumas considerações sobre a literatura popular da antiguidade. Anteriormente, estudiosos tendiam a ver certos textos literários - por exemplo, o romance antigo - como literatura popular, mas estudos recentes tendem a identificá-los como textos da elite (GRIG, 2017, p. 27). Em grande medida, porque o Mundo Antigo foi predominantemente marcado pela oralidade e as fontes escritas que se têm acesso dizem muito mais respeito à cultura erudita. Sabe-se que os testemunhos diretos da participação popular (produção e consumo) nas práticas culturais não foram conservados como testemunhos escritos - salvo algumas poucas exceções.

Sendo assim, o que mais poderia ser usado para classificar esses textos literários como literatura popular? Se o critério for a questão da distribuição textual, certos textos literários foram menos populares que muitas obras canônicas. Já com relação à definição de uma estética literária distintamente popular, tal colocação também é problemática devido ao caráter de multivocalidade dos textos literários antigos. Então, de acordo com Grig, algumas características que podem ser associadas a textos supostamente populares são: abertura, não-canonicidade, fluidez textual e uma distribuição não textual consideravelmente mais ampla do que a transmissão textual pode sugerir (GRIG, 2017, p. 28). Nesse sentido, considero que uma abordagem da cultura popular da antiguidade deve estar atenta ao alto grau de oralidade presente nessas sociedades.

Outro tema-chave para a cultura popular do Mediterrâneo Antigo diz respeito à cultura material. Segundo Grig, uma investigação séria da cultura popular não pode ignorar ou relegar a discussão acerca da cultura material - principalmente quando se trata de sociedades predominantemente orais. Em grande medida, porque as questões centrais relacionadas à cultura popular são colocadas de forma ainda mais nítida pela cultura material (GRIG, 2017, p. 31). Não obstante, torna-se importante destacar que a compreensão de cultura material não está apenas associada a objetos tratados sob o título de "arte", mas diz respeito a todo o tipo de cultura visual e produção material. Ou seja, abrange expressões iconográficas e artefatos construídos com diferentes técnicas e materiais. No Mundo Antigo, tratam-se de produções que eram usadas em ambientes domésticos, públicos e religiosos, tais como materiais decorativos, inscrições, objetos domésticos, brinquedos e materiais religiosos.

Nessa leitura mais abrangente da noção de cultura material, entendo essa noção como uma representação que reflete a cotidianidade, onde se tem expressões iconográficas e objetos utilizados em suas práticas cotidianas. Já com relação aos materiais tidos pela tradição como

"arte", é preciso considerar que a produção artística do Mediterrâneo Antigo compreendeu uma gama de materiais (por exemplo estátuas de mármore, pinturas e artefatos artísticos em argila e madeira) e foi marcada por um pluralismo artístico, onde, em alguns casos, as tradições artísticas greco-romanas coexistiram com as produções artísticas locais/nativas. Nesse sentido, a noção de cultura material desempenha um papel importante no estudo das identidades e das expressões culturais relacionadas aos grupos subalternizados.

Na esteira dessas discussões de uma arte considerada popular, destaco uma importante questão que se coloca novamente: pode-se identificar valores ou ideologias especificamente populares? Para essa questão, o historiador Peter Burke também problematiza a compreensão de homogeneidade, apontando para os riscos daquelas abordagens que defendem com facilidade que os grupos sociais subalternizados estavam conscientes de pertencer a um estrato social dominado, cujo pertencimento estava acima de quaisquer outras identidades locais mais específicas (BURKE, 2009, p.17). Nesse sentido, essa questão leva ao último tema-chave elencado por Lucy Grig: a noção de política como parte da cultura popular da antiguidade. Tal perspectiva pode produzir importantes novas leituras acerca dos textos do Mundo Antigo e da cultura antiga de forma mais geral. Apesar de se tratar de contextos históricos e geográficos muito diferentes, há alguns pontos gerais que podem contribuir para a abordagem da cultura popular da antiguidade.

Primeiramente, Grig questiona certas interpretações que equiparam a noção do popular como radical e dão destaque ao que é considerado como transgressão dos limites. No entanto, para a autora, alguns textos da antiguidade - como as fábulas - apresentam uma diversidade ideológica, incluindo questões conservadoras e radicais. Em seguida, a historiadora destaca que os estudos recentes têm abandonado a ideia de uma política da antiguidade inteiramente dominada pela elite; no entanto, é preciso considerar que tal influência política de grupos populares era limitada. Por exemplo, na Roma Antiga, havia preocupações recorrentes com a agitação da plebe urbana, conforme pode ser evidenciado pelas legislações periódicas. Nesse sentido, segundo Grig, um dos grandes desafios do pesquisador da cultura popular do Mundo Antigo está em buscar restaurar certo grau de agência política dos grupos populares (GRIG, 2017, p. 45-46).

Sendo assim, a cultura popular incluía elementos de resistência à ordem social vigente, pois as pessoas subalternizadas confrontavam de diversas formas a realidade diária de sobrevivência recriando-a continuamente. Segundo Jerry Toner, um desses elementos de resistência diz respeito à experiência comunitária, isto é, um conhecimento e sabedoria prática conquistados nas lutas diárias pela sobrevivência. Tratavam-se de táticas que capacitavam o

povo a lidar com a situação socioeconômica. Com isso, as não-elites não devem ser vistas como simples receptáculos de valores e pessoas passivas diante das elites: havia a capacidade criativa de adotar, adaptar e rejeitar sistemas de valores (TONER, 2009). No entanto, aponto para os riscos de reduzir a cultura popular à noção de transgressão, pois o que se pretende ao considerar esses elementos de resistência está em defender que as pessoas subalternizadas não podem ser consideradas como consumidoras passivas da cultura da elite.

Diante desses apontamentos feitos até aqui, apresento uma caracterização da noção de cultura popular da antiguidade, cujas discussões em torno desse recorte conceitual atentam para importantes problematizações e destacam certas especificidades na abordagem desse campo de pesquisa. Tais discussões pretendem um caráter referencial para o entendimento das diversas culturas populares que compunham as sociedades do Mediterrâneo Antigo. Nesse sentido, a partir desses apontamentos feitos ao longo dessa primeira parte do texto, estabeleço alguns pressupostos fundamentais para a noção de cultura popular da antiguidade.

Primeiro, *a cultura popular da antiguidade estava atrelada principalmente a setores sociais subalternizados, os quais eram caracterizados pela heterogeneidade*. Em geral, a noção de cultura popular é definida como a cultura de grupos sociais que não faziam parte da elite, ou seja, formada pelo povo subalternizado. No entanto, os setores sociais que faziam parte da não-elite na antiguidade eram muito diversos, compreendendo uma gama de diferentes grupos sociais – com diferenças geográficas e de níveis de *status* social. Dessa forma, a cultura popular da antiguidade não deve ser considerada como uma cultura monolítica e homogênea, mas uma (sub)rede de culturas populares dispersas pelo Mediterrâneo Antigo.

Segundo, *os setores sociais considerados populares da antiguidade lidavam com a realidade cotidiana de maneira criativa e até conflitiva, o que marcava a cultura popular da antiguidade*. Tomadas certas ressalvas, as sociedades do Mediterrâneo Antigo apresentavam forte estratificação social com uma concentração de poder circunscrita a uma pequena parcela da sociedade – ou seja, os setores considerados inferiores socialmente não possuíam grande poder aquisitivo. Nesse sentido, o modo com que os grupos subalternizados lidavam com a realidade da sobrevivência aponta para as relações de interdependências e diferenciações entre as culturas da elite e as culturas da não elite.

Terceiro, *as características das expressões da cultura popular da antiguidade eram principalmente marcadas pelo predomínio de elementos da cotidianidade*. Em outras palavras, buscava-se representar muito mais a vida concreta do que um mundo abstrato, mas

não deixavam de refletir suas percepções de mundo de forma complexa e poética (o que não significa que possuíam um caráter sistemático e coerente). Assim, as expressões populares – tais como narrativas, tradições, imagens, festivais, gestos, práticas religiosas, rituais – são produzidas e voltadas para o âmbito concreto da vida cotidiana.

Por fim, *o estudo da cultura popular da antiguidade deve basear-se em uma abordagem comparativa de fontes que de alguma forma documentaram as expressões populares*. Como o Mundo Antigo foi predominantemente marcado pela oralidade, considero fundamental assumir uma postura metodológica atenta na consideração de registros escritos para a abordagem da cultura popular da antiguidade. Ao mesmo tempo, as fontes da cultura material destacam-se como ferramentas analíticas privilegiadas nesse estudo, pois as questões centrais relacionadas à cultura popular do Mundo Antigo eram colocadas de forma ainda mais nítidas pela cultura material.

Diante desses pressupostos, torna-se preciso atentar para as especificidades da noção de cultura popular na Antiguidade. De um lado, observa-se uma lógica socioeconômica distinta para a estratificação de grupos subalternizados - pautada por uma estrutura eminentemente agrária e por redes assimétricas de dependência. De outro lado, identificam-se relações de poder específicas que atravessavam as dinâmicas sociais, estruturadas principalmente em noções de honra e vergonha. Nesse sentido, considero que o entendimento de cultura popular na Antiguidade reside na apreensão da agência dos grupos subalternizados diante dessas estruturas de dominação. Tal noção conceitual constitui uma importante via de acesso para alcançar as representações do espaço doméstico (espaço por excelência da cotidianidade), o qual operava como uma unidade que abrangia simultaneamente a dimensão econômica, política, religiosa e relacional.

Um dos casos que compõe essa rede de culturas populares dispersas pelo Mediterrâneo Antigo diz respeito ao Cristianismo Originário – um movimento religioso surgido no século I d.C. e profundamente inserido no contexto do Império Romano. No próximo tópico, procuro discutir o movimento cristão originário como cultura popular da antiguidade, baseando-se nas noções conceituais levantadas nesta primeira parte do texto. Sendo assim, na parte do capítulo que se segue, apresentam-se as principais características da cultura popular do movimento cristão originário – como discussões acerca do seu quadro social, expressões culturais e possíveis abordagens desse estudo.

3.2 O CRISTIANISMO ORIGINÁRIO COMO CULTURA POPULAR DO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Ao longo de sua história, o Cristianismo manteve em várias situações históricas e geográficas relações com o poder dominante – desde poderosos impérios até aglomerados econômicos, chegando em alguns casos a se configurar como o próprio poder dominante. Defendo, justamente a partir dessa leitura consciente das complexas relações de poder envolvendo as religiões cristãs, que o estudo da cultura popular se coloca como uma importante chave de leitura para o Cristianismo, já que seu surgimento se deu principalmente nas margens da sociedade em que estava inserido. Segundo Paulo Augusto de Souza Nogueira, mesmo quando esse cristianismo originário se tornou um movimento religioso urbano e diversificado no Mediterrâneo Antigo, ainda assim pode ser visto como um movimento marcadamente marginalizado e formado por pessoas desprovidas de poder em sua grande maioria (NOGUEIRA, 2018, p. 14).

O estudo da cultura popular do Cristianismo Originário deve considerar as questões sobre estratificações sociais e suas complexas relações, assim como a abordagem das categorias culturais pertencentes e/ou articuladas por esse movimento religioso. Nesta parte deste capítulo, apresento o Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo com base na composição social desse movimento e em suas categorias culturais, como temas, manifestações e formas de expressão.

O Cristianismo Originário foi formado por membros de diferentes níveis sociais, mas grande parte desses indivíduos provinham de estratos sociais menos favorecidos da sociedade do Mediterrâneo Antigo. A literatura cristã originária faz referência a camponeses, trabalhadores urbanos, mercadores, escravos, libertos, estrangeiros e pessoas destituídas de recursos.³⁸ Outra fonte que aponta semelhante caracterização socioeconômica do movimento cristão originário está no filósofo pagão Celso, no qual, apesar do tom depreciativo que revela a perspectiva de certa parte das elites, tem-se a descrição do cristianismo como um movimento formado por tecelões, sapateiros, lavandeiros e pessoas analfabetas.³⁹

Com base nesses testemunhos, identifico que o movimento religioso do Cristianismo Originário foi constituído socialmente por uma maioria oriunda de camadas da sociedade

³⁸ Dentre as referências encontradas na literatura cristã originária, destaco: escravos (1Cor 12, 13; Ef 6, 5; Col 13, 22; 1Tm 6,1); imigrantes/estrangeiros (1Pe 1, 1; 1Pe 2, 11); destituídos de recursos (1Cor 11, 20-22).

³⁹ Orígenes, *Contra Celso* 3,55.

romana tidas como desfavorecidas economicamente. Ou seja, apesar de uma exceção ou outra, tratavam-se de pessoas que não possuíam grande poder aquisitivo, político e de prestígio social.

Ao longo do desenvolvimento do Cristianismo Originário, houve um processo importante com relação ao quadro social desse movimento religioso. Em um primeiro momento, especificamente no período mais remoto, o grupo estava circunscrito a um ambiente marcadamente rural, onde as condições econômicas eram mais difíceis e instáveis. No período de expansão, com a formação de comunidades assentadas ao longo do Mediterrâneo, o Cristianismo Originário adquiriu características de um movimento urbano, sendo marcado por um contexto de maior pluralidade social.

Nesse sentido, principalmente a partir dessa acentuada inserção do movimento nos ambientes urbanos, o Cristianismo Originário passou a atrair e apresentar em sua composição social membros com condições socioeconômicas consideráveis, tais como pequenos e médios comerciantes, artesãos e até certas pessoas da elite local. Com isso, havia indivíduos com condições de acolher a comunidade com ajuda social e econômica, viajar ao encontro de pregadores(as) itinerantes e sustentar atividades missionárias. Nesse contexto, podia-se encontrar também pessoas que demonstravam conhecimentos da educação e retórica grega. No entanto, esses sujeitos – apesar de desempenhar papel importante no desenvolvimento do cristianismo originário – representavam minoria dentro do movimento.⁴⁰ De acordo com Nogueira, essa característica proporcionada pelo processo de expansão urbana não alterou o perfil sociocultural desses grupos cristãos das origens. (NOGUEIRA, 2018, p. 56).⁴¹

Com relação à Palestina do primeiro século, compreendo, fundamentado em Anthony Saldarini (2005, p. 50-52), que essa sociedade era eminentemente agrária, na qual cerca de 90% da população compunha-se de camponeses e pequenos agricultores. No entanto, esse tecido social camponês abrigava uma rica heterogeneidade que alimentava um complexo

⁴⁰ Essa problemática acerca da existência de uma minoria com condições socioeconômicas consideráveis dentro de comunidades cristãs originárias tem levantado, ao longo das últimas décadas, um produtivo debate nos estudos do Cristianismo Originário – principalmente acerca das comunidades paulinas (MEEKS, 2011; THEISSEN, 2004). Dentre as principais questões que perpassam esse debate, destaco as seguintes discussões: se essa pequena minoria poderia ser classificada como pertencente aos estamentos mais elevados (elite) da sociedade greco-romana, se esses grupos foram determinantes na estruturação do movimento, se houve uma estratificação social em algumas comunidades. Para um panorama geral do debate, consultar o artigo: PROVIN, Genildo *et al.* Estratificação social em Corinto: debates recentes. **Oráculo**, v. 3, n. 5, p. 118-140, 2007. Nesta presente tese, defendo que essa minoria apresentava condições socioeconômicas consideráveis, mas, apesar de serem indivíduos bem-sucedidos na sociedade, ainda assim não faziam parte da elite greco-romana. No entanto, a existência desses grupos e o certo papel desempenhado no desenvolvimento do movimento cristão originário não devem ser desconsiderados.

⁴¹ Para além de uma divisão binária e estática entre elites e subalternizados, sugiro a consulta à nota de rodapé número 32. Nela, apresento a escala de estratificação social de Steven Friesen, cujo modelo corrobora a necessidade de não homogeneizar os estratos desprovidos de recursos no Império Romano.

caldo cultural popular. Identifico, a partir de Saldarini, que a cotidianidade dessas aldeias e vilas agrárias era dinamizada não apenas por lavradores, mas também por artesãos especializados e operários manuais que, apesar de sua pobreza e baixo *status* social, traziam saberes técnicos distintos para o interior da comunidade. Esse estrato popular interagiu e tencionava com lideranças locais de nível intermediário, como os anciãos, os chefes de famílias proeminentes, os sacerdotes hereditários de vilarejo e os escribas de baixo escalão, além de agentes periféricos da administração romana, como os cobradores de impostos locais. É no cruzamento dessas múltiplas existências que o movimento cristão originário se estabeleceu, recrutando adeptos entre os grupos rurais e urbanos, descontentes com a ordem vigente (SALDARINI, 2005).

Diante disso, esse movimento religioso de maioria subalternizada vivenciava as tensões sociais de seu contexto histórico-geográfico, resultantes da assimetria social e da violência muito presentes naquele período. Nesse sentido, não se pode conceber o Cristianismo Originário como um movimento despolitizado: a vivência religiosa popular de seus membros precisava lidar e (em muitos casos) confrontar a realidade cotidiana vivida pela maioria da população que fazia parte dos povos do Império Romano. Uma maioria populacional acometida e marcada por problemas cotidianos relacionados à sobrevivência, como a escassez de recursos, enfermidades, violência e a condição de subjugados através da exploração econômica.⁴²

Richard Horsley ao analisar a relação entre o Cristianismo Originário e o Império Romano⁴³ defendeu que a ordem imperial de Roma – trazida com a *pax romana* – significou uma nova desordem político-econômica para os povos conquistados e subjugados. Sendo assim, a depender do contexto geográfico, o Império Romano em maior ou menor grau

⁴² Havia um grupo social que vivenciava uma condição de extrema de marginalização. Segundo John Dominic Crossan, a sociedade judaica do primeiro século abrigava uma expressiva camada de párias, composta por indivíduos sistematicamente desprezados tanto pela aristocracia burocrática quanto pelas minorias de prestígios religiosos, como os escribas e fariseus. Identifico, por meio dessa abordagem de Crossan, que esses despossuídos eram representados por pessoas marcadas pela vulnerabilidade física e social, por exemplo: cegos, paralíticos, aleijados, coxos e leprosos. As interações taumatúrgicas de Jesus com esses grupos apontam para uma subversão radical dos códigos vigentes, pois a doença e as aflições físicas funcionavam na Antiguidade como rótulos de impureza ritual utilizados pelas elites para justificar a marginalização (CROSSAN, 1994). John P. Meier também destaca que as curas atribuídas a Jesus foram destinadas a personagens que representavam essas pessoas párias, classificadas como impuras e, por isso, colocadas à margem da sociedade judaica (MEIER, 1998). Nesse sentido, ao estender o acolhimento a essas pessoas estigmatizadas, o movimento cristão originário desafiava a ordem social.

⁴³ Há duas obras de Richard Horsley que analisa essa relação entre o Cristianismo Originário e o Império Romano, tomando como base as figuras de Jesus e Paulo de Tarso. Na obra intitulada *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial* (2004a), Horsley vai se deter sobre como a figura de Jesus e o contexto da Judéia e Galileia reagiram à ordem imperial. Na outra obra, *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana* (2004b), tem-se uma coletânea de textos organizados por Horsley em que defendem o modo como Paulo de Tarso e as comunidades paulinas reagiram ao Império Romano.

determinava as condições de vida dos povos subjugados através de explorações, altas taxas tributárias, saques e escravizações. Ao mesmo tempo, na medida em que o Império avançava, impunha-se o culto ao imperador com estátuas e templos. Nas palavras de Horsley, “o poder militar romano pode ter estabelecido uma ‘nova ordem mundial’ de ‘paz e segurança’ para a elite imperial, [...] porém, significou desordem e devastação para os povos conquistados” (HORSLEY, 2004, p. 111).

Tal situação de subjugação contribuiu para acentuar os problemas relativos à sobrevivência enfrentados pelos estamentos sociais menos abastados da população. Exemplos dessa condição socioeconômica podem ser encontrados na própria literatura cristã originária, na qual há elementos que permitem interpretar a realidade cotidiana da maioria da população do Império Romano a partir da perspectiva de um povo subjugado. Essas representações da literatura cristã originária revelam um povo sobrecarregado por dívidas e fomes, bem como há várias menções à subjugação romana – como o relato marcano que traz a expressão *legião* (termo associado ao exército romano) aplicada a uma cena de exorcismo (Mc 5, 9).⁴⁴ Sendo assim, o movimento cristão originário estava inserido dentro desse contexto histórico marcado pela ordem imperial romana, a qual contribuía para determinar as condições socioeconômicas da população. Ao mesmo tempo, o movimento precisava lidar com os problemas cotidianos que já faziam parte dos contextos de cada comunidade cristã originária.

A partir desse contexto, considero que o Cristianismo Originário foi um movimento de críticas e de resistências à ordem social vigente, seja através da formação de comunidades assentadas ao longo do Mediterrâneo, seja em razão da prática de se reunirem nas casas, ou ainda por causa do anúncio itinerante de um Evangelho centrado na figura de Jesus. De forma recíproca, essas resistências vieram acompanhadas de hostilidades⁴⁵ ao movimento cristão originário e de certa forma contribuíram para intensificar a marginalização social.

⁴⁴ Outras referências podem ser encontradas, por exemplo, nas várias menções literárias e metafóricas presentes no livro de Apocalipse (por exemplo: Ap 6, 9-11; 13, 16-17), em algumas expressões nas cartas de Paulo de Tarso (por exemplo: 1Ts 5, 3).

⁴⁵ O historiador André Chevitarese, no texto *Cristianismo e Império*, apresenta uma análise sobre as hostilidades enfrentadas pelo Cristianismo nos séculos I e II d.C., baseando-se em uma extensa documentação – tanto fontes cristãs quanto fontes não-cristãs. Chevitarese defende que entre a morte de Jesus e os acontecimentos relacionados ao ano de 62 (os quais culminaram no incêndio de Roma), o governo romano não tinha uma postura beligerante com relação aos cristãos – exceto o caso em Filipos (At 16, 16-40). O ponto de virada dessa relação entre as autoridades romanas e o movimento cristão se deu com os eventos que culminaram com o incêndio de Roma no verão de 64 d.C., quando o governo do imperador Nero passou a perseguir os cristãos. Chevitarese defende que as documentações trazem muito mais uma acusação de *religio illicita* do que uma relação direta dos cristãos originários com o incêndio de Roma, ou seja, uma acusação de ordem religiosa e que adquiriram implicações políticas. Tais perseguições se intensificaram com o imperador Domiciano, as quais começaram a ocorrer em todo o império. No contexto do governo de Marco Aurélio, os cristãos passaram a ser responsabilizados pelos problemas que afetavam o Império e, com isso, intensificaram ainda mais as atividades anticristãs. Consultar: CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império. In: SILVA, Gilvan Ventura;

Esse quadro permite entender que o Cristianismo Originário foi um movimento religioso marcadamente marginalizado da sociedade do Império Romano, sendo considerado, naquele momento, uma variedade das religiosidades locais. Em outras palavras, o Cristianismo Originário inseriu-se nas províncias mediterrâneas do Império Romano como manifestação de um determinado grupo cultural e em detrimento de tradições hegemônicas. Uma espécie de ramo do Judaísmo Antigo inserido nos ambientes da ordem imperial romana. Ao mesmo tempo, ao constituir uma religiosidade local, desenvolveu interações sociais, tais como negociações, adaptações, dissensões e tensões, principalmente, com relação às tradições greco-romanas e judaicas. Diante dessa discussão, elenco pelo menos dois fatores que permitem identificar o movimento cristão originário como religiosidade local: sua relação com o Judaísmo Antigo e sua condição social no Império Romano.

Primeiramente, o Cristianismo Originário surgiu e se configurou como um movimento religioso atrelado ao seio da vida cültica judaica, apresentando, de forma concomitante, crescentes distanciamentos em relação aos matizes de crenças e práticas das tradições judaicas hegemônicas. De um lado, esse grupo - mesmo caracterizado como um movimento multifacetado e polissêmico - deve ser entendido como uma corrente fracionada do Judaísmo Antigo. Conjuntamente, essa condição levou o movimento cristão originário a assumir, pelo menos por certo tempo, o *status* do Judaísmo Antigo no Império Romano: embora associado a uma tradição tolerada (a chamada *religio licita*)⁴⁶, tais costumes não deixaram de enfrentar críticas, incompreensões e oposições dentro do contexto greco-romano (IZIDORO, 2008, p. 71).

Em segundo, a inserção do movimento cristão originário nas províncias mediterrâneas do Império Romano trouxe implicações geográficas, sociopolíticas e religiosas para a estruturação e manutenção desse movimento religioso. Uma dessas implicações diz respeito a sua condição social no Império Romano: apesar das complexas interações existentes⁴⁷, houve um crescente processo de marginalização do movimento cristão originário na ordem imperial romana. De acordo com o historiador André Chevitarese, se antes o Cristianismo era considerado como uma das muitas correntes religiosas judaicas e usufruía de certa benevolência das autoridades imperiais romanas, a partir da década de 60 d.C. passou a ser

MENDES, Norma Musco (org.). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural**. Vitória, ES: EDUFES, 2006, p. 161-173.

⁴⁶ Essa condição jurídica foi acompanhada de alguns direitos especiais em favor dos judeus na Diáspora, tais como: o direito para assembleia, guardar o sábado, fazer suas comidas ancestrais, contribuição monetária (IZIDORO, 2008, p. 71).

⁴⁷ Nessas complexas interações, destaco a incorporação de elementos da realidade imperial, tais como vocabulários, símbolos e sistemas hierárquicos.

acusado de forma mais incisiva de ser uma *superstitio illicita* e a enfrentar as implicações que essa condição representaria (CHEVITARESE, 2006, p. 166-167). Ou seja, tal condição expressa pelo binômio *superstitio illicita* denota a ideia de uma prática religiosa considerada irregular (*superstitio*) e ilegal (*illicita*).

Nesse sentido, tais características permitem identificar o Cristianismo Originário como uma religiosidade que se situava às margens das tradições hegemônicas da sociedade imperial romana. Como tal, apresentava expressões caracterizadas por elementos da cotidianidade e atravessadas por referências que refletiam a situação social vivida pelas pessoas cristãs originárias. A centralidade da oralidade nas práticas religiosas cristãs pode ser tomada como característica dessa religiosidade vivida. Tratava-se de uma das manifestações populares mais significativas, pois diz respeito a um recurso de comunicação fundamental no interior de um movimento predominantemente marcado pelo analfabetismo. O recurso oral fazia parte do sistema de crenças e de práticas rituais que consistiam no anúncio do Evangelho [*εὐαγγέλιον*] – tanto os atos itinerantes de anúncio, quantos os atos de pregações rotineiras em suas reuniões cultuais (NUNES, 2020).

Entendo que dentre os fatores que permitem abordar e caracterizar o Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo, destacam-se: (i) sua forte vinculação e mobilização de estratos sociais subalternizados da sociedade em que estava inserido; (ii) uma vivência marcada por certa resistência à realidade de sobrevivência enfrentada pela maioria de seus membros (iii) o forte caráter de uma religiosidade local e marginalizada em detrimento de tradições religiosas tidas como hegemônicas; por fim, (iv) a presença de manifestações culturais marcadas pela cotidianidade e em grande medida pelas variadas formas de resistência à ordem social vigente. Isto posto, nas próximas partes deste tópico dedicarei maior profundidade à discussão acerca das possíveis abordagens do Cristianismo Originário como cultura popular da antiguidade.

De acordo com Paulo Nogueira (2018, p. 61), o Cristianismo Originário não somente se originou do povo, mas também se organizou como uma religiosidade da cultura popular: como dito anteriormente, um movimento religioso constituído e articulado por uma ampla maioria formada por estratos sociais subalternizados da sociedade do Império Romano (embora em constante processo de circularidade com a cultura da elite). Inicialmente, as vivências religiosas assumiram traços mais próximos de um caráter metafórico e narrativo; em grande medida, não havia um caráter sistemático e coerente. Antes, havia maior predominância de práticas marcadas principalmente pela cotidianidade da situação vivida por seus membros.

Nas palavras de Nogueira, o estudo do Cristianismo Originário como cultura popular é:

(...) um esforço de perceber como o movimento religioso se estrutura a partir de categorias de seu estrato social – fato que não é sequer reconhecido por grande parte dos pesquisadores, que insistem em fazer o cristianismo dialogar quase exclusivamente com a cultura de cima – e de identificar alterações, sutis e fundamentais, no interior dessas categorias (NOGUEIRA, 2018, p. 61)

Isso implica reconhecer que as categorias, os nomes, as noções desenhadas no interior do Cristianismo Originário derivaram da experiência cotidiana de seus primeiros e primeiras partícipes, que vinham de diferentes estratos sociais com suas trajetórias dentro e fora do judaísmo. A mistura desses repertórios deu origem a uma religiosidade plural e dinâmica, que não se ajustava completamente a sua tradição anterior, tampouco aos modelos do Império Romano. Mas, vale lembrar, que o ambiente proporcionado pela *pax romana*, com seus espaços e geografia que integravam culturas diversas - como as do campo e as das cidades - permitiu a emergência desse cristianismo como cultura popular.

3.2.1 Textualidade e cultura material: fontes históricas para uma abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular

A abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo esbarra com a seguinte problemática: em um mundo predominantemente marcado pela oralidade (como é o caso do Mundo Antigo), como ter acesso à cultura popular de grupos subalternizados? O questionamento é pertinente porque, diferentemente das elites que registraram suas percepções de mundo em textos escritos, os grupos subalternizados deixaram pouco ou quase nada de registros das suas experiências e perspectivas⁴⁸, as quais foram transmitidas principalmente a partir de narrativas orais.

Tal problemática é uma constante presente em praticamente toda a área de pesquisa da cultura popular – o que levou Peter Burke a chamar a cultura popular de “presa esquiva” (BURKE, 2010, p. 101). Nesse sentido, diante de fontes relativamente escassas, fragmentárias e em muitos casos indiretas – já que as fontes escritas que se tem acesso dizem muito mais respeito à cultura erudita, deve-se adotar uma postura metodológica que viabilize o estudo da cultura popular.

⁴⁸ Como mencionei, um dos casos de registros de grupos subalternizados diz respeito às inscrições parietais de Pompeia. Ver: FUNARI, 1996.

Conforme discutido no tópico anterior, o recurso da cultura material (desde artefatos até expressões iconográficas) se coloca como importante ferramenta para esse campo de pesquisa. No caso específico do estudo do Cristianismo Originário, o recurso da cultura material contribui para aprofundar a problemática acerca das fontes históricas utilizadas na abordagem do movimento cristão originário como cultura popular da antiguidade. Em grande medida porque, segundo o pesquisador do Novo Testamento Santiago Guijarro Oporto, as primeiras manifestações de cultura material do Cristianismo (por exemplo, expressões iconográficas, artefatos, esculturas, inscrições e edifícios) começaram a aparecer no final do século II d.C. e generalizaram a partir do século III d.C., cujas obras foram amplamente denominadas de *arte cristã primitiva* ou *arte pré-constantiniana* (OPORTO, 2009, p. 35).

Essas expressões da cultura material consideradas evidências da vivência popular não abrangem o recorte estabelecido como Cristianismo Originário. No entanto, as manifestações consideradas populares que eram partes constituintes desse movimento religioso já ocorriam desde seu surgimento nos primeiros anos. Como os vestígios desse período são majoritariamente textos escritos, deve-se adotar uma postura metodológica que objetive, conforme a historiadora da antiguidade Sara Forsdyke (2012, p. 3), escavar formas populares da cultura [quase imperceptíveis] que estão presentes na superfície da literatura cristã originária. Tal postura converge com o método indiciário proposto por Carlo Ginzburg, centrado na investigação dos indícios, sinais e emblemas que constituem um quadro histórico e social. Neste sentido, eleger as fontes históricas que possibilitam uma abordagem da cultura popular é fundamental, bem como traçar os caminhos para essa abordagem das fontes.

Paulo Augusto de Souza Nogueira destaca que mesmo considerando um conjunto mais amplo de fontes do Cristianismo Originário⁴⁹, não se pode considerar indiscriminadamente todos os registros escritos para o estudo da relação entre Cristianismo Originário e cultura popular. Tal concepção permite compreender que textos de caráter sistematizante, filosóficos e Tratados não são muito eficazes para o estudo da proposta. Tais textos - principalmente aqueles identificados como *Pais da Igreja* (por exemplo, Irineu de Lyon e Justino Mártir) - dizem muito mais respeito de uma elite eclesial e intelectual. Para Paulo Nogueira, o estudo do Cristianismo Originário como cultura popular deve concentrar-se em fontes como o

⁴⁹ Considero como produções literárias do Cristianismo Originário o conjunto de textos do Novo Testamento, os escritos dos Padres Apostólicos e boa parte dos textos denominados *apócrifos*. A obra *Introdução ao Novo Testamento* (vol. 2) de Helmut Koester apresenta essa visão mais extensa das produções literárias dos Cristianismo Originário. Apesar de o título indicar o contrário, a obra de Koester não se restringe aos vinte e sete livros canônicos e leva em consideração outros textos da antiguidade cristã, incluindo, portanto, no conjunto das produções literárias, os escritos dos Padres Apostólicos e também alguns textos chamados apócrifos (KOESTER, 2005).

conjunto de textos do Novo Testamento, principalmente, os Sinóticos, e os textos identificados pela tradição como *apócrifos* – prioritariamente os de gêneros narrativos (NOGUEIRA, 2018, p. 57).

Uma das principais razões pelas quais esse conjunto de fontes é indicado para o estudo do Cristianismo originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo é que, em geral, tais narrativas foram submetidas a um processo editorial menos rigoroso. Os apócrifos receberam menor tratamento e, portanto, o estilo dessas narrativas permite maior proximidade com o modo como seus autores e autoras viveram e pensaram seus registros.

Guijarro Oporto defende que a abordagem mais viável da cultura popular do Cristianismo Originário deve começar pelo período em que essas manifestações e expressões consideradas populares eram mais nítidas, ou seja, deve-se começar pelo estudo da cultura material produzida a partir do final do século II d.C. Após essa análise inicial e referencial, pode-se investigar se a literatura cristã originária possui indícios de vivência popular (OPORTO, 2009). Essa proposta analítica de Oporto vai ao encontro de uma postura metodológica defendida em alguns estudos da área de pesquisa da cultura popular na antiguidade: a abordagem comparativa (FORSDYKE, 2012). Mais do que uma simples análise inicial – complementando a proposta de Oporto, os materiais que resultam de abordagens comparativas devem ser a base e estar presentes em toda a investigação.

Segundo Sara Forsdyke, a abordagem comparativa é fundamental para o estudo da cultura popular da antiguidade, onde as fontes são relativamente escassas. Os materiais resultantes de estudos comparativos permitem apontar padrões que podem ajudar a compreender essas evidências escassas – mesmo diante de alguns riscos como o de escolher pontos de similaridade e ignorar diferenças fundamentais do contexto histórico. Para Forsdyke, a abordagem comparativa no estudo da cultura popular da antiguidade não pretende mostrar a identidade de cada fenômeno social em diferentes períodos históricos, mas ser usada: primeiro, para apoiar e até prover texturas de práticas culturais; segundo, para construir modelos gerais a partir dessas evidências. De acordo com a autora, embora se reconheça a especificidade cultural de cada fenômeno histórico, busca-se um padrão de elementos que está presente em ambas as práticas culturais comparadas (FORSDYKE, 2012, p. 4-6).

A abordagem comparada das religiões, na História como na Ciência da Religião, tem como mérito a identificação de elementos estruturantes de diferentes religiões que convergem. Trata-se, portanto, da possibilidade de por meio da identificação da forma da religião ou da religiosidade em distintos contextos e grupos, estabelecer pontes entre esses modos de crença

a fim de pedagogicamente ser possível a compreensão da maneira como se expressam e organizam a vida das pessoas.

Isto posto, parece-me um exercício central para essa tese caracterizar brevemente a cultura material do Cristianismo Originário em perspectiva comparativa, com o objetivo de apontar um padrão de elementos para a discussão da cultura popular. Ou seja, parto do princípio de que essas manifestações podem contribuir enormemente para identificar algumas características da vivência popular do Cristianismo Originário. A maioria dessas manifestações da cultura material diz respeito às pinturas (técnicas de afrescos e baixo relevo), mas há algumas inscrições em pedras e também poucos artefatos. Os principais temas representados nessas expressões são: cenas da vida da figura de Jesus - principalmente, intervenções extraordinárias, âncoras, barco, peixes e figuras orantes. Nesse sentido, identifico que são temáticas relacionadas aos anseios do povo ordinário.⁵⁰

O traço mais expressivo dessas manifestações é a preferência por retratar cenas de intervenções extraordinárias e taumatúrgicas. De acordo com Santiago Oporto (2009, p. 38), tal preferência não expressa apenas um simples gosto pelo extraordinário, mas estava intrinsecamente relacionada com a situação cotidiana do povo subalternizado, o qual era exposto constantemente à enfermidade, violência e fome. Assim, nesta vivência popular da religiosidade, as narrativas de milagres tinham um lugar importante, pois estavam relacionadas aos anseios por libertação.

O argumento de Oporto é pressuposto também na caracterização textual de Jesus de Nazaré como judeu marginal, que circulava entre quem mais precisava (doentes, viúvas, párias da sociedade), uma descrição que encontra em J. D. Crossan (1994) um claro esforço de sistematização. Nesse sentido, considero necessário comparar essas manifestações da cultura material com os registros escritos do período, cuja temática de intervenções extraordinárias e taumatúrgicas aparece de forma recorrente na literatura cristã da antiguidade. Tais representações são traços da vivência popular do Cristianismo Originário.

A maioria dos escritos datados do final do século II e do século III d.C. (contemporâneos às expressões da cultura material citadas acima) apresenta uma reflexão sem muita relação com a cotidianidade da maioria das pessoas. Tais textos, quando mencionam atividades taumatúrgicas, parecem ter como objetivo apresentar uma defesa de que essas

⁵⁰ Para uma visão mais aprofundada dessas expressões da cultura material do Cristianismo Antigo, recomendo a dissertação de mestrado: GREGORI, Alessandro Mortaio. *O Ante Pacem*. In: GREGORI, Alessandro Mortaio. **Comunicação visual na antiguidade cristã: a construção de um discurso imagético do *Ante Pacem* ao *Tempora Christiana* (s. III ao VI)**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, p.461, 2014. No referido trabalho, há um banco de dados e imagens da arte paleocristã.

atividades eram distintas da magia e da superstição.⁵¹ Já com relação aos textos que podem ser classificados como mais próximos da cultura popular (como, por exemplo, os Evangelhos Sinóticos⁵² e os textos considerados *apócrifos*), pode-se perceber que tais textos recorrem sem reservas a atividades taumatúrgicas e a elementos da cotidianidade.

Portanto, considero que há similaridades entre esses últimos registros textuais citados acima e as expressões da cultura material datadas entre o século II e III d.C.: tais registros expressam uma fé sobre o cuidado divino com as situações cotidianas vividas pela maioria do povo subalternizado. A partir dessa discussão, pode-se elencar alguns eixos principais da abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular. No próximo tópico, busco aprofundar sobre essa discussão.

3.2.2 Temas-chave para a abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular

O estudo da relação entre Cristianismo Originário e cultura popular, conforme discutido anteriormente, é fortemente marcado pela predominância de práticas relacionadas à cotidianidade. Tal característica permite levantar temas-chave para a abordagem desse movimento religioso como cultura popular da antiguidade, os quais, além de serem temáticas de abordagens, podem ser vistos como chaves analíticas fundamentais para o estudo em questão. Para tanto, é pressuposto deste tópico o uso do trabalho de Paulo Nogueira (2018). Para ele, existem três eixos fundamentais no estudo da cultura popular do Cristianismo Originário, a saber: o primeiro eixo diz respeito a um campo de práticas religiosas, o segundo compreende um determinado espaço social e, por fim, o terceiro está relacionado à articulação e disseminação de narrativas. Em outras palavras, os três eixos fundamentais são respectivamente as práticas mágicas, o espaço das relações domésticas e a oralidade (NOGUEIRA 2018, p. 62).

De acordo com Paulo Nogueira, as práticas mágicas dizem respeito ao ato religioso considerado popular por excelência, principalmente devido às suas características de pragmatismo e concretude. Trata-se de uma prática religiosa muito disseminada ao longo da História e presente até mesmo nas sociedades contemporâneas. Com relação à Idade Antiga e ao Império Romano, as práticas mágicas foram amplamente documentadas. Um importante

⁵¹ A primeira atitude com relação aos milagres aparece de forma mais evidente na obra de Justino, que faz uma distinção entre os sinais dados por Jesus e seus verdadeiros discípulos com aqueles sinais realizados por pessoas com poderes concedidos, de acordo com Justino, para enganar (OPORTO, 2009, p. 39).

⁵² Há dois artigos de autoria do pesquisador Santiago Guijarro Oporto em que apresenta uma relação entre a noção de cultura popular e os textos dos Evangelhos Sinóticos: *Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el Evangelio de Marcos* (2007); *Indicios de una tradición popular sobre Jesús en Mateo, Lucas y Q* (2008).

exemplo de documentação dessas práticas na antiguidade diz respeito ao trabalho organizado por Preisendan no começo do século XX e intitulado *Papiros Mágicos Gregos*.⁵³ Dentre os vestígios dessas práticas mágicas, consta também a existência de artefatos de amuletos. Atualmente, há algumas discussões acerca das práticas mágicas como cultura popular, tais como: o conceito de magia no mundo antigo; bem como a problematização de algumas concepções modernas de magia - a negação dessa prática ou sua consideração como religiosidade de segunda categoria (NOGUEIRA, 2018, p. 62-63).

Para além da caracterização que se pode fazer em relação à noção de magia, o que importa aqui é que o caráter pragmático da magia na realização de uma cura, por exemplo, está em responder a uma demanda real, cotidiana e urgente de alguém. Nisto consiste o caráter concreto da magia para quem é desvalido, pária e marginalizado. Era assim na antiguidade e de certa forma é assim hoje. Nestes termos, a religião tem uma função social, pois ela se faz concreta e presente no cotidiano de quem precisa.⁵⁴

Sendo assim, as práticas mágicas na abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular corresponde a uma questão fundamental. A própria literatura cristã originária indica o papel central da magia nesse movimento religioso, considerando as narrativas que apresentam a figura de Jesus e dos principais membros desse movimento como poderosos taumatúrgicos.

Segundo Paulo Nogueira, esses relatos escritos devem ser colocados em perspectiva comparativa com a cultura material elaborada pelos estratos subalternizados – como os artefatos de amuletos mágicos. Tais artefatos apontam que os relatos do Novo Testamento eram incorporados como partes fundamentais nas performances ritualísticas de poder ocorridas no movimento cristão originário (NOGUEIRA, 2020, p. 42-44). Deve-se ressaltar ainda que essa temática relacionada aos milagres foi bastante abordada nos estudos do Cristianismo Originário por diversos pesquisadores que, no geral, convergem no entendimento de que milagres e curas constituem sinais importantes para a caracterização do

⁵³ Papiros provenientes do Egito e que possuem instruções para diferentes tipos de práticas, como, por exemplo, feitiços amorosos, de cura, de exorcismo, obtenção de sonhos, dentre outros.

⁵⁴ O filme *A vida de Brian*, produzido pelo grupo inglês Monty Python tem uma cena emblemática e irônica a esse respeito. Um ex-leproso acompanha Brian e lhe pede uma esmola. O curioso dessa cena é que o ex-leproso reclama ter perdido sua fonte de renda, em razão de ter sido curado por Jesus, outro profeta. A cena brinca com o fato de que naquela sociedade judaica intramuros do Império Romano, ser pária representava ser excluído, mas ser curado não implicava necessariamente em ser incluído na sociedade. Uma vez impuro, ele seguia impuro e à margem da sociedade.

cristianismo das origens como populares e próprios das camadas subalternizadas pelas elites.⁵⁵

O segundo eixo compreende o espaço das relações domésticas, onde ocorriam várias das ações do cotidiano. Segundo Paulo Nogueira, o lugar/espço por excelência para o estudo da cultura popular diz respeito ao espaço doméstico e suas relações internas e externas. Nas palavras de Nogueira, “a *oikos* ou a *domus* se constituía num microcosmos, no qual as relações sociais e culturais podem ser observadas em toda a sua complexidade” (NOGUEIRA, 2018, p. 64). Com relação ao Cristianismo Originário, além de trazer essa forte característica da cotidianidade, a noção do espaço doméstico constituía uma das estruturas básicas do movimento cristão originário, pois eram importantes plataformas para o anúncio do evangelho e as demais atividades religiosas. Ou seja, o âmbito da casa (*oἶκος*) era um dos locais em que os cristãos originários e as cristãs originárias se reuniam para as atividades religiosas, bem como eram pontos de acolhida de pregadores e pregadoras itinerantes.

Há muitas referências sobre esse universo do espaço doméstico dispersas pela literatura cristã originária, especialmente pelo Novo Testamento. Por exemplo, na literatura paulina há referências sobre instruções de comportamento adequado para o espaço familiar - a saber, códigos de deveres domésticos e exortações a maridos e esposas, pais e filhos, senhores e escravos. Com relação aos textos considerados pela tradição como *apócrifos*, há relatos de relações tensas entre maridos e esposas, escravos e senhores (NOGUEIRA, 2018, p. 64-65). Por exemplo, o livro *Atos de André* apresenta uma narrativa sobre um conflito acerca do uso religioso dentro do espaço doméstico (*Atos de André*, capítulo 13). Além dessas referências literárias, há também um importante dado da arqueologia, a saber, o sítio arqueológico de *Dura Europos*, onde foi descoberta uma residência particular que servia como lugar de reunião da comunidade cristã e que, posteriormente, o espaço foi adaptado ao culto religioso (ROPS, 2014, p. 213).

Por fim, tem-se o terceiro eixo fundamental para a abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular: os modos de narrar a partir da oralidade. Segundo Nogueira, as práticas de narrativas orais refletem a comunicação da cotidianidade (comunicação doméstica, da rua, do mercado) e, assim, contribuem enormemente para que a cultura popular seja estruturada, desenvolvida e disseminada (NOGUEIRA, 2018, p. 65). Com relação ao

⁵⁵ Dentre os estudos que abordaram a problemática dos milagres, cito como exemplos: CROSSAN, John Dominic. **Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994; THEISSEN, Gerd. Introduction. In: THEISSEN, Gerd. **The Miracle Stories of the Early Christian Tradition**. Edinburgh: T & T Clark, 1983. Para um panorama geral da temática acerca da figura de Jesus, consultar: CORNELLI, Gabriele. A magia de Jesus. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (Orgs.). **Jesus de Nazaré: uma outra história**. São Paulo: Annablume, 2006.

Cristianismo Originário, o instrumento da oralidade não serviu apenas para a comunicação dos ensinamentos e experiências desse movimento religioso, mas desempenhou também um papel importante na formação das próprias narrativas comunicadas. Nesse sentido, o recurso da oralidade contribuiu para que as experiências de fé existissem como prática vivencial no movimento cristão originário, pois foi uma importante atividade propagandística de comunicadores/as itinerantes, bem como um recurso presente nas atividades culturais.⁵⁶

Para Paulo Nogueira (2018, p. 65), essas narrativas orais, com o tempo, possibilitaram com que as tradições de/sobre Jesus fossem registradas em nichos textuais estruturados em vários gêneros literários. Inclusive, a pesquisa neotestamentária desenvolveu investigações com o objetivo de se debruçar sobre os processos de oralidade e a formação de narrativas ou ditos (formas literárias), como, por exemplo, a exegese da Crítica das Formas [*Formgeschichte*]. Nesse sentido, pode-se perceber que há uma discussão de certa forma consolidada dentro dos estudos do Cristianismo Originário que defende a precedência das tradições orais em relação aos registros escritos (HORSLEY, 2004; CROSSAN, 2004; DEWEY, 1995). Não obstante, mesmo após essas tradições assumirem a forma escrita, a comunicação oral ainda era fortemente utilizada no movimento cristão originário – o que reforça o papel da modalidade oral no desenvolvimento do Cristianismo Originário e aponta para sua importância na discussão da relação desse movimento religioso com a cultura popular da antiguidade.

Em síntese, este capítulo apresentou uma discussão acerca da abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Para isso, primeiramente, conceituei a noção de cultura popular na antiguidade, discutindo as características, problematizações e especificidades que subjazem esse recorte conceitual. Essas caracterizações – presentes na primeira parte do capítulo – apontaram para os seguintes pressupostos: a cultura popular da antiguidade estava atrelada principalmente a setores sociais subalternizados, os quais lidavam com a realidade cotidiana de forma criativa/conflitiva e, nesse sentido, suas expressões culturais eram principalmente marcadas pela cotidianidade.

⁵⁶ Na minha dissertação *Práticas de Oralidade nos Cristianismos Originários: uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais*, apresento uma abordagem do papel do recurso oral no movimento cristão originário. Nesse estudo, faço uma defesa de que o *modus operandi* da oralidade no Cristianismo Originário constituiu práticas culturais fundamentais para esse movimento religioso (NUNES, 2020).

Tais pressupostos serviram de base para a referida discussão sobre a abordagem da cultura popular do movimento cristão originário.

Diante disso, apresentei alguns aspectos fundamentais para essa abordagem, tais como: a composição social do Cristianismo Originário e suas relações sociais implicadas; as fontes históricas e uma possível postura metodológica; bem como, os principais temas-chave dessa abordagem e as categorias culturais desenvolvidas por esse movimento religioso.

Nesse sentido, defendi que o Cristianismo Originário foi formado por membros de diferentes níveis sociais, sendo que a maioria desses indivíduos provinha de estratos sociais menos favorecidos da sociedade do Império Romano. Ou seja, o movimento cristão originário apresentava forte vinculação e mobilização de estratos sociais subalternizados. A partir dessa caracterização da composição social, pôde ser levantada algumas questões referentes às relações sociais implicadas nesse processo.

Nessas relações sociais, destaquei a vivência marcada por certa resistência à realidade opressiva lidada pela maioria de seus membros. Tal situação contribuiu para que as expressões culturais desse movimento religioso assumissem principalmente um caráter de cotidianidade. Com isso, o movimento religioso cristão originário – contextualizado no Império Romano – deve ser considerado uma religiosidade que se encontrava às margens da sociedade em que estava inserido. Nesse sentido, essas características levantadas contribuíram para identificar o Cristianismo Originário como uma variedade da cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Após essas discussões acerca da caracterização desse movimento religioso, apresentei algumas considerações para a abordagem dessa variedade de cultura popular da antiguidade.

Assim, defendi a importância de uma abordagem comparativa das fontes históricas que documentaram as expressões populares do Cristianismo Originário e que tem permitido o estudo da noção de cultura popular desse movimento. Para isso, apontei: (i) o conjunto de textos do Novo Testamento e os textos identificados pela tradição de apócrifos como registros escritos que mais se aproximam da noção de cultura popular da antiguidade; bem como, (ii) a cultura material referente ao Cristianismo do segundo e terceiro século como ferramenta privilegiada para essa abordagem, devendo ser utilizada de modo comparativo. Os principais temas representados nessas expressões dizem respeito à temática relacionada à cotidianidade e aos anseios do povo subalternizado, sendo que a discussão dessas temáticas contribuiu para traçar eixos analíticos para a abordagem dessa cultura popular.

Assim, foram destacados três eixos fundamentais para a abordagem do Cristianismo Originário como cultura popular – tomando como base a proposta de Paulo Augusto de Souza

Nogueira (2018, p. 62). Um desses eixos norteadores diz respeito às práticas mágicas, as quais são marcadas pelo caráter de pragmatismo e concretude. No Cristianismo Originário, as fontes desse movimento indicam que essas práticas configuravam uma questão central, contendo várias narrativas de intervenções extraordinárias e figuras taumatúrgicas. Outro eixo fundamental compreende os modos de narrar a partir da oralidade, cujas práticas refletiam uma comunicação da cotidianidade e eram utilizadas nas atividades culturais. Por fim, o último eixo elencado refere-se ao espaço doméstico – considerado uma das estruturas básicas do movimento cristão originário, pois constituía uma importante plataforma para as atividades religiosas e as relações sociais.

O estudo que se apresenta nesta tese insere-se nesse eixo norteador referente ao espaço doméstico, buscando traçar os aspectos do Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Para isso, os Evangelhos Sinóticos e suas representações do espaço doméstico destacam-se como ferramentas privilegiadas para essa pesquisa, pois refletiram em suas narrativas preocupações e formas de expressão de caráter popular. Nesse sentido, as representações do espaço doméstico produzidas pelo Cristianismo Originário e presentes nos Evangelhos Sinóticos são entendidas como indicativas de uma cultura popular relacionada ao Mediterrâneo Antigo. Logo, as discussões apresentadas neste presente capítulo contribuíram principalmente para contextualizar e teorizar a configuração da noção de cultura popular do Cristianismo Originário, apontando o espaço doméstico como uma das principais expressões culturais.

Dando sequência a esse estudo, os próximos capítulos desta tese pretendem aprofundar a relação do espaço doméstico com a noção de cultura popular do Cristianismo Originário. Para isso, o próximo capítulo tem como objetivo principal investigar a dinâmica do espaço doméstico na Antiguidade – abordando seus usos, sua organização e suas relações internas e externas, de modo a mapear os aspectos que permitem apontar para a noção de cultura popular desse contexto histórico. Baseado nas caracterizações feitas ao longo desses capítulos anteriores, apresentar-se-á o modo como o espaço doméstico do Mediterrâneo Antigo se organizava física e socialmente, bem como os usos atribuídos a esse espaço. Nestas abordagens, o espaço doméstico do Cristianismo Originário será destacado como importante eixo da abordagem da cultura popular.

4 O MICROCOSMO DO ESPAÇO DOMÉSTICO NO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO: DIMENSÕES FÍSICAS E SOCIOCULTURAIS COMO *LOCUS* DA CULTURA POPULAR

καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν (Cl 4,15).⁵⁷

O lugar social por excelência onde podemos estudar a cultura popular [do Cristianismo Primitivo] em suas cooperações e tensões internas e externas é o espaço doméstico. A *oikos* e a *domus* se constituía num microcosmos, no qual as relações sociais e culturais podem ser observadas em toda a sua complexidade (NOGUEIRA, 2018, p. 64).

A expressão "a assembleia/igreja que se reúne em sua casa" - encontrada no corpus paulino e exemplificada na saudação de Cl 4,15 - suscita questionamentos fundamentais: em que tipo de casa os membros do Cristianismo Originário residiam e de que forma utilizavam esse espaço para suas práticas e crenças religiosas?⁵⁸ Tais questionamentos revelam-se pertinentes, pois a referida expressão posiciona o espaço doméstico no centro das estruturas organizacionais do movimento cristão originário. Nesse sentido, o olhar para essa questão doméstica oferece chaves de leitura essenciais para diversos tópicos, tais como ritos, lideranças, organização, relações sociais, expansão comunitária, papel das mulheres e escravizados(as) nas comunidades cristãs originárias.

Ao longo das últimas décadas, nota-se o surgimento de vários estudos que versam sobre essas questões referentes ao espaço doméstico do Cristianismo Originário. Nesses recentes estudos, as abordagens têm se pautado por um diálogo interdisciplinar entre a História, Ciências Sociais, Análise Literária e a Arqueologia, evidenciando uma variedade de perspectivas que privilegiam a correlação entre as evidências textuais e materiais (cf. MACDONALD; MOXNES, 2004). Em um cenário ainda mais recente, destaca-se o estudo de Paulo Augusto de Souza Nogueira (2018), especificamente em sua obra *Narrativa e cultura popular no Cristianismo Primitivo*. Alinhado à História Cultural, Nogueira propõe a

⁵⁷ "(...) e a assembleia na casa dela". Tradução própria. O termo "assembleia" é uma opção eficaz para a presente abordagem em detrimento da camada institucional e oficial do termo "igreja", enquanto o uso do pronome "dela" [αὐτῆς] restaura a agência de pessoas subalternizadas no movimento cristão originário - neste caso, a liderança feminina.

⁵⁸ O termo *oikos* (οἶκος), neste contexto, é um substantivo masculino no singular, modo acusativo, seguido do pronome pessoal "seu, sua" referindo-se à igreja (comunidade) reunida na sua casa. O sentido de casa aqui refere-se a algo mais do que uma construção. Refere-se à 1. família, lar; 2. nação, povo; 3. templo, santuário. Uma comunidade de fé reunida juntamente a uma família.

leitura do espaço doméstico do movimento cristão originário a partir da perspectiva da Cultura Popular. Trata-se de uma abordagem que se estabelece como um importante referencial para a presente tese.

Ao longo dos capítulos anteriores, apresentei uma discussão teórica sobre o conceito de cultura popular e as especificidades dessa categoria analítica para o contexto do Mediterrâneo Antigo e do Cristianismo Originário. Nessas discussões, o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1991) foi destacado como referencial metodológico para a análise das representações do espaço doméstico presentes nos Evangelhos Sinóticos. Conforme trabalhado nesses capítulos anteriores, trata-se de um referencial centrado na investigação minuciosa e interdisciplinar dos indícios e sinais de uma dada fonte histórica. Considero que o método ginzburguiano me permite recuperar a casa neotestamentária justamente ao tratar os resíduos lexicais, as variantes textuais e os detalhes da cultura material como sintomas da agência de grupos subalternizados. Para analisar esses indícios textuais, torna-se fundamental compreender as configurações físicas e sociais do espaço doméstico na Antiguidade, distanciando da visão anacrônica que reduz a casa a um âmbito puramente privado e doméstico. Nessa abordagem, portanto, é fundamental compreender o espaço da casa como uma unidade multifacetada, buscando articular essa instituição com as estruturas de poder e a noção de cultura popular.

Diante disso, o presente capítulo busca debruçar-se sobre a temática do espaço doméstico (*οἶκος/oikos*) no Cristianismo Originário, investigando de que maneira os usos e configurações dessa unidade doméstica podem ser compreendidos como dinâmicas da cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Para isso, primeiramente, delimita-se o conceito de *οἶκος* no contexto da Antiguidade, analisando sua semântica e seus empregos recorrentes na literatura neotestamentária. Em seguida, analisa-se a materialidade física e a dimensão social do espaço doméstico, apontando um modelo aproximativo das estruturas arquitetônicas vigentes no contexto do mundo greco-romano do século I d.C. Por fim, discute-se a dinâmica da cultura popular no Cristianismo Originário a partir das configurações físicas e sociais das possíveis habitações referentes aos membros desse movimento religioso.

4.1 O CONCEITO DE ΟΙΚΟΣ NA ANTIGUIDADE: CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SUAS DIMENSÕES TERMINOLÓGICAS E SOCIAIS

A epígrafe deste capítulo já anuncia a centralidade que o termo espaço doméstico (*οἶκος*) tem na estruturação do presente capítulo. Trata-se, inclusive, de um termo

fundamental para a tese como um todo: a análise da unidade doméstica como o lugar primordial para a investigação da cultura popular do Cristianismo Originário. Nesse sentido, antes de se debruçar sobre as dinâmicas físicas e sociais desse espaço, torna-se fundamental delimitar as categorias analíticas que sustentam este estudo. Assim, neste primeiro tópico, apresentam-se alguns dados filológicos referentes à categoria *casa*, priorizando a discussão acerca do *οἶκος* - termo que aparece nas fontes primárias mobilizadas. Tais dados demonstram a complexidade dessa unidade na Antiguidade.

O pesquisador do Novo Testamento Rafael Aguirre, ao discutir os termos empregados no Novo Testamento para se referir ao espaço doméstico destaca que os vários idiomas modernos possuem distinções terminológicas que não encontram equivalência semântica estrita na Antiguidade. Nas línguas modernas (tais como, português, espanhol, italiano, francês e inglês), os vocábulos *casa/maison/house* sofreram uma especialização semântica: significam primeiramente um lugar físico de habitação, mas podem também evocar um grupo íntimo de parentesco. No entanto, essas duas acepções aparecem de forma ainda mais indistinta no grego (e também no hebraico), pois não havia uma palavra específica para designar a noção de família - como se observa em vários idiomas contemporâneos (AGUIRRE, 1984, p. 28).

Nesse sentido, nota-se que nem o grego antigo, nem o hebraico e nem o latim possuem palavras que apresentam estritamente o que os idiomas modernos trazem como *família*. A palavra grega *οἶκος/oikia*, o hebraico *bayit*⁵⁹ e a palavra latina *domus* podem de certa forma referir-se ao espaço físico (edifício), mas também podem incluir o núcleo familiar íntimo, linhagem familiar, bens materiais, escravizados(as), dependentes (OSIEK & BALCH, 1997, p. 6). Ou seja, são termos flexíveis e com grande capacidade evocadora, os quais são utilizados para se referir igualmente à noção de família. Com relação ao termo grego *οἶκος*, o dicionário Bailly (1950, p. 605) traz a seguinte definição: casa, quarto, família, posses, propriedade, linhagem.

Pode-se perceber, portanto, que o termo *οἶκος* é mais abrangente do que o vocábulo família e, mais ainda, do que o termo casa. A historiadora da antiguidade Maria Beatriz Florenzano discorre sobre o emprego desse termo em autores clássicos, onde aparece com esse sentido mais amplo de "uma unidade econômica, humana, de consumo e de produção"

⁵⁹ Optei por colocar o termo hebraico [*bayit*] transliterado para favorecer a inteligibilidade do texto e a uniformidade terminológica nas discussões. Ao mesmo tempo, a grafia original para os termos em grego foi mantida por fazer parte do corpus documental primário deste estudo. Ressalte-se que, para assegurar a fluidez da leitura, a primeira ocorrência desses vocábulos gregos no texto é acompanhada de sua respectiva forma transliterada.

(FLORENZANO, 2012, p. 14). Sendo assim, o *οἶκος* deve ser entendido como uma unidade socioeconômica que abarca o edifício físico, a família direta e estendida, dependentes e escravizados(as), os bens e os móveis (ferramentas, armas, gado, dentre outros), bem como a autoridade da gestão. Ou seja, concebe-se o *οἶκος* como centro de atividades que conciliava o doméstico, os negócios e até a espiritualidade.

No Novo Testamento, há o emprego dos termos *οἶκος* e *οἰκία*. Embora derivem da mesma raiz, os vocábulos possuem distinções no grego clássico: *οἶκος* consiste em um termo mais abstrato e refere-se à unidade socioeconômica; enquanto *οἰκία* tende a ser mais concreto e pode ser entendido como edifício físico. Contudo, observa-se que os dois termos foram empregados nos textos neotestamentários com ambos os sentidos - uma possível influência da Septuaginta, a versão grega das Escrituras Hebraicas, que traduziu *bayit* de maneira indistinta por *οἶκος* e *οἰκία*. Para exemplificar tais empregos, tem-se: o termo *οἰκία* utilizado tanto para designar o espaço físico (cf. Mt 9, 23) quanto a noção familiar (cf. Jo 4, 53); o termo *οἶκος* para se referir ao espaço como unidade doméstica (cf. Rm 16, 5), ou para identificar o conjunto de seus familiares (cf. At 16, 15).

Apesar de o Novo Testamento empregar os termos *οἶκος* e *οἰκία* para se referir à unidade doméstica, o Cristianismo Originário se desenvolveu no amplo mundo greco-romano. Por conseguinte, esse movimento religioso contou principalmente com as estruturas do Império Romano. Diante dessa conjuntura, embora o conceito de *οἶκος* detenha a centralidade analítica deste estudo por sua abrangência relacional e conceitual, torna-se preciso investigar as dimensões físicas e sociais em que as comunidades cristãs originárias estavam inseridas. Nesse sentido, o tópico seguinte dedica-se às estruturas arquitetônicas referentes ao contexto romano (tais como, *domus*, *insulae* e *tabernae*), analisando os usos e arranjos desse âmbito, bem como as relações sociais e as dinâmicas de poder que se articulavam a partir desse espaço doméstico.

4.2 MORFOLOGIA DA CASA NO MUNDO GRECO-ROMANO: CARACTERÍSTICAS FÍSICAS E SOCIAIS DO ESPAÇO DOMÉSTICO

Os vários empregos do termo *οἶκος* no Novo Testamento demonstram que o espaço doméstico constituía uma das estruturas básicas do Cristianismo Originário, configurando-se como a unidade fundamental das relações sociais e cotidianas, além de exercer um papel determinante nas práticas religiosas e no desenvolvimento organizacional desse movimento. Nesse sentido, para uma compreensão adequada desse cenário, torna-se fundamental a

investigação de sua materialidade física. Compreendo, em alinhamento com a perspectiva de Carlo Ginzburg (2006), que a moradia popular operava como um espaço de relações sociais, de produção cultural e de trocas simbólicas autônomas em relação ao ambiente formal da tradição hegemônica. Tal concepção implica avaliar que o ambiente doméstico constituía o território por excelência onde as experiências da cotidianidade subalternizada encontravam lugar e expressão. Diante disso, considero que os usos e arranjos do espaço doméstico podem ser indicadores que viabilizam o mapeamento dessa cultura popular e de suas dinâmicas no seio do movimento cristão originário.

O primeiro passo para o entendimento desse contexto está na investigação da arquitetura do ambiente doméstico, a fim de demonstrar como a configuração desse espaço contribuiu para o estabelecimento de relações no movimento cristão originário. Segundo o pesquisador do Novo Testamento David Balch, o estudo da arqueologia das habitações domésticas, ao proporcionar uma análise da arquitetura concreta das casas da Antiguidade, configura-se como ferramenta fundamental para uma compreensão adequada do contexto social, cultural e das relações sociais que permeavam o espaço doméstico do Cristianismo Originário (BALCH, 2008, p. 245).

Para isso, faz-se necessário articular os vestígios arqueológicos às fontes escritas⁶⁰ de forma mais produtiva. O pesquisador da arqueologia doméstica da Antiguidade Andrew Wallace-Hadrill destaca que a correlação entre as evidências materiais e literárias deve ser feita não apenas para os níveis de descrições sobre os objetos e formas arquitetônicas, mas também para os níveis de exposição da vida social. De acordo com o pesquisador, o uso da arqueologia para o estudo da sociedade passa pela consideração de que a unidade de estudo seja a unidade social (WALLACE-HADRILL, 1994, p. 6).

Em outras palavras, a finalidade dessa abordagem é fornecer uma discussão sobre como a linguagem da arquitetura das habitações domésticas do Mediterrâneo Antigo pode ser lida e mobilizada no estudo e na compreensão da cultura popular no período do Cristianismo Originário. Penso que o estudo da casa, enquanto espaço doméstico no qual se davam relações sociais, produção cultural, trocas simbólicas, possui potencial interpretativo para a compreensão desse Cristianismo Originário.

A partir dos dados arqueológicos disponíveis pode-se afirmar que não existem estruturas físicas explicitamente identificadas como casas cristãs primitivas datadas do

⁶⁰ Dentre as fontes escritas sobre a temática da arquitetura das habitações domésticas, destaca-se o arquiteto da Roma Antiga Marco Vitrúvio Pólio e sua obra conhecida como *Tratado de Arquitetura* (especificamente o Livro VI), datada do século I a.C. Consultar: LEÃO, 2018; VITRÚVIO, 2007.

primeiro século ou da primeira metade do segundo século (OSIEK & BALCH, 1997, p.5). O registro mais antigo reconhecido pela arqueologia como um edifício cristão trata-se da *Domus Ecclesiae* de Dura-Europos, datada no século III d.C.⁶¹ No entanto, há algumas evidências arqueológicas preservadas que podem exemplificar tipos de arranjos de moradia das cidades do período do Império Romano nos séculos I e II d.C., contribuindo para o entendimento do espaço doméstico do Cristianismo Originário. Considero, portanto, a necessidade de investigar os registros de diferentes localidades, tais como Pompeia, Herculano e Óstia. A importância desses sítios reside no fato de que, diante da ausência de vestígios materiais cristãos incontestáveis para o primeiro século, essas habitações contemporâneas funcionam, por analogia, como modelos arqueológicos legítimos para a compreensão das estruturas habitacionais da época.

No caso de Pompeia e Herculano, a condição histórica dessas cidades romanas contribui ainda mais para esses estudos: por terem sido cobertas pela erupção vulcânica do Vesúvio em 79 d.C., esses cenários fornecem uma visão mais completa que outros sítios arqueológicos de casas romanas em centros urbanos.⁶² Essas cidades preservaram paredes, pinturas, talheres, registros contábeis e até um pão. Segundo Carolyn Osiek e David Balch (1997), os(as) pesquisadores(as) que investigam essas duas cidades lançaram luz sobre como as pessoas viviam nelas e sobre como as casas funcionavam em seus contextos urbanos. Com isso, considero que a abordagem das evidências arqueológicas desses ambientes permite ir além do que simplesmente rotular os cômodos de uma casa.

Com relação à cidade de Óstia, o uso de um concreto feito de pozolana vulcânica possibilitou a construção de fundações mais fortes e mais acessíveis, o que contribuiu para estruturas habitacionais de maior porte - cenário fundamental para a compreensão de habitações de camadas menos privilegiadas. Esse avanço técnico contribuiu para a redução nos custos do material, tornando essas edificações mais baratas e comuns. Ao mesmo tempo, essa acessibilidade econômica viabilizou a construção de grandes habitações coletivas

⁶¹ Para uma investigação sistemática sobre a Casa-igreja de Dura-Europos, recomenda-se a tese intitulada *Os cultos e edifícios religiosos da Wall Street: Interações culturais entre cristãos, judeus e mitraístas (Dura-Europos, Síria, século III)*, da historiadora Juliana Batista Cavalcanti (2021).

⁶² Para um catálogo exaustivo de registros fotográficos e plantas detalhadas das unidades domésticas encontradas nos sítios arqueológicos de Pompeia e Herculano, recomenda-se a consulta aos portais *Pompeii in Pictures* (disponível em: pompeiiinpictures.com. Acesso em: 13 out. 2025) e *Herculaneum in Pictures* (disponível em: herculaneum.uk. Acesso em: 13 out. 2025). Ambos os repositórios, editados por Jackie e Bob Dunn, reúnem uma importante documentação visual acerca das unidades domésticas dessas cidades. Todas as referências às casas feitas neste trabalho seguem o sistema de endereçamento arqueológico padrão, que também é utilizado nos mesmos portais mencionados: a "Reg." (*Regio*) indica o setor da cidade; a "Ins." (*Insula*) refere-se ao quarteirão; e o algarismo final designa o número da porta ou entrada específica.

populares que serviram de moradia para os estratos socioeconômicos desfavorecidos (OSIEK; BALCH, 1997).

Diante do exposto, apresento a seguir alguns modelos arquitetônicos de habitações domésticas encontrados nos sítios arqueológicos de Pompeia e Herculano, delimitando o seu desenvolvimento durante o primeiro século d.C. Examino esses vestígios arqueológicos não como um acúmulo meramente expositivo, mas com o intuito de apresentar uma das formas em que o poder do Império Romano se materializava no cotidiano. Defendo que a *domus* aristocrática funcionava como um mecanismo de afirmação do poder sociopolítico dominante, de modo que o exame minucioso de suas estruturas arquitetônicas e de suas dinâmicas sociais se revela indispensável. Nesse sentido, a partir do contraste com essa arquitetura da hegemonia, busco estabelecer as balizas comparativas necessárias para compreender a precariedade e o dinamismo interseccional do espaço doméstico que acolheu o Cristianismo Originário.

Na síntese apresentada pelo arqueólogo Jorge de Alarcão estão identificadas as tipologias mais difundidas da arquitetura doméstica romana: átrio, peristilo e outras variantes (como as casas de pátio⁶³ e as *insulae*). De forma geral, o átrio e o peristilo podem ser definidos como um "espaço central descoberto rodeado por um espaço de circulação" (ALARCÃO, 2013, p. 32). No átrio, o espaço central é ocupado por um tanque raso (com as estruturas do *compluvium* e do *impluvium*).⁶⁴ Já o peristilo caracteriza-se por um espaço

⁶³ Há diversas casas romanas que não podem ser classificadas nem como casas de átrio e nem como casas de peristilo. Devido à enorme variedade arquitetônica, os modelos sistematizados a seguir não esgotam essa diversidade de casas urbanas do Império Romano, mas ajudam a exemplificar a existência de outros tipos de casas. Alguns modelos apresentam um largo corredor, outros contendo um corredor e um pátio, outros ainda apresentam um pátio central. Pode-se dizer, inclusive, que a casa de pátio constituía um tipo de residência urbana romana. Dependendo do pátio, trata-se de uma área que funcionava como uma espécie de poço de ar e luz, mas sua principal característica diz respeito à ausência de circulação envolvente – ou seja, não apresentavam *compluvium*, *impluvium* e nem pórtico. Tais casas, de acordo com as descobertas arqueológicas, trata-se de um tipo simples de arquitetura, o que permite supor que sua origem pode ter sido espontânea em diversas regiões mediterrâneas. Nesse sentido, como exemplos encaixados em outros tipos de casas, tem-se: Casa do Ninfeu (Casa *del Ninfeo*, Óstia, Reg. III, *Ins.* VI), Casa do Peixe (Casa *dei Pesci*, Óstia, Reg. IV, *Ins.* III) e Casa das Colunas (Casa *delle Colonne*, Óstia, Reg. IV, *Ins.* III). Consultar: ALARCÃO, 2013.

⁶⁴ Entre tantos exemplos encontrados em Pompeia e Herculano, a casa de átrio trata-se de uma das formas mais antigas de residência senhorial urbana romana - geralmente datadas entre os séculos IV e III a.C. A comparação entre as casas deste tipo permite traçar algumas características, sendo que uma das principais está na presença do *atrium* como centro da casa, o qual contava com as estruturas do *compluvium* e do *impluvium*. Nesse sentido, geralmente, a entrada principal desse tipo de casa romana dava para um espaço central (átrio) que deixava entrar ar, luz e água através de uma abertura no teto (*compluvium*) e no chão desse espaço havia um tanque pouco fundo (*impluvium*), que servia para recolher as águas da chuva. O átrio pode conter colunas em torno desse espaço - uma influência da arquitetura grega. Outra característica, de certa forma específica, está na presença de um cômodo importante nesse tipo de casa, a saber, o *tablinum* - uma espécie de sala de recepção, onde o proprietário poderia fazer negócios e tomar decisões. Há exemplos que se afastavam desse modelo teórico, como, por exemplo, casas que apresentavam dois átrios, casas onde o *impluvium* se transformou em um pequeno jardim, casas que apresentavam nos fundos um pequeno *viridarium* (jardim ou horta). Exemplos desse tipo de casa romana identificada como casa de átrio: Casa do Cirurgião (Casa *del Chirurgo*, Pompeia, *Ins.* VI, 1, 9-10),

central porticado, ou seja, um ambiente rodeado por colunas e que abriga, frequentemente, um espaço ajardinado.⁶⁵ Entre os séculos II a.C. e o século I d.C., consolidaram-se modelos de *domus* que continham tanto o átrio quanto o peristilo - no entanto, a estrutura da *domus* com átrio entrou em declínio como padrão arquitetônico dominante a partir do século II d.C.⁶⁶ Quanto às *insulae*, sua abordagem será desenvolvida em seção oportuna do texto, dada a especificidade de sua tipologia habitacional e sua relevância para a compreensão do Cristianismo Originário.

Dessa forma, destacam-se, primeiramente, as *domus* de átrio-peristilo – modelo arquitetônico recorrente no século I d.C. e próprio dos estamentos mais abastados da sociedade. Trata-se de um estilo que se difundiu pelo Império Romano e, devido à quantidade de exemplares, tem-se uma enorme variação de tamanhos, formas e disposições. Pode-se dizer que um traço distintivo desse modelo está no processo de transição do núcleo organizacional

Casa dos Dois Átrios (Casa *dei Due Atri*, Herculano, *Ins.* VI, n.1), Casa do Átrio Coríntio (Casa *dell' Atrio Corinzio*, Herculano, *Ins.* V, n. 30), Casa da Mobília Carbonizada (Casa *del Mobilio Carbonizzato*, Herculano, *Ins.* V, n. 5), Casa de Netuno e Anfitrite (Casa *di Nettuno e Anfitrite*, Herculano, *Ins.* V, n. 6-7). Consultar: ALARCÃO, 2013.

⁶⁵ Esse tipo de casa tem como característica principal a presença de um peristilo - espaço central porticado (no caso, corredores cobertos e com colunas) e geralmente ajardinado, em torno do qual a casa se organiza. Nesse tipo de casa, portanto, o peristilo se consolida como núcleo organizacional dos espaços físicos da casa. Há centenas de exemplos de casas de peristilo dispersos pelas províncias do Império Romano - diferentemente da casa de átrio que é conhecida principalmente das escavações de Pompeia e Herculano. Ao mesmo tempo, há uma enorme variedade de casas de peristilo, o que acaba dificultando definir modelos típicos dessa casa. Dentre os exemplos escavados, pode-se dizer que um traço que parece ser comum diz respeito a um peristilo central. Por exemplo, a Casa dos frescos (Tipasa) - uma rica vivenda, construída numa falésia sobre o mar, cujo peristilo forma uma vasto espaço ajardinado e porticado dos quatro lados. Outro exemplo é a casa de *Flavius Germanus*, em Volubilis - uma vivenda com peristilo central, contendo 14 colunas de estilo coríntio. Com relação às casas maiores e com grande número de divisões, pode-se observar que tais casas não podiam se organizar exclusivamente em torno do peristilo, sendo necessário um outro tipo de área (um pátio, por exemplo) que conseguisse atender as necessidades de iluminação e circulação de ar nos outros cômodos. Dentro desse estilo de casa com peristilo e pequeno pátio, tem-se como exemplos: a Casa das grandes pilastras (Volubilis), Casa a ocidente do Palácio do Governador (Volubilis) e a Casa das duas prensas (Volubilis). Segundo Alarcão, a maior parte das casas de peristilo não foi completamente escavada e, por isso, o número de exemplos que pode ser utilizado com certa segurança é reduzido. Consultar: ALARCÃO, 2013.

⁶⁶ Uma transformação importante na casa romana se deu com o alargamento do *viridarium*, cujo espaço recebeu a edificação de um pórtico e salas em torno dele. Tal transformação culminou no surgimento do peristilo - espaço descoberto e rodeado de colunas, o qual passaria a ser o centro da casa senhorial romana. Antes do peristilo assumir toda essa centralidade, surgiram modelos de casa que continham tanto o átrio quanto o peristilo. Exemplos desse tipo: Casa do Bicentenário (Casa *del Bicentenario*, Herculano, *Ins.* V, n. 15-16) onde se tem um bom modelo de como o *viridarium* começou a se converter em um segundo centro da casa; bem como, Casa do Átrio de Mosaico (Casa *dell' Atrio a Mosaico*, Herculano, *Ins.* IV, n. 1-2) e Casa da Colonata Toscana (Casa *del Colonnato Tuscanico*, Herculano, *Ins.* VI, n. 16-18), as quais, embora disponham de um átrio, pode-se observar que era em torno do peristilo que essas casas se organizavam; por fim, uma das casas mais opulentas já escavadas, a Casa do Fauno (Casa *del Fauno*, Pompeia, *Ins.* VI, 12, 2-5) que possuía dois átrios e dois peristilos. Tais exemplos mostram a evolução da casa romana entre os séculos II a.C. e o século I d.C., onde o *viridarium* de certas casas de átrio transformou-se em um peristilo. De acordo com Alarcão (2013, p. 17), "no século I d.C., a casa de átrio desapareceu e a residência senhorial urbana passou a organizar-se em torno de um peristilo, espaço central porticado em três ou quatro lados e, geralmente, embora nem sempre, ajardinado" (p. 17). Pode-se dizer que o átrio entrou em declínio, se o entender pela função de recolher águas da chuva através de uma cisterna sob o *impluvium*. Consultar: ALARCÃO, 2013.

da casa, onde o peristilo começou a se tornar o novo eixo central em torno do qual as *domus* se organizavam. Outras configurações ocorreram na organização dos espaços nas casas átrio-peristilo, tais como: ausência do *tablinum* - compartimento importante das *domus* de átrio – em alguns casos; a proeminência das salas de jantar, que começaram a ser mais amplas e monumentais.

Nas *domus* tradicionais, o acesso principal conduzia ao átrio que era alcançado por um pequeno corredor de entrada (*fauces*). O átrio funcionava como um importante espaço de recepção da *domus*, além de ter uma função prática ao permitir a entrada de ar, luz e água através da integração de uma abertura central no telhado (*compluvium*) e uma espécie de tanque reservatório raso (*impluvium*). Nesse sentido, o átrio forneceu um espaço adicional na parte inicial das casas para propósitos públicos e de negócios, configurando-se como local de intensa atividade social e econômica. Próximo ao átrio, localizado em linha reta com esse espaço, ficava o *tablinum* – sala que pode ser entendida como um tipo de gabinete do *pater familias*⁶⁷, onde frequentemente recebia convidados e clientes para conduzir negócios, recepcionar e registrar informações. O *tablinum* frequentemente era ladeado por alas, ou seja, áreas abertas que proporcionavam uma maior sensação de espaço e mantinham o átrio e o peristilo no campo de visão. Conforme mencionado anteriormente, alguns exemplares do modelo átrio-peristilo já não apresentavam esse espaço.⁶⁸

Através de uma ou mais passagens ao redor do *tablinum* (denominados *andron*), acessava-se ao peristilo e às áreas privadas da casa. Tradicionalmente em posição transversal ao átrio, o peristilo era um espaço descoberto, rodeado por colunata e frequentemente ajardinado (*viridarium*). Esse espaço funcionava como um núcleo organizacional da casa e podia ser utilizado para recepções privadas, esculturas e entretenimentos. Em torno do peristilo, ficavam ambientes destinados ao uso da família ou à recepção de convidados, tais como as *cubicula* (aposentos principais de dormir), *triclinia* (salas de jantar), bem como áreas de serviço. O *triclinium* era projetado para receber convidados que ficavam reclinados em três leitos, dispostos de forma a acolher, geralmente, três pessoas em cada leito. Com relação às áreas de serviço da casa – por exemplo, a cozinha – observa-se que eram espaços marginalizados e, regularmente, acessíveis por um longo corredor. Nas casas da mais alta elite, poderia haver um setor de banhos privados (*balneum*), permitindo que os membros daquela *domus* não dependessem das termas públicas.

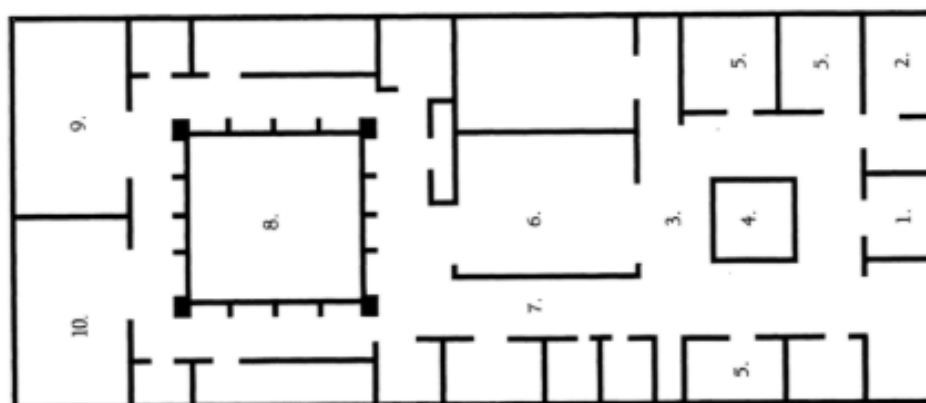
⁶⁷ O conceito de *pater familias* será trabalhado em seção oportuna do texto.

⁶⁸ É o caso, por exemplo, da Casa dos Vetti (Casa *dei Vettii*, Pompeia, *Ins.* VI, 15, 1). Trata-se de uma das mais luxuosas residências encontradas em Pompeia. Seus proprietários eram dois irmãos libertos que enriqueceram no comércio (LEÃO, 2018, p. 13).

Outro compartimento frequentemente identificado nas *domus* da elite diz respeito à *taberna* – estabelecimentos comerciais ou oficinas incorporadas à residência central, onde o proprietário da *domus* podia explorar o estabelecimento ou alugar para terceiros. De acordo com Alarcão, um sinal para diferenciar se a taberna era alugada ou explorada pelo proprietário está na comunicação entre essa divisão e a residência central: se a taberna tivesse apenas abertura para a rua, pode-se supor que o proprietário alugava o espaço (ALARCÃO, 2013, p. 7). Nota-se que era muito comum uma *domus* possuir vários estabelecimentos comerciais, principalmente se essa residência estivesse localizada em uma rua movimentada.⁶⁹ Algumas *tabernae* poderiam ter no mesmo espaço uma pequena área para dormir, seja através de um mezanino (*pergulae*) ou nos fundos. A prática de aluguel de imóveis era também muito comum no século I d.C.⁷⁰

A análise das evidências arqueológicas e as prescrições normativas de Vitruvius (principalmente o capítulo III do livro VI) permitem perceber a existência de aspectos que são recorrentes nas *domus* romanas da elite. A Figura 1 traz um esquema simplificado que mostra os compartimentos domésticos descritos acima, tendo como eixo central *fauces-atrium-tablinum-peristylum*. Trata-se de uma planta baixa adaptada com o intuito de servir como modelo representativo de uma *domus* romana típica do século I d.C.

Figura 1 – Esquematisação arquitetônica de uma *domus* típica



Fonte: Desenho de Deborah Wells em OSIEK & BALCH, 1997, p. 8.

⁶⁹ Por exemplo, a Casa do Fauno (Casa *del Fauno*, Pompeia, *Ins.* VI, 12, 2) que possuía três *tabernae* localizadas em sua entrada principal. Trata-se de uma das maiores e mais luxuosas *domus* encontradas em Pompeia e apresenta uma peculiaridade: a única *domus* que possui dois átrios e dois peristilos (ALARCÃO, 2013, p. 16).

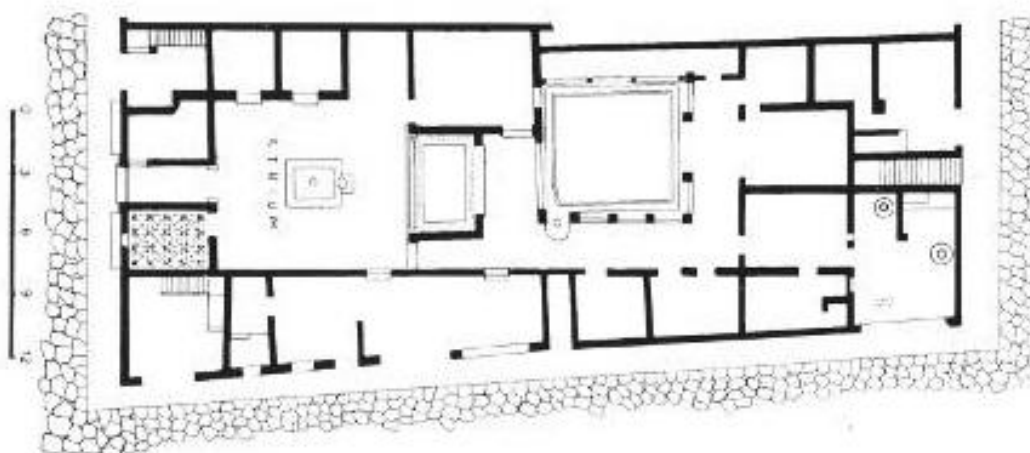
⁷⁰ O historiador e arqueólogo Pedro Paulo Funari considera as *tabernae* (principalmente os bares) da Antiguidade como espaços de vivência e expressão da cultura popular ordinária. Ao analisar o perfil social que frequentava esses recintos, Funari aponta para o que identificou como "raia miúda" do Império Romano: trabalhadores urbanos desfavorecidos, artesãos e escravizados (FUNARI, 2003, p. 37-38). A partir dessa discussão, considero que as interações sociais de grupos da não elite ocorriam em espaços considerados marginais e informais.

A partir da Figura 1, identifica-se o eixo visual e de circulação característico de uma *domus* típica do século I d.C.: na entrada, a *fauces* (1) dava acesso ao átrio (3), o qual possuía as estruturas do *compluvium* e do *impluvium* (4), bem como podia conter algumas *cubicula* ou outras salas de recepção (5). Em linha reta ao átrio, localizava-se o *tablinum* (6), que dava passagem pela lateral – *andron* (7) – para o peristilo (8). Em torno dessa colunata com jardim, ficavam compartimentos privados - tais como as *cubicula*, cozinha, áreas de serviço, triclinium (9) e, em alguns casos, salas de recepção restritas (10). Nesta imagem, é possível ilustrar também uma *domus* com *taberna* (2) – neste caso, possivelmente explorada pelo proprietário da residência central. A arquitetura de uma *domus* da elite era projetada para que um transeunte, ao olhar através das portas abertas, conseguisse visualizar os elementos principais da casa e ter informações sobre o status social dos habitantes.

Após observar o modelo esquemático de uma *domus* típica do século I d.C. (Figura 1), destaca-se a planta baixa da Casa da Divisória de Madeira (Casa *del Tramezzo di Legno*, Herculano, Ins. III, 11) como exemplo de um registro arqueológico (Figura 2). Essa *domus* tem esse nome, pois há em suas dependências uma divisória de madeira carbonizada. A escolha por esse registro arqueológico como exemplo se justifica por trazer uma síntese madura da tipologia átrio-peristilo, bem como por possuir uma didática visual, tendo um esquema arquitetônico nítido (com as divisões do átrio, *tablinum* e peristilo bem perceptíveis). Além disso, a Casa da Divisória de Madeira é representativa de uma escala urbana intermediária, priorizando mais a funcionalidade do dia a dia em detrimento da opulência monumental que certas *domus* apresentavam – como a Casa de Menandro (Casal *del Menandro*, Pompeia, Reg. I, Ins. 10, 4) ou a Casa dos Vettii (Casa *dei Vettii*, Reg. VI, Ins. 15, 1), as quais são frequentemente citadas na literatura especializada (WALLACE-HADRILL, 1994, p. 39-41).

A Casa da Divisória de Madeira (Figura 2) é um registro arqueológico que demonstra na prática o esqueleto arquitetônico *fauces-atrium-tablinum-peristylum*. Nessa *domus*, o peristilo era compacto, mas cumpria sua função de núcleo de iluminação e também de lazer privado da casa; já o *tablinum* abrigava o elemento que dá nome à casa: a divisória de madeira carbonizada (*tramezzo*). Essa estrutura funcionava como uma porta de correr, permitindo que o *pater familia* isolasse seu gabinete – ou seja, tratava-se de uma solução para preservação das áreas privadas. Na fachada, nota-se a presença de *tabernae* conectadas à residência central, o que aponta para a prática comum de uma dada *domus* possuir estabelecimentos comerciais.

Figura 2 – Casa da Divisória de Madeira



Fonte: ACOCELLA, 2013

Com o intuito de ilustrar a opulência dos espaços interiores das *domus* das elites⁷¹, destaco registros arqueológicos da Casa de Mendandro e da Casa dos Vetti, os quais permitem observar com clareza a monumentalidade em que o átrio (Figura 3A) e o peristilo (Figura 4) poderiam atingir no século I d.C. A Figura 3A é referente à Casa de Mendandro e evidencia as estruturas do *compluvium* (abertura no teto) e do *impluvium* (tanque raso no chão), podendo ver ao fundo da imagem o *tablinum* e uma parte do peristilo desta casa. Essa figura é ainda mais pertinente para a proposta trabalhada neste capítulo, pois proporciona uma noção do ponto de vista da entrada da Casa de Menandro, permitindo ilustrar o eixo visual de um transeunte acerca da *domus* típica do século I d.C. Já a Figura 3B trata-se de uma reconstituição paisagística do peristilo da Casa dos Vetti presente neste sítio arqueológico, o que traz com nitidez o jardim cercado por uma colunata alpendrada.

Esses dados arqueológicos são fundamentais para entender a estrutura física e os usos do espaço doméstico, mas permitem também abordar a dinâmica social das sociedades greco-romanas. Baseando-se no arqueólogo Andrew Wallace-Hadrill (1994), os registros arqueológicos das casas são carregados de uma linguagem social. Além disso, as

⁷¹ Em alinhamento às discussões de Anthony Saldarini (2005, p. 41-45), identifico que as suntuosas *domus* urbanas pertenciam ao restrito estamento governante e aristocrático do Império Romano, o qual representava entre 1% e 3% da população. Compreendo, amparado no modelo do autor, que esse estamento dominante era composto pela dinastia imperial, pelas famílias senatoriais de Roma, pela realeza local, pelos cavaleiros (*equites*) e pelos oficiais provincianos de alto escalão, além das famílias decuriais que compunham as magistraturas municipais. Existiam raras e notáveis exceções em que *domus* suntuosas pertenciam a ricos comerciantes - como o caso da Casa dos Vetti (propriedade de libertos que acumularam imensa fortuna por meio do comércio) ou da comerciante Júlia Felix. Defendo que o importante ao observar, através da posse e exibição arquitetônica da *domus*, era seu funcionamento como marcador de poder, sob o qual essa elite manifestava sua hegemonia social e seu imenso prestígio perante as massas populares subalternizadas.

caracterizações dos espaços das *domus* da elite feitas anteriormente e a abordagem de suas funções sociais contribuem para discutir a relação entre o espaço doméstico e a cultura popular do Mediterrâneo Antigo, pois entendo que a casa desse período se configura como um *locus* por excelência para a discussão da cultura popular.

Um traço característico das funções sociais das *domus* da elite está no papel desempenhado por essas casas como centros sociais e políticos. Essa característica passa pela compreensão de que nas *domus* aristocráticas não havia uma distinção precisa entre moradia e lugar de trabalho, o que consolidava a casa como um cenário primordial da vida pública. Segundo Wallace-Hadrill (1994, p. 5), as exigências dessa dinâmica social levaram os estamentos privilegiados do Império Romano a construir residências opulentas e monumentais para que atraíssem visitantes ao interior da casa. Nessas *domus*, geralmente, a porta principal permanecia aberta durante o dia, permitindo que transeuntes, estranhos e clientes visualizassem o espaço interno e fossem admitidos sem um convite prévio. Por isso, nota-se que as linhas arquitetônicas das *domus* parecia privilegiar o eixo visual *átrio-tablinum*-peristilo (Figura 3) - conforme discutido nas descrições anteriores acerca dos espaços físicos.

Figura 3 - Estruturas da *domus* aristocrática (respectivamente): **A)** Vista interna do átrio da Casa de Menandro; **B)** Reconstituição paisagística do peristilo da Casa dos Vettii



Fonte: Fotos de Giuseppe Ciaramella (2023) e Joahannes Eber (2022) em Pompeii in Pictures. © Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com. Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Pompei

A preocupação com a sofisticação das residências da elite evidencia a relação entre a casa e a posição social, pois quanto maior o número de pessoas que entrava na casa, maior influência o proprietário poderia demonstrar para a sociedade. Ou seja, a quantidade de pessoas frequentando uma determinada *domus* demonstra o volume da atividade social. Sendo assim, destaco que a casa era uma das formas fundamentais para uma figura da elite se apresentar ao olhar público como detentora de prestígio social (WALLACE-HADRILL, 1994). Essa relação entre espaço doméstico e posição social aparece na literatura romana: para Vitrúvio, os espaços da casa devem se adequar ao *status* social dos proprietários; quanto mais elevado o seu prestígio, maior a exigência por ambientes sofisticados (VITRÚVIO, capítulo V). Nesse sentido, o espaço doméstico nas sociedades do Império Romano funcionava como um centro de poder.

A questão das distinções relacionadas às posições sociais era determinante na organização do espaço social. Tais distinções não se limitavam à comparação entre residências, mas funcionavam também dentro do próprio espaço interno no sentido de uma segmentação dos compartimentos. Um dos principais critérios dessa lógica reside na quantidade de visitas recebidas: embora uma determinada casa possa ser muito frequentada, essa condição não a coloca como superior socialmente. Nesse sentido, a diferenciação ocorre através da dinâmica entre espaço público e espaço privado do ambiente doméstico – ou seja, a partir do controle de acesso de certas áreas da casa. Como a *domus* era aberta a visitantes sem convite prévio, havia áreas restritas às quais era necessário ser convidado; essa dinâmica operava como um mecanismo do poder no qual a permissão para transitar entre o público e privado configurava como um privilégio de distinção social.

Diante dessas discussões, compreendo que a fronteira entre o público e o privado nas casas romanas não era rigidamente delimitada por barreiras arquitetônicas fixas, mas principalmente pelo tipo de uso social e pelo controle político dos espaços. Ou seja, o caráter *público* ou *privado* de um compartimento doméstico dependia do status do visitante e do filtro imposto pelo proprietário.

Nas próprias prescrições de Vitrúvio para a arquitetura doméstica, nota-se discussões acerca de espaços privados (onde convidados podiam ter acesso) e espaços públicos: certas áreas eram abertas ao público em geral - tais como átrio, *tablinum*, corredores; outras áreas eram abertas apenas para visitantes convidados - tais como *cubicula* privadas, *triclinium*, peristilo. Baseando-se em Vitrúvio, o arqueólogo Wallace-Hadrill estabelece dois contrastes fundamentais dentro dessa lógica: entre o público e privado, bem como entre o grandioso e humilde.

Nesse sentido, uma área podia ser pública e grandiosa (ex., átrio), privada e grandiosa (ex., *triclinium* e peristilo), pública e humilde (ex., *tabernae*), por fim, privada e humilde (ex., cozinha e alojamento dos escravizados). A partir dessas segmentações, destaco que havia áreas marginalizadas nas *domus* aristocráticas, tais como lugares onde pessoas escravizadas se alojavam e áreas de serviço da casa – p. ex. cozinhar, lavar e atividades braçais em geral. Essas áreas eram empurradas para regiões periféricas da casa e estavam em um marcante contraste com as áreas consideradas públicas e grandiosas, pois eram áreas mal decoradas, escuras e invisíveis para visitantes de *status* social elevado (WALLACE-HADRILL, 1994).

Com relação às distinções entre as diversas casas, destaca-se que nem todas tinham a mesma necessidade dessa segmentação entre público e privado. As pessoas menos abastadas prescindiam de espaços imponentes, como átrios, *tablinum* e peristilo grandiosos. Nesse sentido, os grupos sociais menos privilegiados, como não recebiam muitos convidados, possuíam habitações mais modestas. O arquiteto da Antiguidade Vitrúvio descreveu a casa desses grupos sociais a partir de termos negativos, citando a falta de espaço público e a ausência da necessidade de ambientes sofisticados e altamente decorados. Segundo Wallace-Hadrill (1994), a arquitetura do espaço doméstico na Antiguidade pode ser considerada como uma linguagem social onde os dominantes são eloquentes e os subalternizados praticamente mudos.

Essas discussões que colocam o espaço doméstico como um importante centro de poder vão ao encontro da abordagem da cultura popular. As definições mais recentes acerca dessa categoria analítica buscam enfatizar as relações mútuas entre a cultura considerada da elite e a cultura dos grupos subalternizados (BAKHTIN, 1987; BURKE, 2010; CHATIER, 1995; GINZBURG, 2006).⁷² Para o sociólogo Stuart Hall, a dinâmica cultural deve estar situada no campo das relações de poder. Nesse sentido, a noção de cultura popular vai além de um mero inventário descritivo, ou seja, a cultura popular não deve ser vista simplesmente como um conjunto de expressões culturais atribuído aos grupos subalternizados. O princípio estruturador para essas expressões culturais deve basear-se nas relações de poder, as quais são mutáveis e irregulares ao longo do tempo. Com isso, um dos principais meios utilizados para análise dessas categorias culturais como relações de poder está nas instituições relativas ao período histórico em análise (HALL, 2003).

Uma das figuras centrais nessa dinâmica das relações de poder diz respeito ao *pater familias*. Tratava-se do chefe da casa, o pai e detentor dos direitos patrimoniais na família,

⁷² O segundo capítulo, especificamente o tópico 2.2, abordou as definições de cultura popular e suas implicações teóricas de forma mais aprofundada.

bem como o que legitimava e garantia a linhagem. Esse modelo, pautado por uma estrutura autoritária e hierárquica, impunha uma ampla subordinação de mulheres, crianças, pessoas escravizadas e dependentes (REIMER, 2006). Contudo, indico que as descobertas de Pompeia têm demonstrado que havia casos de mulheres que chegavam a desempenhar papéis importantes na administração da casa. Como exemplo dessa situação, tem-se o caso de Júlia Félix: proprietária de uma das maiores residências pompeianas e, conforme indicam os registros epigráficos, também gerenciava negócios de aluguel de imóveis (cf. OSIEK & BALCH, 1997, p. 27). No entanto, deve-se considerar que eram casos pontuais em uma sociedade marcadamente patriarcal.

Sendo assim, considero a *domus* aristocrática como uma das instituições primordiais para a análise da cultura popular sob a ótica das relações de poder. Como centro de poder, a noção da casa no Império Romano ia além da função habitacional para operar como um mecanismo de afirmação do poder sociopolítico: seja na busca por se apresentar ao olhar público através de uma *domus* grandiosa; seja na gestão da perspectiva visual com o controle dos eixos visuais; seja na hierarquização dos fluxos a partir de uma política de prestígio social; seja na organização dos espaços ao relegar e invisibilizar áreas espectro humilde. Nesse cenário, as *domus* destacam-se como extensão política de seu proprietário, bem como importantes centros sociais e políticos. Se a estrutura arquitetônica e social da *domus* é marcada pela eloquência dos dominantes, pode-se dizer que as habitações destinadas aos grupos menos abastados (com destaque para as *insulae* e as áreas de serviço das *domus*) são marcadas por uma mudez arquitetônica. Para os estamentos subalternizados, as habitações são fundamentalmente funcionais, mas não deixavam de criar estratégias nesse campo de relações de poder: pois defendo que a mudez arquitetônica se transformava em *locus* de sobrevivência.

As discussões feitas até aqui dizem mais respeito às habitações referentes aos estamentos privilegiados do Império Romano – especificamente o modelo arquitetônico das *domus* átrio-peristilo, destacado como modelo aproximativo para os espaços domésticos da elite no Império Romano do século I d.C. Considero que essa abordagem foi fundamental para a compreensão da casa a partir da perspectiva das dinâmicas culturais nas relações de poder.

Para um quadro mais completo dessas dinâmicas, identifico como fundamental debruçar-se sobre os espaços domésticos dos grupos menos abastados da sociedade. Principalmente, porque, de acordo com Carolyn Osiek e David Balch (1997), a grande maioria dos habitantes das áreas urbanas vivia nos espaços confinados das *insulae*,

amontoados acima ou atrás das *tabernae* (Figura 5)⁷³, bem como nas áreas marginalizadas das *domus* aristocráticas. Tendo em vista que os espaços localizados nas *tabernae* e nas áreas marginalizadas das *domus* já foram mencionados como formas de habitação precária, procede-se, a seguir, a uma abordagem das *insulae* e suas especificidades sociais.

Figura 4 – Taberna em Herculano com *mezanino* de madeira



Fonte: Foto de Annette Haug em Herculaneum in Pictures (2019). © Jackie and Bob Dunn, www.herculaneum.uk. Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Ercolano.

Em vários núcleos urbanos (por exemplo, a cidade de Óstia) os médios e pequenos comerciantes e, principalmente, as camadas sociais mais baixas viviam nas *insulae*. Esse termo era usado pelos romanos para se referir aos prédios de andares com blocos multi-habitacionais, mas também podia ser utilizado com outro sentido, a saber, um terreno urbano delimitado por quatro ruas. Com relação ao sentido de prédio, tratava-se de edifícios verticalizados onde viviam núcleos habitacionais geralmente sob o regime de aluguel. Na linguagem romana, cada unidade habitacional (espaço que se aproxima do conceito contemporâneo de apartamento) recebia o nome de *cenaculum*. Identifico que a maioria das *insulae* reservava o térreo para estabelecimentos comerciais ou oficinas (*tabernae*) e os andares superiores ficavam para habitações, mas deve-se considerar que havia uma variedade de *insulae* nas sociedades do Império Romano.

⁷³ A Figura 5 trata-se do interior de uma taberna vinculada à Casa de Netuno e Anfitrite (Casa di Nettuno e Anfitrite, Herculano, *Ins.* V, n. 6-7). Nela, pode-se visualizar, através da madeira carbonizada, o mezanino (*pergula*) que servia de alojamento precário para trabalhadores, escravizados(as) ou pequenos comerciantes.

Embora o termo latino *insula* seja mais específico para o contexto itálico, considero que o tipo arquitetônico de prédios multi-habitacionais verticalizados estava presente em várias regiões do Império Romano como certa solução para lidar com a alta densidade demográfica. Por exemplo, o Oriente Romano - em cidades como Antioquia, Éfeso e Alexandria - desenvolveu suas próprias versões de prédios multi-habitacionais: tais como, as Casas de Terraço em Éfeso (OSIEK & BALCH, 1997, p. 11-12). Não obstante, trago uma abordagem relacionada às *insulae* itálicas devido à abundância de evidências arqueológicas e literárias que as tornam modelo aproximativo para a discussão acerca das habitações mais modestas das sociedades do Império Romano.

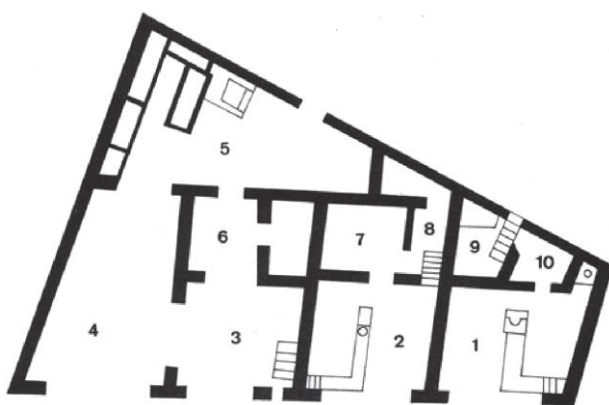
O número de andares dessas *insulae* variava: em Roma (e, certamente, em outros grandes centros urbanos), os imóveis podiam atingir cinco ou seis andares; já em cidades pequenas, os prédios eram reduzidos ao térreo e primeiro andar. Outra característica que demonstra essa variedade de modelos referentes às *insulae* está no espectro social, pois havia *insulae* que abrigava pessoas de camadas sociais consideradas inferiores e também pessoas de status social privilegiado. Devido a essa variedade de projetos arquitetônicos encontrados no Império Romano, o arqueólogo Jorge de Alarcão expõe alguns exemplos que permitem estabelecer tipos de *insulae* de acordo com a função desses prédios: modelos de *insulae* mista, isto é, contendo estabelecimentos comerciais e/ou oficina no térreo (*tabernae*) e ocupação residencial nos andares superiores; bem como, havia tipos de *insulae* inteiramente residenciais (ALARCÃO, 2013, p. 44).

Os registros arqueológicos destacados a seguir oferecem uma perspectiva da configuração das *insulae*, embora a imensa maioria desses registros encontra-se em ruínas. O primeiro registro arqueológico trata-se de uma pequena *insula* encontrada em Pompeia (*Reg. VI, Ins. 1, 14-18*) e datada por volta do século I a.C., cuja evidência aponta para uma tipologia mista (Figura 5). No pavimento térreo dessa *insula*, pode-se perceber três estabelecimentos comerciais (1, 2 e 3) e uma pequena oficina de saboaria (4 e 5). A presença de escadas internas em cada taberna indica a existência de unidades habitacionais no andar superior. Havia também nessas *tabernae* pequenos aposentos (7, 8, 9 e 10). Devido à ruína do edifício não se pode reconstituir com segurança a planta dos apartamentos do primeiro andar. Já o outro registro arqueológico trata-se de um *cenaculum* encontrado em Óstia (*Reg. I, Ins. 13*), o qual, por estar situado no térreo, permite esboçar a organização interna dessas habitações. Nesse exemplar (Figura 6), a entrada principal dava acesso ao *medianum* - um espaço de distribuição, (1); o compartimento (2) configura uma *excedra* (sala de recepção); os aposentos

(3, 4, e 5) eram *cubicula*; por fim, o cômodo (6) desempenhava a função ambivalente de cozinha e latrina.

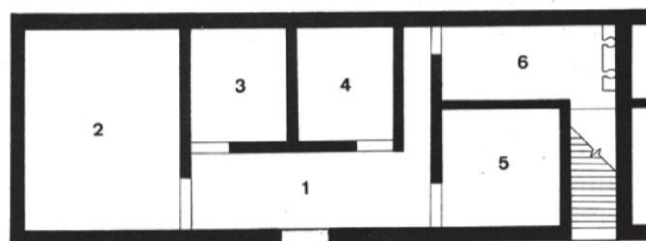
Esses exemplares de *insulae* certamente não eram habitações das camadas sociais consideradas inferiores. Segundo Carolyn Osiek e David Balch (1997, p. 23), tais grupos subalternizados ocupavam os últimos pavimentos das *insulae*. Os *cenacula* situados nos últimos andares eram mais acessíveis economicamente, devido ao constante receio das altas incidências de desmoronamentos e incêndios. Compreendo que essa desvalorização imobiliária pelo risco empurrava os estratos urbanos marginalizados para os andares superiores das *insulae*, intensificando a vulnerabilidade desses setores sociais. Em razão desses riscos, inclusive, houve algumas leis em Roma que limitaram o número de pavimentos: o imperador Augusto na *lex Iulia de modo aedificiorum Urbis* determinou que os prédios fossem limitados a 70 pés (cerca de 21 metros), o que dava em torno de 6 andares; depois, no início do século II d.C., o imperador Trajano reduziu para 60 pés (18 metros) – medida que, na prática, restringiu as *insulae* a quatro ou cinco pavimentos (ALARCÃO, 2013, p. 41). Como exemplar de uma *insula* ocupada predominantemente por estamentos sociais menos privilegiados, destaca-se a *Insula Capitolina (Insula dell'Ara Coeli)*, localizada no Monte Capitolino em Roma.

Figura 5 – Insula em Pompeia



Fonte: ALARCÃO, 2013

Figura 6 – Cenaculum de Óstia



Fonte: ALARCÃO, 2013

Nessa insula e em outras predominantemente ocupadas por grupos menos favorecidos da sociedade, a maioria vivia em prédios aglomerados e com unidades habitacionais pequenas, escuras e mal ventiladas. Nesses edifícios, geralmente, não havia água e saneamento; além disso, devido ao risco de incêndio, não havia cozinha na maioria dos *cenacula*. Tais condições faziam com que muitos residentes tivessem que utilizar as latrinas

públicas, banhos públicos e frequentemente comprar comida e bebida nos estabelecimentos alimentícios. Identifico que essa privação de infraestrutura doméstica básica impedia o isolamento e forçava certa coletivização do cotidiano

Apesar dos registros arqueológicos apontados neste texto representarem uma realidade urbana específica dos grandes núcleos da Península Itálica, pode-se perceber que alguns elementos refletem a lógica de ocupação espacial que os grupos subalternizados encontravam em diversas cidades do Mediterrâneo Antigo: uma vivência marcada pela precariedade, superlotação e ausência de condições higiênicas fundamentais, resultando em uma reduzida expectativa de vida.

A partir dessas evidências arqueológicas, considero que a precariedade estrutural dos *cenacula* atuava como fator importante para as interações sociais e culturais das camadas subalternizadas. Compreendo que o cotidiano das camadas subalternizadas, devido à carência de instalações domésticas, era marcado pelo deslocamento contínuo em busca de água, alimentação e descarte de dejetos. É precisamente nessa intersecção - no trânsito compulsório entre os andares das *insulae* e o quarteirão - que ocorriam as trocas simbólicas, econômicas e culturais entre diferentes sujeitos vulnerabilizados. Diante disso, estabeleço as seguintes problematizações: de que maneira as comunidades cristãs originárias ressignificaram esses espaços, transformando-os em ambientes viáveis de reunião? Em que medida o uso compulsório de espaços coletivos contribuiu para a expansão e transmissão de experiências religiosas? Tais questões permitem intuir como grupos subalternizados confrontavam de forma criativa a realidade da sobrevivência cotidiana.

Considero importante ressaltar, ainda, que nem todas as *insulae* eram formadas apenas por unidades habitacionais com compartimentos pequenos e escuros. Conforme mencionado anteriormente, vários desses prédios multi-habitacionais abrigavam pessoas de diferentes estamentos sociais, sendo que os pavimentos localizados nos primeiros andares eram geralmente destinados a indivíduos mais abastados da sociedade, como comerciantes bem-sucedidos ou membros da elite socioeconômica. Os *cenacula* ocupados por esses grupos sociais eram dotados de maior infraestrutura, iluminação por meio de grandes janelas e até acabamentos sofisticados em afrescos e mosaicos (OSIEK & BALCH, 1997). No entanto, embora certas *insulae* tivessem a capacidade de abranger variados grupos sociais, a proximidade física não deve ser entendida como ausência de distinções sociais.

Baseando-se no arqueólogo Wallace-Hadrill (1994), considero que as evidências de Pompeia e Herculano apontam para fronteiras porosas entre os espaços domésticos dos estamentos privilegiados e as habitações das camadas sociais menos abastadas. Uma fluidez

que estava para além da organização vertical das *insulae* e da circulação entre público e privado nas *domus*, mas abrangia também o próprio tecido urbano onde as habitações majestosas, modestas e até precárias estavam lado a lado. Tal condição reforçava as relações de poder, pois os espaços domésticos operavam como instituição central na distinção de hábitos e costumes dos grupos subalternizados, os quais interpretavam e resignificavam constantemente esses espaços através do uso cotidiano e das táticas de resistência. Ao mesmo tempo, o espaço doméstico na Antiguidade era um importante campo de influências mútuas nas dinâmicas culturais, viabilizando uma circularidade cultural em que os valores da elite e as práticas das camadas subalternizadas se tensionavam e se influenciavam reciprocamente, o que subverte a lógica de uma simples imposição cultural.

Nesse sentido, a partir das discussões feitas ao longo desta seção do texto, defendo que o espaço doméstico na Antiguidade era uma instituição fundamental para as dinâmicas da cultura popular, pois contribuía para a articulação das expressões culturais dos grupos subalternizados. Conforme discutido nos capítulos anteriores, o Cristianismo Originário não apenas se formou no âmbito desse substrato social do Mediterrâneo Antigo, como também se configurou como cultura popular. Ao mesmo tempo, aponte que o âmbito doméstico constituía um dos eixos estruturantes desse movimento religioso enquanto cultura popular. No próximo tópico deste capítulo, busco aprofundar a abordagem acerca da relação entre o espaço doméstico do Cristianismo Originário e a noção de cultura popular, levando em consideração a discussão sobre os usos e arranjos do espaço doméstico no Império Romano.

4.3 O ESPAÇO DOMÉSTICO CRISTÃO ORIGINÁRIO COMO CULTURA POPULAR: ENTRE PRÁTICAS E RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS

O estudo do Cristianismo Originário a partir da perspectiva da noção de cultura popular tem como um de seus principais recortes analíticos a compreensão do espaço doméstico desse movimento religioso (NOGUEIRA, 2018). Primeiro, porque o âmbito da casa é o espaço por excelência das estruturas e práticas do cotidiano. Segundo, porque o ambiente doméstico no mundo greco-romano constituía uma instituição central das relações de poder, a qual contribuía para a estruturação das dinâmicas culturais. Assim, mais do que um abrigo e longe de ser um cenário estático, considero que a casa funcionava como um microcosmos, ou seja, tratava-se de um espaço multifuncional que podia replicar, subverter, dialogizar e tensionar as lógicas do mundo exterior.

Nesse sentido, ao compreender o *oἶκος* como um dos eixos estruturantes da cultura popular do Cristianismo Originário, identifico como fundamental compreender de que modo esse movimento instrumentalizou as estruturas físicas e sociais do espaço doméstico para desenvolver uma *práxis* fundamentada na articulação entre as suas religiosidades e as realidades comunitárias. Para isso, a abordagem parte de uma discussão acerca das configurações físicas e sociais das possíveis habitações referentes aos membros desse movimento religioso. Uma vez analisados esses arranjos espaciais no tópico anterior, busco discutir de que forma o espaço doméstico do Cristianismo Originário pode ser visto como fenômeno da cultura popular do Mediterrâneo Antigo, objetivando traçar algumas de suas características gerais. Através desses delineamentos, defendo que os usos do espaço doméstico pelo Cristianismo Originário permitem identificá-lo como um movimento que operava nas interseccionalidades das instituições oficiais do Império Romano.

Com base no exame da cultura material urbana e ciente da carência de infraestrutura que marcava as *insulae* e as habitações de grupos subalternizados, proponho compreender o espaço doméstico do Cristianismo Originário não por meio da categoria de 'margem isolada', mas a partir da noção de interseccionalidade espacial. Amparo-me no constructo fundamental de Kimberlé Crenshaw (1989), que formulou a interseccionalidade para demonstrar como múltiplos eixos de experiência, subordinação e agência se cruzam e operam de maneira concomitante, recusando leituras isoladas dos fenômenos sociais. Ao transpor essa chave de leitura para o âmbito da cotidianidade antiga, defendo que o *oἶκος* cristão originário funcionava como um autêntico cruzamento de tráfego relacional e simbólico (CRENSHAW, 1989).

Identifico que, se do ponto de vista da dinâmica física os limites materiais entre o público e o privado eram claramente desenhados pelas estruturas arquitetônicas, do ponto de vista semântico esses contornos se revelavam fluidos. A casa das primeiras comunidades não era um espaço de isolamento passivo, mas configurava-se como um campo interseccional no qual as linhas de força da dominação imperial e sacerdotal se tensionavam na prática diária. Compreendo, portanto, que, embora essas gentes fossem empurradas para as margens econômicas do Império Romano, elas se posicionavam estrategicamente no seio das trocas simbólicas, culturais e religiosas de seu tempo. Nesse ambiente doméstico interseccional, a cultura letrada das elites e a cultura oral dos menos abastados economicamente se relacionavam reciprocamente. Através dessa perspectiva, mapeio a agência de sujeitos subalternizados (tais como as mulheres e as pessoas escravizadas), demonstrando que o

compartilhamento dos espaços precários convertia a habitação em uma plataforma de resistência comunitária arraigada na cultura popular.

O Cristianismo Originário foi um movimento composto por membros de diferentes estratificações sociais, mas teve como ampla maioria as camadas menos favorecidas da sociedade. Nas narrativas da literatura cristã originária, identifico a presença de indivíduos pertencentes aos estamentos da elite local⁷⁴, como por exemplo Erasto - descrito como administrador da cidade [*οἰκονόμος τῆς πόλεως*] de Corinto (Rm 16,23).⁷⁵ De modo geral, tratava-se de membros com condições socioeconômicas consideráveis, mas em vários desses casos eram pessoas que apresentavam alto poder econômico e não tinham elevado *status* social (MEEKS, 2011, p. 128-129). No entanto, esse grupo constituía uma minoria dentro do movimento – embora não se deva desconsiderar seu papel desempenhado no desenvolvimento do Cristianismo Originário.

A literatura cristã originária indica que a grande maioria era oriunda de camadas menos privilegiadas da sociedade, formada por grupos despossuídos de recursos e grupos de *status* intermediários (tais como artesãos livres, pequenos comerciantes, libertos bem-sucedidos, comerciantes estrangeiros). Nesses grupos intermediários, havia indivíduos com condições de fornecer locais para reuniões, abrigar itinerantes e realizar viagens. Não obstante, defendo que o Cristianismo Originário era um movimento religioso de maioria subalternizada e que vivenciava as questões de assimetria social. Em 1Cor 1, 26, tem-se "(...) não há entre vós (...) nem muitos poderosos [*οὐ πολλοὶ δυνατοί*], nem muitos de família prestigiosa [*οὐ πολλοὶ ἐγγενεῖς*]".

Diante desse cenário de estratificação social, identifico alguns tipos de habitações referentes aos membros do Cristianismo Originário. Conforme mencionado, não há estruturas físicas reconhecidas pela arqueologia como espaço doméstico do Cristianismo Originário. No entanto, as evidências arqueológicas disponíveis permitem estabelecer um modelo aproximativo para essas habitações. Nesse sentido, a partir da articulação entre essas fontes materiais e as narrativas da literatura cristã originária, considero possível discutir quatro tipos

⁷⁴ Considera-se importante destacar a diferença entre a elite local e a elite imperial. No capítulo 2 desta tese (cf. *supra*, nota 9), apresentou-se um panorama da escala social do Império Romano, distinguindo entre a elite imperial (referente à dinastia imperial, famílias romanas senatoriais) e as elites regionais ou locais (oficiais provincianos, famílias decuriais).

⁷⁵ No ano de 1929, os arqueólogos descobriram em Corinto uma inscrição mencionando um Erasto como doador da pavimentação do pátio do teatro de Corinto, em contrapartida à sua eleição como edil (no contexto das colônias romanas, esse cargo era responsável pela manutenção de edifícios públicos, ruas e pela gestão financeira local). Alguns estudiosos associam esse Erasto da inscrição ao Erasto mencionado em Rm 16,23 (cf. MEEKS, 2011, p. 105-106).

de habitações: (1) prédios multi-habitacionais das *insulae*, (2) *domus* das elites locais, (3) abrigos presentes nas unidades habitacionais autônomas e destinados aos seus serviçais, e (4) alojamentos presentes em certas *tabernae*.

O primeiro tipo de habitação do Cristianismo Originário a ser destacado diz respeito às *insulae*. Trata-se do tipo mais plausível de habitação condizente com a condição socioeconômica da maioria dos adeptos desse movimento religioso que residia nos grandes núcleos urbanos do Império Romano. Esse tipo de espaço doméstico poderia abrigar desde integrantes com poucos recursos econômicos até comerciantes, artesãos livres e estrangeiros - segmentos sociais recorrentes na literatura cristã originária (p. ex., At 16,14; 18,3; 2Tm 4,14; 1Cor 1, 26-27; 1Pe 1,1). Nesse sentido, a compreensão das *insulae* como habitação do Cristianismo Originário aponta para a presença desse movimento religioso entre as massas urbanas.

No trecho de At 20, 7-12, identifico uma narrativa que descreve um ambiente típico de *insula* sendo utilizado por Paulo de Tarso: "Um adolescente, chamado Êutico, que estava sentado no peitoril da janela [*θυρίδος*], adormeceu profundamente enquanto Paulo alongava sua exposição. Vencido pelo sono, caiu do terceiro andar [*τρίστέγον*] abaixo". O trecho em questão oferece pistas para a discussão das *insulae* como um dos tipos de habitação do Cristianismo Originário, pois a descrição traz indícios como “terceiro andar” e “uma janela que dava para a rua”, o que pode ser entendido como retrato típico de um *cenaculum* em uma *insula*. O trecho de At 20, 7-12 converge com a caracterização das *insulae* feita anteriormente: um tipo de espaço doméstico que apresentava geralmente cômodos pequenos, escuros e superlotados.

O segundo tipo que aponto como uma possível habitação de membros desse movimento religioso refere-se às *domus*. Há uma longa discussão dentro dos estudos do Cristianismo Originário acerca da possibilidade de haver integrantes com condições socioeconômicas de terem uma residência luxuosa como a *domus* romana (cf. ADAMS, 2013, p. 5-6).⁷⁶ Não obstante, apesar de não se ter informações precisas sobre o patrimônio desses membros, identifico algumas referências na literatura cristã originária que abrem margens para a discussão da *domus* como possível tipo de habitação. Por exemplo, a já mencionada

⁷⁶ Essa discussão acerca da existência de integrantes com *domus* aristocrática no movimento cristão originário está relacionada ao tema das Igrejas Domésticas – que será discutido em seção oportuna do texto. Para o pesquisador Jerome Murphy-O'Connor, esse movimento religioso poderia ter se reunido nas *domus* aristocráticas. Já o estudioso David Horrell demonstra certo ceticismo quanto à proposta de O'Connor, pois questiona a presença significativa da elite nas comunidades cristãs originárias. De acordo com Horrell, dificilmente membros da comunidade poderiam ter uma residência luxuosa como a *domus* romana (cf. ADAMS, 2013; FREDERICO, 2021).

posição social de Erasto como administrador [*οἰκονόμος*] da cidade de Corinto e a capacidade da casa de Gaio em hospedar Paulo e vários membros de sua comunidade (Rm 16,23).

Os registros arqueológicos evidenciam que as residências de um *οἰκονόμος* em uma cidade do Império Romano refletiam seu estamento social, pois era um cargo que envolvia a gestão financeira e administrativa da cidade. Com relação ao caso de Gaio, o trecho "hospedar toda a igreja" implica um espaço doméstico com compartimentos como *atrium*, peristilo e *triclinium* que são típicos de uma *domus* - ou seja, espaços com proporções adequadas para receber toda a comunidade. A pretensa necessidade dessa logística para as assembleias cristãs originárias é outro argumento utilizado dentro dos estudos para a proposição da existência de integrantes que possuíam casas no estilo de uma *domus* (BRANICK, 1994). No entanto, esse tipo de moradia dentro do movimento deve ser entendido como um fenômeno excepcional, representando uma parcela numericamente residual frente ao quadro majoritário de habitações populares.

Com relação ao terceiro tipo apontado como possível moradia para membros do movimento cristão originário, destaco os alojamentos para escravizados(as) e dependentes das unidades domésticas autônomas⁷⁷. Nota-se que a literatura cristã originária traz referências à presença de escravizados(as) [*δοῦλός*] no Cristianismo Originário (p.ex., 1Cor 7, 21-22; Ef 6, 5-8; Cl 3, 22-25; Gl 3, 28; Fm 1, 10-16; 1Pd 2, 18-20). A existência de várias narrativas com o intuito de dar instruções sobre as relações entre escravizados(as) e senhores permite inferir uma presença significativa deste grupo no movimento. Como a imensa maioria de tais narrativas situam-se em contextos urbanos, depreende-se que a principal moradia desses indivíduos consistia nos espaços de serviços e dormitórios segregados dentro das unidades domésticas autônomas.

A narrativa de Onésimo, presente na epístola a Filêmon, serve como referência para a discussão desse tipo de habitação presente no Cristianismo Originário: como Onésimo era escravizado de Filêmon, depreendo que sua moradia se situava nos alojamentos servís da residência de seu senhor. Outra evidência relevante encontra-se em 1Pd 2, 18, que menciona um escravizado especificamente doméstico [*οἰκέτης*], ou seja, um termo que designa aquele(a) que vive e trabalha em uma residência. Esse tipo de habitação consistia em espaços segregados dentro das unidades domésticas autônomas, sendo compartimentos pequenos, desprovidos de luxo e geralmente situados nas áreas marginais da residência. No entanto,

⁷⁷ O termo unidade doméstica autônoma designa uma residência que congrega um grupo de pessoas sob a autoridade de um líder (*pater familias*). Considera-se que o termo abrange desde residências unifamiliares e *domus* aristocráticas até *cenacula* de médio ou grande porte situados no interior de uma *insula*.

deve-se considerar também a possibilidade de escravizados(as) habitarem os espaços de abrigo localizados nas *tabernae* - tipologia a ser discutida a seguir.

No quarto tipo apontado como possível habitação presente no Cristianismo Originário, destaco os abrigos localizados nos estabelecimentos comerciais ou oficinas (*tabernae*). Tratava-se da moradia de grupos como comerciantes e artesãos livres, os quais são mencionados recorrentemente na literatura cristã originária (p. ex., At 16, 14; 18, 2-3; 2Tm 4, 14; Tg 4, 13). Tais moradias ficavam situadas no fundo dos estabelecimentos ou em um mezanino (*pergula*), onde a vivência cotidiana era comprimida nessas áreas de trabalho. Muitas dessas *tabernae* funcionavam sob o regime de aluguel. Dentre as várias figuras mencionadas na literatura cristã originária, destaco o casal de artesãos Priscila e Áquila (At 18, 2-3; 1Cor 16, 19) e a comerciante de bens de luxo Lídia (At 16, 14-15).

O caso de Priscila e Áquila oferece um suporte documental robusto para a discussão das *tabernae* como habitações cristãs originárias. O ofício do casal, como fabricantes de tendas, exigia espaço para estender o material utilizado na confecção. Além disso, a alta mobilidade observada na trajetória desse casal de artesãos (Roma, Corinto e Éfeso) enquadra-se na condição de inquilinos de *tabernae*. Um dado importante presente em uma das narrativas acerca do casal diz respeito ao relato de que Paulo "ficou com eles e trabalhava [*ἔμενεν παρ' αὐτοῖς καὶ ἡργάζετο*]" (At 18,3). O termo grego *ἔμενεν* (ficou/morou) sugere uma coabitação em espaços que servissem simultaneamente como oficina e residência. Outro dado documental robusto está em Tg 4, 13, o qual descreve mercadores itinerantes que permaneciam temporariamente em certas cidades, permitindo inferir o aluguel de *tabernae* com moradias integradas.

Por fim, considero necessário discutir a questão da marginalização de certas residências no tecido urbano. Uma referência da literatura cristã originária que permite tal consideração diz respeito ao trecho de At 10, 6, que menciona a casa de certo Simão, um curtidor de couros [*βυρσεῖ*]. Tal ofício era considerado, para o judaísmo do período, uma atividade ritualmente impura; ao mesmo tempo, o processo de curtimento exigia muita água e o uso de substâncias com forte odor. Essas condições faziam com que os profissionais desse ofício morassem nos limites da cidade - o próprio relato localiza a casa desse Simão "à beira-mar" [*ὅτι ἐστὶν οἰκία παρὰ θάλασσαν*]. Nesse sentido, a discussão acerca desse caso permite inferir a existência de residências de membros desse movimento religioso que se encontravam segregadas geograficamente, situando-se às margens das cidades.

Dentre esses tipos possíveis de habitação referentes aos membros do Cristianismo Originário, defendo que esse movimento religioso contou com uma diversidade de espaços

domésticos. No entanto, observo que uma significativa maioria desses espaços dizia respeito às residências de camadas sociais menos favorecidas economicamente, abrangendo desde ambientes precários, vulneráveis, marginalizados e até superlotados. Contudo, definir quais são os tipos possíveis de habitação do movimento cristão originário não é suficiente para a discussão da cultura popular. Ou seja, torna-se necessário, portanto, abordar o modo como esses ambientes refletiam e moldavam a vivência de sujeitos subalternizados.

Segundo o pesquisador do Novo Testamento Santiago Guijarro Oporto, o diálogo entre a fé do movimento cristão originário e a cultura do povo simples foi produzido no âmbito do espaço doméstico (OPORTO, 2009, p. 37). Nesse sentido, ao utilizar fundamentalmente os espaços domésticos, o Cristianismo Originário fez com que a elaboração de sentidos de sua religiosidade se deslocasse dos grandes centros de poder (templos, festividades públicas, práticas oficiais) para a esfera doméstica. Esse processo foi possível em grande medida devido à característica da casa na antiguidade como um espaço multifuncional, permitindo a fluidez da vivência cotidiana e a instrumentalização logística desse âmbito.

Nos anos iniciais do Cristianismo Originário, o principal local para as reuniões e atividades religiosas desse movimento era o espaço doméstico. Até meados do segundo século, praticamente não havia nem adaptações estruturais nas casas para as atividades religiosas, cabendo ao próprio grupo se adaptar às estruturas disponíveis. Ou seja, nesse período, os membros utilizavam de forma improvisada e temporária o âmbito doméstico (suas estruturas físicas e móveis) como espaço para as assembleias, constituindo uma plataforma logística do movimento. No entanto, à medida que as comunidades cresciam, o espaço das casas tornava insuficiente. Com isso, a partir do final do século II d.C., as casas começaram a ter suas estruturas físicas adaptadas⁷⁸ para as atividades religiosas do movimento (OSIEK & BALCH, 1997, p. 33).

Identifico que há várias evidências literárias que apontam para o espaço doméstico como principal local de reuniões do movimento cristão originário. Desde narrativas dos

⁷⁸ O exemplo mais nítido e melhor preservado dessa mudança é a *Domus Ecclesiae* de Dura-Europos, encontrada na fronteira da Síria Romana. Sem alterar o exterior, uma casa de oito cômodos no térreo e um pátio central foi remodelada em um edifício adequado para o culto e atividades religiosas desse grupo cristão. Isso se deu através da construção de um espaço retangular largo, feito através da remoção de uma parede entre dois cômodos. Tal espaço retangular poderia acomodar cerca de 65 a 75 pessoas, bem como contava com uma pequena plataforma com menos de 0,5 metro de altura. Em outro cômodo, foi construído um batistério, adornado com cenas bíblicas. Nesse sentido, o que era uma casa particular tornou-se um edifício devotado ao uso religioso cristão (OSIEK & BALCH, 1997, p. 35).

Evangelhos que retratam a casa como espaço de ensino (p. ex., Mc 2, 1-2; 7, 17; Mt 13, 36; Lc 5, 29) até referências diretas acerca de encontros e atividades religiosas regulares nas casas (p. ex., At 12,12; 16, 14-15; Rm 16, 23; 1Cor 16, 19; AtAnd 13; Ign. Smirn. 13, 2). Uma das evidências literárias muito discutida dentro dos estudos⁷⁹ do Cristianismo Originário diz respeito à fórmula utilizada em saudações paulinas, a saber: "a igreja que se reúne em sua casa" [κατ' οἶκον αὐτῶν/αὐτῆς ἐκκλησίαν/ἐκκλησίᾳ] - encontrada em Rm 16, 5; 1Cor 16, 19; Fm 1, 2; Cl 4, 15. Tais evidências permitem discutir que os membros do movimento cristão originário se reuniam em espaços domésticos particulares, os quais contribuíram para o desenvolvimento de alguns ritos ou atividades religiosas (como, por exemplo, a Partilha do Pão – cf. At 2, 42-46).

Diante do exposto, considero importante fazer duas considerações acerca da casa como principal espaço para as assembleias cristãs originárias: (i) no período analisado, dificilmente as reuniões ocorriam em âmbitos domésticos espaçosos; (ii) tais reuniões não operavam com total privacidade (OSIEK & BALCH, 1997, p. 35). Conforme discutido anteriormente, poderiam existir comunidades sem que nenhum membro possuísse uma *domus* espaçosa. Caso houvesse (em algumas situações, isso era possível através do sistema de patrocínio), as reuniões ocorreriam em espaços que garantissem maior flexibilidade - tais como pátio interno, átrio, peristilo, *triclinium* ou *oecus*. No entanto, era frequente que o grupo se reunisse em um ou dois cômodos de uma *insula*, ou nos locais das *tabernae*.

Quanto à segunda consideração, pode-se dizer que as *insulae*, *tabernae* e as *domus* não garantiam total privacidade para as reuniões cristãs originárias. No caso de uma *insula*, as divisões dos *cenacula* eram muito frágeis; na situação de uma *tabernae*, destaca-se a natureza comercial de livre circulação; no caso das *domus*, a lógica do público/privado dificultava o isolamento - por exemplo, o trecho de 1Cor 14, 23 supõe que visitantes podiam simplesmente entrar pela porta da frente sem ser convidado previamente. Essas duas considerações inserem os possíveis espaços de reunião do movimento cristão originário nas dinâmicas das relações de poder que operavam nos espaços domésticos do século I d.C.

Essas habitações domésticas como plataforma logística do movimento cristão originário, além de constituírem o ambiente principal para as reuniões e atividades religiosas do grupo, também formavam uma importante rede de hospitalidade para seus membros. O Cristianismo Originário tinha como uma de suas práticas a itinerância de líderes,

⁷⁹ Um desses estudos que apresenta uma discussão acerca dessa fórmula paulina como possível indicação para as casas como locais de encontro é a obra de Edward Adams, intitulada "The earliest christian meeting places: almost exclusively houses?" (ADAMS, 2013, p. 18).

pregadores(as) e enviados(as), cuja prática contribuía fundamentalmente para certa coesão do movimento entre diferentes cidades. Nesse sentido, o espaço doméstico fornecia hospedagem, alimentação e acolhimento para esses indivíduos itinerantes (NUNES, 2020, p. 35-38). A dinâmica entre itinerância e rede de hospitalidade a partir dos espaços domésticos (p. ex., Rm 16, 1-2; 1Cor 16, 10-11; 3Jo 1, 5-8; Cl 4, 10; At 18, 2-3; 17, 5-7; Lc 10, 5-7; Mt 10, 11-13; Fm 1, 22; Did. 11-12) desempenhou um papel fundamental ao possibilitar a circulação das tradições, cartas e lideranças, bem como contribuiu para que a elaboração de sentidos fosse minimamente compartilhada.

Os usos do espaço doméstico como plataforma logística do movimento cristão originário implicam em certas práticas da vivência cotidiana próprias da dinâmica da casa. Tais práticas são marcadas por maior dinamismo e espontaneidade, o que permite aos sujeitos subverter, replicar, dialogizar e tensionar as lógicas de poder. Nesse sentido, o âmbito doméstico constituiu o local privilegiado onde o povo subalternizado podia ganhar voz e agência para lidar com a realidade cotidiana. No caso do Cristianismo Originário, o próprio uso do ambiente doméstico para as atividades religiosas já configurava uma tensão com as esferas de poder, mas outras práticas (decorrentes dessa plataforma logística ou da vivência cotidiana) também contribuía para a consolidação deste *locus* de resistência.

Os membros do movimento cristão originário lidavam em sua grande maioria com residências precárias, vulneráveis e marginalizadas. Identifico que uma das práticas relacionadas a essa realidade subalternizada diz respeito às dinâmicas de apoio mútuo - seja através da já mencionada hospitalidade de itinerantes, seja através da alocação comunitária de recursos (p. ex., At 2, 44-47). Outra prática observada em algumas ocasiões e que subverte as relações de poder refere-se ao acolhimento de certos grupos sociais marginalizados: por exemplo, o papel desempenhado por mulheres e escravizados(as) no movimento cristão originário. A narrativa presente em Gl 3, 28 exemplifica a existência dessa postura em algumas comunidades: "(...) não há escravo nem livre, não há homem nem mulher (...)". Não obstante, considero importante evitar leituras que romantizem tais práticas, pois essas posturas foram atravessadas por tensões no interior do movimento.⁸⁰ O objetivo é possibilitar a

⁸⁰ Essa postura de Gl 3, 28 encontra-se em tensão com os códigos domésticos de submissão (Cl 3, 18-25; 4, 1; Ef 5, 21-6,9; 1Pd 2, 18-3,7). De acordo com Carolyn Osiek e David Balch, esses códigos domésticos deuteropaulinos e deuteropetrinos podem ser interpretados como uma reação que buscava regular e reduzir os papéis sociais e religiosos desempenhados por mulheres e escravizados(as) no movimento cristão originário (OSIEK & BALCH, 1997, p. 31). Diante disso, infere-se que essas reações demonstram que o papel de mulheres e escravizados(as) foi uma realidade no interior do movimento, a qual precisou ser combatida por meio desses novos textos.

discussão da existência dessas práticas de apoio mútuo e acolhimento a partir do espaço doméstico do Cristianismo Originário.

Segundo as pesquisadoras Ivoni Reimer e Marlene Crüsemann (2016, p. 184), o papel ativo desempenhado pelas mulheres nessas igrejas domésticas permite apontar para outro tipo de relação social em detrimento do modelo de hierarquia patriarcal (*pater familias*). Nesse sentido, há várias menções de mulheres na literatura cristã originária que as retratam em distintas funções. Tais registros evidenciam desde mulheres com significativo poder socioeconômico para exercer administração doméstica e acolher atividades religiosas em suas residências, até aquelas que desempenhavam papéis ativos nas reuniões do grupo. São exemplos dessas menções: Lídia, comerciante de bens de luxo e expoente da hospitalidade (At 16, 14-15; 40); Febe, retratada como diaconisa [διάκονον] e patrona [προστάτις] da igreja doméstica de Cencreia (Rm 16, 1-2); Ninfas⁸¹, gestora da assembleia que se reunia em sua própria casa (Cl 4, 15); Priscila, cuja liderança é evidenciada pela frequente precedência de seu nome em relação ao seu marido Áquila (Rm 16, 3-5; 2Tm 4, 19; 1Cor 16, 19; At 18, 2-3. 26) .

Dessa forma, diante das discussões apresentadas, o espaço doméstico é identificado como eixo estruturante para o entendimento do Cristianismo Originário como cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Tratava-se de um ambiente em sua grande maioria atrelado a setores sociais subalternizados da sociedade e que proporcionava a esses grupos lidarem com a sua realidade cotidiana de forma criativa e conflitiva. Os usos e configurações do *οἶκος* cristão originário permitem apontar que não apenas a vivência cotidiana, mas também a vivência da religiosidade se tensionava com as lógicas de poder do mundo greco-romano. Nesse sentido, destaco pelo menos duas características do espaço doméstico como eixo estruturante do Cristianismo Originário como cultura popular: a prática de instrumentalização da casa como plataforma logística da religiosidade, pois fazia com que o movimento operasse nas margens das instituições oficiais do Império Romano; as relações sociais do cotidiano doméstico, as quais colocavam o movimento em constante tensão com as instituições de poder do período.

4.3.1 Práticas religiosas e a centralidade do espaço doméstico

Uma das características centrais que permite estabelecer o espaço doméstico como um elemento constituinte da cultura popular do Cristianismo Originário diz respeito às práticas de

⁸¹ O trecho seguinte ao nome de Ninfas [καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν], ao utilizar o pronome possessivo no feminino [αὐτῆς], sugere que se tratava de uma liderança feminina.

religiosidade que ocorriam nesse âmbito. Conforme mencionei, o principal local para reuniões e atividades religiosas do movimento cristão originário era o espaço doméstico. Nesse sentido, considero necessário pautar algumas questões sobre essa abordagem do espaço doméstico do Cristianismo Originário, tais como as discussões acerca da possível exclusividade da casa como *locus* cultural, bem como as principais atividades religiosas que ocorriam nas reuniões cristãs originárias.

Ao longo das últimas décadas, a temática da *igreja doméstica*⁸² tem atraído considerável atenção e se tornado um dos maiores ramos de investigação do Cristianismo Originário (BRANICK, 1994; MACDONALD & MOXNES, 2004; BALCH, 2008; OSIEK & BALCH, 1997; ADAMS, 2013; REIMER & CRÜSEMANN, 2016). As discussões apresentadas pelo pesquisador Edward Adams permitem inferir que as pesquisas mais recentes sobre essa temática têm se pautado pelo questionamento do modelo doméstico como unidade quase exclusiva onde os membros desse movimento se reuniam para suas práticas religiosas. Segundo Adams, tal perspectiva tem sido dominante desde o século XIX e influenciou enormemente o entendimento acerca das principais estruturas do Cristianismo (ADAMS, 2013, p. 1).

Considero que algumas pesquisas recentes têm começado a contestar essa perspectiva dominante de que o lugar de reunião do movimento cristão originário era praticamente apenas as casas (FREDERICO, 2021). Em grande medida, o impulso para tal questionamento está nas novas concepções sobre o tipo de espaço doméstico do Cristianismo Originário. Tais concepções vêm sendo influenciadas por abordagens acerca de estratificações sociais⁸³ - como a do pesquisador Justin Meggit (1998) - as quais defendem que o movimento cristão originário era formado por uma ampla maioria oriunda de camadas menos abastadas da sociedade. A partir dessa realidade socioeconômica, tem-se questionado a *domus* como local típico para as igrejas domésticas (ADAMS, 2013, p. 6).

Nesse sentido, identifico que as pesquisas mais recentes apontam para uma pluralidade de espaços em detrimento da perspectiva dominante de que o movimento cristão originário se reunia de forma quase exclusiva em ambientes domésticos. Segundo Adams, deve-se considerar como prováveis locais de reunião dos membros desse movimento religioso:

⁸² O termo *igreja doméstica* (*house church*) é uma tradução muito disseminada da expressão grega *κατ' οἶκον ἐκκλησία*. Vários estudos empregam essa terminologia – por exemplo, o título em português da obra *A Igreja Doméstica nos Escritos de Paulo*, de Vincent Branick (1994). Deve-se considerar, no entanto, que o termo grego *ἐκκλησία* evoca mais a noção de assembleia do que um prédio físico.

⁸³ Para um panorama dessas abordagens acerca das estratificações sociais do Cristianismo Originário, consultar o artigo: PROVIN, Genildo *et al.* Estratificação social em Corinto: debates recentes. **Oracula**, v. 3, n. 5, p. 118-140, 2007.

estabelecimentos comerciais, oficinas, *insulae*, salas alugadas, espaços de lazer, casas de banho e espaços ao ar livre - locais de sepultamento, jardins e margens de rios (ADAMS, 2013). No entanto, embora essas críticas sejam fundamentais para desconstruir a idealização da *domus* de elite como local de reuniões, defendo que elas não anulam a centralidade do âmbito doméstico no seio desse movimento religioso.

O espaço doméstico, mesmo considerando a precariedade de grande parte desses ambientes e a sua característica de multifuncionalidade, permanecia como um dos eixos estruturantes do movimento cristão originário. Primeiro, porque, apesar de se considerar a possibilidade de outros locais de reunião, a literatura cristã originária indica a casa como principal local para os encontros culturais desse movimento religioso. Segundo, porque a noção de *οἶκος* possuía uma compreensão estendida, abrangendo uma unidade socioeconômica que incluía o edifício físico, a família estendida, os dependentes e as propriedades. Ou seja, a centralidade do espaço doméstico deve ser entendida não apenas no âmbito arquitetônico, mas também relacional e logístico.

Diante dessa centralidade, considero fundamental atentar para as atividades religiosas que ocorriam nas reuniões do movimento cristão originário. O pesquisador Vincent Branick, ao abordar o contexto das comunidades paulinas, defende que o *οἶκος* funcionava em dois níveis: formava o ambiente para as assembleias reunidas em torno de uma unidade doméstica (família)⁸⁴; bem como formava o ambiente para as reuniões da assembleia local (BRANICK, 1994, p. 11-12). Identifico que Paulo de Tarso não estabeleceu uma distinção terminológica nítida sobre a assembleia da unidade doméstica e a assembleia local. Segundo Branick (1994, p. 21), uma determinada assembleia doméstica pode ter sido a única de certa localidade, ou em uma mesma localidade pode ter havido várias assembleias domésticas.

A referência à assembleia local torna-se mais nítida nas saudações em que Paulo de Tarso une o nome de uma cidade à palavra *ἐκκλησία* - por exemplo, "à igreja de Tessalônica" [*τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων*] (1Ts 1,1). Com relação à referência textual de uma assembleia doméstica, destaco o uso da saudação paulina direcionada à casa de membros do movimento religioso [*κατ' οἶκον αὐτῶν/αὐτῆς ἐκκλησίαν/ἐκκλησίᾳ*]. Pode-se perceber que, seja em nível de unidade doméstica ou de localidade mais ampla, a assembleia cristã originária operava em

⁸⁴ Segundo Branick (1994, p. 21), a relação entre a assembleia reunida em uma unidade doméstica e os indivíduos que pertenciam àquele *οἶκος* (família estendida, escravizados(as) e dependentes) não era uma simples coincidência. Em outras palavras, poderia haver uma assembleia de determinada unidade doméstica em que nem todos os indivíduos faziam parte do movimento cristão originário. Por exemplo, a narrativa de Onésimo (escravizado de Filêmon) demonstra que ele não fazia parte do movimento religioso até a escrita da Carta a Filêmon. Outro exemplo diz respeito às narrativas que trazem normas para famílias cujos cônjuges não eram cristãos (1 Cor 7, 12-16).

sua grande maioria sob a lógica da *oikonomia*/economia doméstica [*oikonoμία*] - isto é, um modelo organizacional do *oikos* voltado tanto à gestão de recursos quanto à estruturação das relações sociais.

A análise de Vincent Branick (1994) concentra-se nos escritos de Paulo de Tarso e em seu modelo de comunidade. No entanto, observo que houve outros grupos de cristãos originários, fora do círculo paulino, que também se reuniam em espaços domésticos. Por exemplo, na Primeira Epístola de Pedro há algumas evidências indiretas de assembleias domésticas (1Pd 2,18-3,7). Outros exemplos dizem respeito às descrições feitas em Atos dos Apóstolos de reuniões realizadas em âmbitos domésticos (p. ex., At 2,46; 5,42). Cito também o exemplo tirado do texto de Atos de André: de acordo com essa narrativa, um grupo liderado pelo apóstolo André estava reunido em oração na casa de Maximila, quando seu marido Egeates retorna de viagem e interrompe a reunião - tal fato colocou o grupo em situação adversa, pois o marido não pertencia ao movimento religioso (AtAnd 13).

Diante desses dados, defendo que o espaço doméstico funcionava como um importante núcleo cultural do Cristianismo Originário. A literatura referente a esse movimento não descreve de modo detalhado e nítido as atividades religiosas que ocorriam nas reuniões dessas assembleias. Para tal discussão, as fontes são fragmentárias e não trazem uma sistematização cultural, permitindo observar que não havia uma padronização ritual rígida e que as atividades religiosas estavam profundamente relacionadas à logística do cotidiano. Não obstante, destaco algumas das principais atividades religiosas que ocorriam no âmbito doméstico, tais como: a comensalidade (Ceia do Senhor/Fração do Pão) e o compartilhamento de dons (hinos, orações, ensinamentos, profecias).

Com relação às atividades relacionadas à comensalidade, grande parte das evidências literárias mais antigas indica que se tratava inicialmente de uma refeição completa que ocorria na casa e sem uma rígida codificação ritual (p. ex., 1Cor 11,17-34; At 2,46; Did 9-10; Lc 24,30-35; Jd 1,12). Posteriormente, a comensalidade foi se tornando uma refeição estilizada e viável para um grande número de pessoas. Já com relação aos ritos de compartilhamento de dons, identifico que tais atividades ocupavam parte considerável das reuniões dessas assembleias, sendo ações que funcionavam a partir de uma dinâmica participativa e orgânica. O pesquisador Vincent Branick (1994, p. 112-117) destaca a existência de atividades religiosas realizadas em outros tipos de assembleias: batismo, reunião disciplinar, reuniões para a leitura das cartas de Paulo (no caso do contexto paulino).

Essas discussões sobre as práticas religiosas e a centralidade do espaço doméstico contribuem para entender uma das características centrais do Cristianismo Originário como

cultura popular. A transitoriedade entre indivíduos, grupos domésticos e comunidade local sem estabelecer uma hierarquia rígida demonstra que se está lidando com uma dinâmica onde as estruturas são orgânicas e não burocráticas. Assim, as atividades religiosas desse movimento, ao se adaptarem à multifuncionalidade dos ambientes domésticos da antiguidade, estavam relacionadas à logística do cotidiano e não apresentavam uma padronização ritual rígida. Nesse sentido, defendo que o movimento cristão originário operava nas margens das instituições oficiais de seu período histórico.

Em suma, a investigação do espaço doméstico no Cristianismo Originário revela que as configurações e os usos dessa unidade caracterizam-na como eixo vital da dinâmica da cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Identifico que os vários empregos do termo *oἶκος* na literatura cristã originária demonstram a centralidade dessa unidade socioeconômica (incluía a propriedade física, família, escravizados(as) e dependentes) para esse movimento religioso. Diante disso, ao longo do capítulo, busquei evidenciar que as dimensões físicas e sociais das habitações no Império Romano não eram espaços neutros, mas um campo de tensões e negociações de poder.

Na discussão acerca da cultura popular, ressaltai que essa categoria analítica compreende expressões culturais referentes aos grupos subalternizados, sendo que o princípio estruturador estava baseado nas relações de poder. A análise dos tipos de habitações do mundo greco-romano apontou a *domus* romana como um importante centro de poder para esse período histórico. Já os principais tipos de habitações referentes aos estamentos menos privilegiados da sociedade (tais como as *insulae*, abrigos nas *tabernae* e alojamentos nas unidades habitacionais autônomas para escravizados(as) e dependentes), eram espaços permeados por táticas nesse campo de relações de poder.

A partir da discussão dessas evidências arqueológicas e das evidências textuais presentes na literatura cristã originária, busquei defender que o movimento religioso do Cristianismo Originário operava nas margens das instituições oficiais do Império Romano. Como esse movimento era composto em sua grande maioria por camadas sociais menos abastadas da sociedade, os principais tipos de habitações possíveis de seus membros eram as *insulae*, abrigos nas *tabernae* e alojamentos nas unidades habitacionais autônomas para escravizados(as). Tratava-se de habitações precárias, vulneráveis e até superlotadas, mas os usos desses espaços operavam em uma tensão com as lógicas de poder do mundo greco-romano.

Dentre os usos do espaço doméstico no Cristianismo Originário, destaquei: a instrumentalização do *oἶκος* como plataforma logística desse movimento religioso, as dinâmicas de apoio mútuo entre seus membros, bem como as relações sociais empreendidas a partir desse âmbito e que tensionavam as esferas de poder (tais como o papel desempenhado por mulheres e escravizados(as) no interior do movimento). Tais práticas eram possíveis principalmente devido ao maior dinamismo, espontaneidade e cotidianidade que eram próprias da dinâmica desse espaço doméstico.

Conclui-se, portanto, que as configurações e os usos do *oἶκος* no Cristianismo Originário devem ser compreendidos como dinâmicas da cultura popular do Mediterrâneo Antigo. Ou seja, o ambiente doméstico funcionou como o principal *locus* da cultura popular cristã originária - pois, não foi apenas o abrigo de grupos subalternizados, mas a plataforma de sua resistência e certa originalidade social no Mundo Antigo. No próximo capítulo, baseando-se nas discussões empreendidas até aqui, pretendo debruçar sobre as percepções acerca desse espaço doméstico nos registros dos Evangelhos Sinóticos. Assim, o objetivo central do próximo capítulo será entender de que maneira os Sinóticos refletiram em seus textos o espaço doméstico como cultura popular.

5 AS REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO DOMÉSTICO NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

[...] os Evangelhos são os resultados e registros do que se tornou comunicação significativa... (HORSLEY, 2004, p. 71).⁸⁵

Uma comunicação se torna significativa quando faz sentido para as condições de existência de quem participa do ato comunicativo, seja por meio de uma interlocução interativa ou mediante uma escuta/leitura ativa. Com relação aos evangelhos (do grego *εὐαγγέλιον*, traduzido literalmente como boa notícia), identifico que a pesquisa neotestamentária tem enfatizado que antes de tais narrativas existirem como registros escritos, elas eram mensagens anunciadas oralmente e que, posteriormente, fixaram-se como expressões da memória de grupos populares (cf. HORSLEY, 2004, p. 70). Para que essa transição se consolidasse, era preciso que o anúncio repercutisse diretamente nas demandas vitais de sua audiência. No cenário do primeiro século, tais relatos ganhavam sentido porque respondiam à fome, ao endividamento, à opressão tributária de Roma e à marginalização de grupos sociais.

A partir dessa perspectiva, considero que os textos dos Evangelhos não devem ser lidos como tratados teológicos, mas como meios de comunicação de um movimento religioso popular. Embora tenham sido fixados na escrita, tais narrativas refletiram as experiências, os conflitos cotidianos e a agência de grupos sociais subalternizados do Mediterrâneo Antigo. No entanto, conforme assinala Helmut Koester, "os materiais narrativos dos evangelhos não são relatos diretos de eventos observados ou vividos, mas histórias [narrativas literárias] adaptadas às formas de comunicação populares" (KOESTER, 2005, p. 69). Assim, os evangelhos escritos possuem um repertório indiciário dessa cultura popular, preservando vestígios de como esses grupos se organizavam e interpretavam a realidade a partir de sua própria vivência comunitária.

Considerando que os evangelhos refletiram em suas narrativas marcas da cultura popular, defendo que a investigação das representações do espaço doméstico nessas narrativas configura-se como uma importante chave de leitura para a compreensão dessas dinâmicas culturais. Principalmente porque o *οἶκος* era o *locus* principal onde as experiências cotidianas e a agência de grupos subalternizados operavam e ganhavam significação. Diante disso, neste

⁸⁵ Trecho completo: "Como os Evangelhos são os resultados e registros do que se tornou comunicação significativa de Jesus com seus seguidores, eles são também fontes para uma compreensão relacional-contextual da missão de Jesus" (HORSLEY, 2004, p. 71).

capítulo, dedico a investigar as representações do âmbito da casa presentes nas narrativas dos Evangelhos Sinóticos, abordando os aspectos da materialidade arquitetônica e as dinâmicas sociais que incidiam sobre o movimento do Cristianismo Originário. Para isso, em um primeiro momento, apresento as situações de comunicação dessas narrativas sinóticas, fornecendo os pressupostos históricos e sociais necessários para a abordagem das variações representativas entre os sinóticos. Em um segundo momento, investigo os indícios presentes nos relatos de Mateus, Marcos e Lucas acerca do espaço doméstico, relacionando as dimensões terminológicas de *οἶκος* e *οἰκία*, as representações da materialidade arquitetônica e as dinâmicas sociais da casa cristã originária.

5.1 AS SITUAÇÕES DE COMUNICAÇÃO DOS EVANGELHOS SINÓTICOS⁸⁶

Defendo que as produções literárias desenvolvidas no âmbito do Cristianismo Originário devem ser consideradas como partes e produtos de experiências plurais. Nesse sentido, a literatura cristã originária se estruturou a partir de situações comunitárias (*Sitz im Leben*) em que estava inserida. Segundo Eduardo Arens, a escrita dos textos do Novo Testamento partiu de um presente e, da mesma forma, dialogou com esse presente ao oferecer orientações para a vivência religiosa dentro de determinadas circunstâncias, como por exemplo, as orientações das cartas de Paulo de Tarso (ARENS, 2008, p. 21). O gênero literário do evangelho também se enquadra nessa leitura: cada narrativa foi construída a partir de uma coletividade, ou melhor, cada evangelho buscou corresponder às necessidades da sua comunidade.

A partir dessa proposição inicial, defendo que os textos dos Evangelhos buscavam reagir às situações existentes em suas comunidades. Um dos principais referenciais teóricos que auxilia nessa compreensão dos Evangelhos como textos que refletiam de forma própria sua comunidade diz respeito à Análise da Redação (*Redaction Criticism*). As abordagens dessa corrente exegética defendem que cada evangelho possui características bem próprias, cuja redação refletiu interesses, vocabulário e estilo específicos. Assim, as pesquisas redacionais buscam identificar os interesses e características de cada evangelho (WEGNER, 1998, p. 122).

⁸⁶ Este tópico retoma e aprofunda discussões historiográficas e literárias apresentadas originalmente em minha dissertação de mestrado intitulada *Práticas de oralidade nos Cristianismos Originários: uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais*, defendida em 2020 na Universidade Federal de Juiz de Fora. Tais discussões foram devidamente atualizadas e redirecionadas para o escopo desta pesquisa.

Nessa abordagem, os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas destacam-se por apresentar materiais paralelos, o que permite aprofundar a discussão acerca das estratégias literárias desses evangelhos. Principalmente devido à essa situação, a exegese neotestamentária denomina as narrativas de Mateus, Marcos e Lucas como "evangelhos sinóticos". A palavra "sinótico" deriva do adjetivo grego *συνοπτικός* (*synoptikos*), formado pela junção da preposição *σύν* (*syn* - 'com', 'junto') e do substantivo *ὄψις* (*opsis* - 'visão', 'vista'), significando 'ver conjuntamente' ou 'ter uma visão de conjunto'. Baseando-se em Marcelo Carneiro, o termo Evangelho Sinótico - amplamente propagado a partir de J. Griesbach (1745-1812) - parte da compreensão de que os textos desses evangelhos apresentam materiais paralelos e uma estrutura semelhante (CARNEIRO, 2016, p. 27).

Como o objetivo principal desta tese é investigar a relação entre as representações sinóticas do espaço doméstico e a noção de cultura popular do Mediterrâneo Antigo, considero que, antes de me debruçar sobre os indícios textuais do espaço doméstico, torna-se preciso apresentar uma breve discussão sobre as situações de comunicação dos Evangelhos Sinóticos (Marcos, Mateus e Lucas). O intuito desse debate é destacar as características centrais do ambiente em que esses textos surgiram e também os possíveis posicionamentos teológicos. Considero que tal abordagem é fundamental para a compreensão adequada das representações do âmbito da casa nos Evangelhos Sinóticos, permitindo atentar para as variações terminológicas entre as narrativas.

Essa proximidade dos textos sinóticos gerou uma série de hipóteses sobre suas relações literárias ao longo dos séculos.⁸⁷ Uma das hipóteses mais aceita pela exegese neotestamentária diz respeito à *prioridade marcana*: o texto de Marcos é amplamente considerado anterior ao Evangelho de Mateus e Lucas, tendo servido como uma das fontes para a escrita destes dois evangelhos (KOESTER, 2005). A partir de uma comparação entre os textos sinóticos, constataram-se alguns dados que apontam para essa *hipótese marcana*: o relato de Marcos aparece quase totalmente em Mateus e Lucas; estes dois evangelhos coincidem na ordem de seus relatos quando seguem o enredo de Marcos; bem como há uma simplicidade e rusticidade da narrativa marcana (KOESTER, 2005, p. 49-50).

⁸⁷ Outra hipótese amplamente difundida na exegese neotestamentária complementa a prioridade marcana através da Teoria das Duas Fontes. Trata-se da proposição de que Mateus e Lucas teriam utilizado uma segunda fonte comum, denominada *Fonte dos Ditos Sinóticos*, ou simplesmente, *Fonte Q* (cuja sigla vem da palavra alemã *Quelle*, que significa "fonte"). De acordo com Burton Mack, essa hipótese compreende uma coleção de sentenças de Jesus que serviu de base literária para a redação dos relatos mateano e lucano. No entanto, a Fonte dos Ditos, enquanto livro físico, não foi encontrada. A partir de uma comparação entre os evangelhos sinóticos, os especialistas propuseram a Fonte Q em forma de materiais comuns e dispersos pelo Evangelho de Mateus e Evangelho de Lucas. A partir do final do século XIX, a Fonte Q foi reconhecida como documento independente por alguns estudiosos (MACK, 1994).

A data de composição do Evangelho de Marcos não pode ser estabelecida com precisão, mas a menção da destruição do Templo (Mc 13, 1-2) permite situá-lo cronologicamente no contexto desse evento histórico, pois tal evento ocorreu durante a I Guerra Romano Judaica⁸⁸ por volta de 70 d.C. Para o pesquisador Philip Vielhauer, o Evangelho de Marcos foi escrito após o ano de 70 d.C., trazendo como argumento outra passagem marcana que discorre sobre o rompimento do véu do santuário do Templo (Mc 15, 38). Para Vielhauer, essa crítica ao Templo dificilmente seria possível se ele ainda estivesse intacto (VIELHAUER, 1991, p. 351).

Já para o estudioso Jens Schröter, o relato marcano foi escrito antes da destruição do Templo e no auge da I Guerra Romano Judaica, sendo assim, por volta de 68/69 d.C. Schröter observou que não há nenhuma menção de apreensões militares concretas de Jerusalém no relato marcano, como acontece, por exemplo, no Evangelho de Lucas (Lc 21, 20-24) - o que há em Marcos pode ser interpretado como um sentimento de medo decorrente da guerra. A partir dessas discussões, observo que há um mínimo de consenso entre os estudiosos com relação ao período de escrita do Evangelho de Marcos, pois boa parte das análises leva em consideração a importância dos eventos da I Guerra Romano Judaica (SCHRÖTER, 2010, p. 277).

O lugar de composição do Evangelho de Marcos é ainda mais difícil de precisar. A tradição apontada por Papias de Hierópolis conferiu a Roma a localização do relato, pois, segundo essa tradição, Marcos foi autor do Evangelho e discípulo de Pedro (o qual já se encontrava em Roma). No entanto, assim como acontece com os demais evangelhos, ressalto que não é possível identificar com precisão que Marcos foi o autor do relato. Com isso, apesar da presença de expressões latinas no Evangelho de Marcos⁸⁹, a posição que aponta para Roma é questionada por boa parte dos pesquisadores (CARNEIRO, 2016, p. 256). Para Koester, a narrativa marcana foi escrita em alguma metrópole oriental (como a Síria, provavelmente), pois, como o relato foi fundado na autoridade de Pedro, sabe-se que tal autoridade

⁸⁸ De acordo com Marcelo Carneiro, a I Guerra Romano-Judaica foi uma das principais revoltas que ocorreram na região da Palestina Antiga. A corrupção e os desmandos administrativos do procurador romano Gêssio Floro foram determinantes para a revolta dos judeus. Iniciada em 66 d.C., o conflito foi impulsionado por grupos insurgentes de diversos estamentos sociais que tomaram Jerusalém e estabeleceram um governo provisório, estendendo o controle às principais cidades da Galileia. Houve uma reação por parte de Roma: o imperador Nero convocou Vespasiano para sufocar a rebelião. A província da Galileia caiu em 68 d.C.; contudo, as operações militares sofreram uma breve desaceleração devido à crise sucessória em Roma, culminando no cerco e destruição de Jerusalém e do Segundo Templo em 70 d.C. Uma importante fonte primária para o estudo desse evento é a obra intitulada *A Guerra dos Judeus*, do historiador judaico-romano Flávio Josefo (CARNEIRO, 2016, p. 64-65).

⁸⁹ No Evangelho de Marcos, observa-se a presença de termos latinos, tais como "legião" (Mc 5, 9), "denário" (Mc 12, 15) e "pretório" (Mc 15, 16).

predominava mais na Síria do que em Roma nesse período inicial. Com relação aos latinismos, tais expressões poderiam ser utilizadas onde houvesse uma administração romana provincial instalada (KOESTER, 2005, p. 182).

O pesquisador Jens Schröter também defende a Síria como provável local da composição marcana. Ao apresentar os argumentos dessa posição, o pesquisador também discute a audiência do Evangelho de Marcos: tratava-se de gentios convertidos ao movimento cristão originário, que tinham conhecimento da importância dos costumes judaicos, mas não sabiam ao certo as determinações da lei (SCHRÖTER, 2010, p. 279). Por exemplo, destaco que a narrativa marcana viu a necessidade de oferecer explicações sobre o costume judaico de lavar as mãos: "Vendo que alguns dos seus discípulos comiam os pães com mãos impuras, isto é, sem lavá-las – os fariseus, com efeito, e todos os judeus, conforme a tradição dos antigos, não comem sem antes lavar o braço até o cotovelo [...]" (Mc 7, 2-3).

Com relação ao Evangelho de Mateus, observo que a tradição cristã ao longo dos séculos conferiu a essa narrativa uma relevância dentre os sinóticos, confirmada a partir da posição em que foi colocada no cânone neotestamentário. O pesquisador do Novo Testamento João Leonel destaca algumas razões para essa importância do Evangelho de Mateus já estar presente desde o período da antiguidade: por conter o nome de um dos apóstolos (Mateus), o texto foi dotado de uma autoridade e entendido como fruto de uma testemunha ocular dos eventos relacionados à figura de Jesus; outra justificativa está na estrutura didática do texto mateano, a qual deve ter desempenhado um enorme papel no ensino de novos adeptos do movimento cristão (LEONEL, 2014, p. 25).

As pesquisas recentes vêm levantando novos entendimentos para o Evangelho de Mateus, principalmente com relação a sua situação de comunicação (DULING 2010, LEONEL, 2014; KOESTER, 2005). Sobre a datação cronológica do texto, Dennis Duling destaca a presença de uma citação do texto mateano no escrito de Inácio, bispo de Antioquia - datado de 110 d.C. Nesse sentido, torna-se possível estabelecer uma data limite para a composição da narrativa, defendendo que o Evangelho de Mateus foi anterior ao século II d.C. Já com relação a data inicial deste recorte cronológico, um dado que ajuda nessa determinação está nas referências encontradas no próprio texto do Evangelho de Mateus, a saber, as alusões à I Guerra Romano-Judaica (p. ex. Mt 22, 7; 24, 15-16). Nesse sentido, pode-se estabelecer o recorte cronológico do Evangelho de Mateus entre 70-90 d.C. (DULING, 2010, p. 298).

Considero que a determinação da procedência geográfica da narrativa mateana também é complexa para se depreender. O pesquisador Marcelo Carneiro apresentou uma

sistematização do debate acadêmico sobre a situação de comunicação do Evangelho de Mateus. Segundo Carneiro, as pesquisas recentes apontam como provável local de composição mateana uma comunidade que tenha significativa população judaica, como era o caso de Antioquia - capital da província romana na Síria - ou até mesmo a Palestina (CARNEIRO, 2016, p. 257-259). Esses possíveis locais são plausíveis devido a alguns aspectos literários presentes no Evangelho de Mateus, tais como a existência de palavras aramaicas na narrativa sem a necessidade de traduções e a aceitação de certos costumes judaicos expressos no texto.

Para Duling, a região da Síria – especificamente Antioquia – pode ser indicada como o provável local de origem do Evangelho de Mateus, principalmente porque esse ambiente apresentava uma mistura étnico-religiosa, sendo uma cidade largamente helenística, que continha uma grande população judaica e apresentava forte atividade missionária (DULING, 2010, p. 299). Essas poucas informações referentes à datação cronológica e procedência geográfica ajudam a determinar a situação de comunicação do Evangelho de Mateus: escrito na segunda metade do século I d.C. e parte de uma comunidade marcada por uma mistura étnico-religiosa, a qual continha grande população judaica.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a audiência do Evangelho de Mateus constituía uma comunidade judaica situada em um ambiente de diversidade cultural-religiosa. No próprio texto mateano, há vários elementos textuais que buscam justificar o movimento de Jesus a partir das Escrituras judaicas. (KOESTER, 2005, p. 191). Ao mesmo tempo, alguns trabalhos - como o da pesquisadora do Novo Testamento Elisa Rodrigues (2005) - têm enfatizado também as relações do Evangelho de Mateus com o mundo gentílico, destacando a característica mista da comunidade mateana. De acordo com Rodrigues,

Nesta perspectiva, Mateus recorre às imagens judaicas e à força retórica conhecida tanto por judeus quanto por gregos. Sua construção literária deve ser considerada à luz do mundo gentílico, pois é destinada à audiência mista, composta de judeus e indivíduos de outras nacionalidades sob a égide de Roma. O material mateano recorre à própria tradição judaica como argumento para salientar a tarefa judaica de expansão da religião e de organização social, mas não despreza a força cultural da retórica grega e de certas imagens que se repetem no mundo gentílico (RODRIGUES, 2005, p. 56).

Por fim, concluindo a tríade sinótica, a abordagem que apresento converge para o Evangelho de Lucas. Há uma tendência dentro dos estudos do Novo Testamento em analisar o texto de Lucas e de Atos dos Apóstolos de forma conjunta, o que reflete certa posição

contemporânea da existência de vínculos literários entre essas duas narrativas.⁹⁰ O pesquisador Richard Thompson, embora defenda que não há evidências suficientes para comprovar que Lucas e Atos compunham uma única obra, destaca alguns elementos que apontam para as relações entre as duas obras: a presença de um prólogo tanto no Evangelho de Lucas quanto em Atos dos Apóstolos, nos quais ambos identificam certo Teófilo como destinatário; a menção no prólogo de Atos acerca da existência de um "primeiro relato", indicando a intenção de apresentar uma sequência narrativa; por fim, pode-se destacar também a característica de um estilo literário muito semelhante presente nas duas obras (THOMPSON, 2010, p. 319).

Uma dessas características observadas a partir das duas obras diz respeito à considerável habilidade literária, de modo que algumas pesquisas estabelecem relação da obra lucana com a historiografia helenística (SELVATICI, 2009, p. 156; KOESTER, 2005, p. 330). Observo que tal característica é evidenciada através do prólogo do Evangelho de Lucas: "a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado [...]" (Lc 1, 3). Essa concepção de vínculo literário entre Lucas e Atos traz consequências para a análise das duas obras, principalmente com relação à abordagem sobre a situação de comunicação do Evangelho de Lucas.

O recorte cronológico pode ser inferido a partir de algumas informações presentes na narrativa, as quais ajudam a estabelecer uma data aproximada da escrita do Evangelho de Lucas. Para Philipp Francis Esler (1987, p. 27), as menções do relato lucano acerca da destruição do Templo possuem referências de apreensões militares de Jerusalém, apresentando um quadro um pouco mais completo quando comparado com outros evangelhos (ESLER, 1987, p. 27). Principalmente o seguinte trecho que especifica a estratégia militar usada para apoderar-se de Jerusalém, a saber, a estratégia da circunvalação: "Pois dias virão sobre ti [Jerusalém], e os teus inimigos te cercarão com trincheiras, te rodearão e te apertarão por todos os lados" (Lc 19, 43). Nesse sentido, para Esler, a data mais provável para a escrita do Evangelho de Lucas seria posterior a 70 d.C. (ESLER, 1987, p. 27-30).

Philip Francis Esler também apresenta uma referência limite para o recorte cronológico do Evangelho de Lucas. Esse marco cronológico final pode ser deduzido a partir da concepção dos vínculos literários entre Lucas e Atos. Segundo Esler, o livro Atos dos Apóstolos – cujo objetivo era narrar os eventos relacionados às ações do movimento cristão

⁹⁰ Essas abordagens podem ser exemplificadas através do uso da categoria *Lucas-Atos*: como no trabalho de Philip Esler (1987), intitulado *Community and gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology*; assim como no artigo *Luke-Acts: the gospel of Luke and the Acts of the Apostles*, de autoria de Richard Thompson (2010).

originário - apresenta uma falta de familiaridade com as cartas de Paulo de Tarso. Tal observação leva a concluir que as duas obras não tinham conhecimento da circulação dessas cartas atribuídas a Paulo, as quais foram recolhidas por volta do ano 90 d.C. Nesse sentido, pode-se deduzir que o Evangelho de Lucas foi escrito na segunda metade do século I, possivelmente entre as décadas de 70 e 90 d.C. (ESLER, 1987, p. 28).

Com relação ao local de composição da obra lucana, Marcelo Carneiro destaca que as pesquisas recentes têm apontado as seguintes regiões: Macedônia ou Acaia, devido à vinculação da tradição lucana com Paulo de Tarso, boa fluência no grego e familiaridade com essa região ao descrever o desenvolvimento das comunidades cristãs originárias; outra possibilidade seria Antioquia, devido ao diálogo entre a cultura helenística e a cultura judaica; há ainda abordagens que apontam para outras possibilidades, tais como a Ásia Menor. (CARNEIRO, 2016, p. 259). Dentre essas posições, noto que há certo consenso de que a obra lucana surgiu fora da Palestina e em um contexto com significativo teor cultural complexo, visando atender um público misto.

Algumas informações presentes na narrativa lucana permitem também distinguir a audiência do Evangelho de Lucas. De acordo com Richard Thompson, o texto de Lucas foi direcionado para os judeus e para os gentios, pois a mensagem lucana incluía os gentios na história da salvação do povo de Israel (THOMPSON, 2010, p. 327). Considero importante levar em consideração que havia divergências entre as primeiras gerações acerca das conversões dos gentios.⁹¹ Assim, o modo como o relato lucano inclui os gentios nas narrativas permite apontar uma característica universalista ao Evangelho de Lucas. Essa dinâmica que apresenta os gentios dentro da compreensão de salvação do povo de Israel transparece, por exemplo, na narrativa do centurião romano (Lc 7, 4-9). Tal compreensão universalista da mensagem de salvação é apontada também por Philip Esler (1987, p. 33-34).

Em suma, defendo que há uma pluralidade de situações de comunicação entre os evangelhos sinóticos: desde a urgência e rusticidade presente na narrativa de Marcos, passando pela noção de estruturação institucional em Mateus, culminando na sofisticação helenista e urbana de Lucas. Conforme discutido, os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas refletiram em suas composições interesses, vocabulários e demandas que eram próprios de cada comunidade em que estava inserido. Considero que entender tais cenários é fundamental

⁹¹ Havia concepções distintas com relação aos destinatários da atividade missionária: enquanto um grupo considerava-se pregador dos gentios (Paulo, Barnabé), outro grupo voltava-se para a pregação dos judeus (Pedro, Tiago). Essas diferentes concepções acabaram assumindo também orientações práticas divergentes com relação à aplicação da lei judaica, pois o grupo liderado por Paulo defendia a isenção de preceitos rituais como a circuncisão e as leis dietéticas; já a liderança de Jerusalém exigia a manutenção de costumes da identidade judaica (cf. Gl 2, 1-15).

para a compreensão das variações terminológicas relativas às representações do espaço doméstico. No próximo tópico, abordo o modo como as estruturas físicas e as dinâmicas sociais da casa cristã originária foram representadas nas narrativas sinóticas, tomando como referência o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg.

5.2 OS INDÍCIOS DO ESPAÇO DOMÉSTICO NOS EVANGELHOS SINÓTICOS: ENTRE A SUBALTERNIDADE ARQUITETÔNICA E A SUBVERSÃO DOMÉSTICA

Os Evangelhos Sinóticos apresentam diversas representações do espaço doméstico (*oikos/oikia*) em suas narrativas, configurando a casa não apenas como um cenário geográfico, mas também como uma categoria estruturante da experiência do Cristianismo Originário (LEONEL, 2019, p. 206). Contudo, essas representações não são uniformes: apresentam distinções significativas entre os sinóticos, que revelam perspectivas do contexto comunitário subjacente a cada evangelho. A partir dessa perspectiva, defendo que a casa é narrada como um espaço multifacetado, com dimensões físicas, sociais e simbólicas que serviram sobretudo de *locus* para as dinâmicas culturais desse movimento religioso.

Além dessas significativas distinções, tais representações são fragmentárias dentro dos Evangelhos Sinóticos, aparecendo de forma assistemática nas narrativas. Embora dispersas, considero que elas permitem estabelecer a complexa dinâmica entre o texto e a realidade material do Mediterrâneo Antigo. Tal situação exige um esforço ainda maior de reconstrução para relacionar esses vestígios literários. É nesse contexto que destaco o paradigma indiciário de Ginzburg como uma importante chave de leitura, dada a sua adequação ao trato de fontes fragmentárias. A abordagem ginzburguiana centra-se na atenção minuciosa aos indícios, sinais e resíduos presentes nas narrativas, exigindo uma análise exaustiva desses elementos (GINZBURG, 1991).⁹²

Nesse sentido, estabeleço que o percurso para a abordagem das representações do espaço doméstico nos Evangelhos Sinóticos pauta-se na identificação de elementos relacionados ao âmbito da casa presentes nessas narrativas, bem como na relação entre esses elementos e as situações sociais e culturais do Mediterrâneo Antigo. Trata-se de um percurso voltado aos indícios textuais que, embora aparentemente marginais e imperceptíveis, apontam para estruturas do espaço doméstico. Diante desse intuito, elaboro, primeiramente, um

⁹² A fundamentação teórica acerca do método de Ginzburg foi detalhada no capítulo 2, especificamente no tópico intitulado “Carlo Ginzburg e a categoria analítica de *cultura popular*”.

inventário⁹³ de ocorrências da palavra casa (*oἶκος/oἰκία*) nos Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas. O objetivo é identificar como o termo aparece nessas narrativas e comparar esses diferentes empregos dos sinóticos.

Em seguida, pretendo identificar a presença de elementos textuais vinculados ao espaço doméstico. Primeiro, mapeio termos sobre a materialidade do âmbito da casa, abrangendo estruturas arquitetônicas (como portas, telhados e pátios), mobiliários e utensílios do contexto doméstico (p. ex. lâmpadas, leitos, mesas, vasilhas), e a divisão interna dos cômodos. Segundo, busco por incidências relativas às dinâmicas sociais do espaço doméstico, que incluem a gestualidade, serviços e relações estabelecidas por grupos marginalizados no interior da moradia (seja por pessoas marginalizadas pela hierarquia doméstica, seja por grupos externos marginalizados com ações no interior da casa). Por fim, atento para ocorrências de expressões que indicam tensões no espaço doméstico, notadamente questões familiares, práticas de hospitalidade e questões de pureza.

5.2.1 Dimensões terminológicas presentes nos sinóticos: nuances entre *oἶκος* e *oἰκία*

Na análise das ocorrências da palavra *casa* nos evangelhos sinóticos, destaco que é preciso considerar as nuances entre os termos gregos *oἶκος* e *oἰκία*. Conforme discutido no capítulo anterior,⁹⁴ esses vocábulos possuíam distinções no grego clássico: o termo *oἶκος* referia-se à unidade socioeconômica do âmbito doméstico e o termo *oἰκία* consistia no local da moradia física. No entanto, ao longo do tempo, essas distinções não foram mantidas e passaram a ser empregadas como sinônimos; com efeito, os dois termos foram aplicados nos textos do Novo Testamento de forma indistinta e com ambos os sentidos (BROWN, 1976, p. 247). Essa nuance terminológica, presente no original grego⁹⁵, acaba por não ser plenamente assinalada por diversas traduções das línguas modernas, o que justifica o retorno ao léxico bíblico para esta análise.

⁹³ Os dados do levantamento de termos e elementos relativos ao espaço doméstico presentes nesse inventário foram sistematizados em Quadros Sinóticos, disponíveis para consulta no **Apêndice A** desta tese. Como esses dados fundamentam as análises deste quarto capítulo, as referências a essas informações serão indicadas por remissões diretas ao respectivo apêndice. Nele, constam os seguintes quadros: Quadro Sinótico A.1 – Léxico: ocorrências do termo casa - *oἶκος* e *oἰκία*; Quadro Sinótico A.2 - Materialidade do espaço doméstico; Quadro Sinótico A.3 - Dinâmica social do espaço doméstico; Quadro Sinótico A.4 - Grupos sociais marginalizados no espaço doméstico; Quadro Sinótico A.5 - Tensões no espaço doméstico.

⁹⁴ A abordagem dos termos *oἶκος* e *oἰκία* - seus significados, distinção semântica e empregos nos textos neotestamentários - foi feita de forma detalhada no capítulo 4, especificamente o tópico "O conceito de *oἶκος* na antiguidade: considerações acerca de suas dimensões terminológicas e sociais".

⁹⁵ Utiliza-se para essa abordagem a versão de Nestle-Aland (2014).

A partir dessa premissa, apresento um levantamento quantitativo das ocorrências dos termos *οἶκος* e *οἰκία* nos evangelhos sinóticos (disponibilizado de forma mais completa no Quadro Sinótico A.1, presente no Apêndice A). Nesse levantamento, priorizo as incidências estritas dos termos no original grego. No Evangelho de Marcos, constam 12 ocorrências da palavra *οἶκος* e 18 da palavra *οἰκία*, totalizando 30 menções na narrativa marcana.⁹⁶ Já no Evangelho de Mateus, há 10 incidências de *οἶκος* e 23 de *οἰκία*, perfazendo um total de 33 registros.⁹⁷ Por fim, no Evangelho de Lucas, identifico 22 ocorrências de *οἶκος* e 20 de *οἰκία*, atingindo 42 menções.⁹⁸

Somadas todas as ocorrências de *οἶκος* e *οἰκία*, há um total de 105 referências ao espaço doméstico presentes nos Evangelhos Sinóticos. Além dessas menções, há a presença de palavras relacionadas diretamente ao contexto doméstico, como *οἰκονομίας* (administrador da casa), *οἰκοδεσπότης* (dono da casa) e *οἰκετείας* (escravo doméstico)⁹⁹. Considero que esses dados quantitativos, ainda que isoladamente não sejam conclusivos, atestam a importância do cenário da casa nas narrativas dos sinóticos. Dentre essas referências, constam menções de atividades realizadas no interior do espaço doméstico – práticas de instrução, ações taumáturgicas, hábitos de comensalidade e hospitalidade, gestos de devoção. Há também outras ocorrências onde a casa não constitui um cenário narrativo direto, tais como: registros com sentido ilustrativo, aplicações em metáforas institucionais, presença em anúncios proféticos, citações com intuito comparativo, aplicações parabólicas, e orientações acerca de comportamento doméstico.

Sobre as distinções entre os termos *οἶκος* e *οἰκία*, observo que há uma preferência nessas narrativas sinóticas em usar *οἰκία* para se referir ao lugar de habitação e *οἶκος* ao grupo familiar. Nesse sentido, o termo *οἰκία* aparece com frequência para mencionar moradia, estrutura física, encontros e recepções, bem como quando a narrativa foca no deslocamento e

⁹⁶ Optou-se por listar os versículos dos evangelhos para facilitar a identificação da distinção entre os termos gregos (*οἶκος* e *οἰκία*), cuja sistematização pode ser consultada no Quadro Sinótico A.1 (Apêndice A) desta tese. **Marcos:** *οἶκος* (Mc 2, 1; 2, 11; 2, 26; 3, 20; 5, 19; 5, 38; 7, 17; 7, 30; 8, 3; 9, 28; 11, 17 (2x)) e *οἰκία* (Mc 1, 29; 2, 15; 3, 25 (2x); 3, 27 (2x); 6, 4; 6, 10; 7, 24; 9, 33; 10, 10; 10, 29; 10, 30; 12, 40; 13, 15; 13, 34; 13, 35; 14, 3).

⁹⁷ **Mateus:** *οἶκος* (Mt 9, 6; 9, 7; 12, 4; 12, 44; 10, 6; 11, 8; 15, 24; 21, 13 (2x); 23, 38) e *οἰκία* (Mt 2, 11; 5, 15; 7, 24; 7, 25; 7, 26; 7, 27; 8, 6; 8, 14; 9, 10; 12, 25; 12, 29; 9, 23; 9, 28; 10, 12; 10, 14; 13, 1; 13, 36; 13, 57; 17, 25; 19, 29; 24, 17; 24, 43; 26, 6).

⁹⁸ **Lucas:** *οἶκος* (Lc 1, 23; 1, 56; 5, 24; 5, 25; 6, 4; 7, 10; 7, 36; 8, 39; 8, 41; 9, 61; 10, 5; 11, 17; 11, 24; 12, 39; 13, 35; 14, 1; 16, 4; 16, 27; 19, 5; 19, 9; 19, 46 (2x)) e *οἰκία* (Lc 4, 38; 5, 29; 6, 48 (2x); 6, 49; 7, 6; 7, 44; 8, 27; 8, 51; 9, 4; 10, 5; 10, 38*; 15, 8; 15, 25; 17, 31; 18, 29; 20, 47; 22, 10; 22, 11; 22, 54). O asterisco indica a presença de variantes textuais, já que alguns manuscritos não mencionam explicitamente a palavra *casa* (*οἰκίαν*).

⁹⁹ As ocorrências desses termos nos Evangelhos Sinóticos são: *οἰκονομίας* (Lc 16, 4 – ID 1.47), *οἰκοδεσπότης* (Mt 24, 43 // Lc 12, 39 – ID 1.51; Mc 14, 14 // Lc 22, 10-12 – ID 1.54; Lc 14, 16-24 – ID 3.15) e *οἰκετείας* (Mt 24, 45-46 – ID 3.20). Com relação ao termo *οἰκοδεσπότης*, a narrativa lucana chega a utilizar o termo juntamente com *οἰκίας* (*οἰκοδεσπότη τῆς οἰκίας*) – uma redundância na narrativa que busca enfatizar o chefe da unidade doméstica.

entrada no ambiente. Em Mt 2, 11 (ID 1.04)¹⁰⁰ e Lc 4, 38 // Mc 1,29 // Mt 8, 14 (ID 1.10), o termo *oikía* é utilizado para descrever o ato de entrar no edifício: “E logo ao sair da sinagoga, foi à casa (*oikíαν*) de Simão e André” (Mc 1, 29). Já em Mt 7, 24-28 // Lc 6, 47-49 (ID 1.06), o uso de *oikía* diz respeito à estrutura física (alicerce) de uma casa. Como último exemplo, em Mc 2, 15 // Mt 9, 10 (ID 1.13), o uso da palavra *oikía* tem o sentido de local físico de encontro. Com isso, noto que esse vocábulo tende a assumir nas narrativas sinóticas uma dimensão predominantemente concreta.

Com relação ao termo *oĩkos*, suas ocorrências aparecem predominantemente com a dimensão social, podendo designar unidade socioeconômica, grupo familiar e pertença institucional. O trecho de Lc 9, 61 (ID 1.39), que diz “[...] permite-me primeiro despedir-me dos que estão em minha casa (*oĩκόν*)”, possui uma carga semântica voltada à dimensão de grupo social. Em outro trecho tem-se uma compreensão socioeconômica do vocábulo: “[...] uma vez afastado da administração (*oĩkovomíας*) tenha quem me receba na sua própria casa (*oĩkovς*)” - Lc 16, 4 (ID 1.47). Há também a preferência do uso de *oĩkos* para metáforas institucionais, podendo designar pertencimento: Casa de Deus (ID 1.14), Casa de Israel (ID 1.24; 1.32), Minha casa e Casa de oração (ID 1.44).

Embora haja essas tendências de uso, identifico que a fronteira semântica entre os termos *oĩkos* e *oikía* nos textos sinóticos é porosa, pois há diversos trechos que indicam também o uso indistinto desses dois termos. Por exemplo, Mc 3, 25 (// Mt 12, 25 - ID 1.16) traz o termo *oikía* com o sentido de grupo social: “e se uma casa (*oikía*) se dividir contra si mesma, tal casa (*oikía*) não poderá se manter”. Outro exemplo dessa intercambialidade está em Mt 12, 44 (// Lc 11, 24 - ID 1.18): “Voltarei para a minha casa (*oĩκόν*), de onde saí”. Chegando lá encontra-a desocupada, varrida e arrumada”. Em suma, todos esses indícios textuais acerca das ocorrências de *oĩkos* e *oikía* revelam a complexidade de um espaço que era abrigo material, unidade socioeconômica e âmbito da identidade comunitária do movimento cristão originário.

Em uma breve comparação, a partir dos dados quantitativos gerais levantados acerca dessas ocorrências, aponto que o âmbito da casa é mais frequente no Evangelho de Lucas (42 vezes) do que em Mateus e Marcos (respectivamente, 33 e 30 vezes). A predominância numérica de Lucas sugere que o âmbito doméstico atua como eixo central na experiência religiosa cristã originária. Para complementar esses dados, trata-se do único evangelho sinótico que traz, de forma direta, uma associação entre o espaço da casa e o conceito

¹⁰⁰ O código “ID” refere-se à identificação numérica das ocorrências sistematizadas nos quadros sinóticos disponíveis no **Apêndice A** desta tese.

teológico de salvação (ID 1.43). Ao ampliar o uso simbólico da casa (*oikos*)¹⁰¹, o Evangelho de Lucas destaca o espaço doméstico como um dos principais instrumentos de expansão do movimento. Primeiro, porque trata-se do sinótico que mais descreve a figura de Jesus sentada à mesa em casas de diferentes estratos sociais. Segundo, porque a hospitalidade representada pela narrativa lucana acaba por romper as barreiras do sistema de pureza da tradição judaica (ESLER, 1987).

Embora o Evangelho de Lucas possua o maior número de ocorrências dos termos relativos ao espaço doméstico, considero que o Evangelho de Marcos se destaca como o sinótico que mais utiliza o âmbito da casa como cenário narrativo imediato. A predominância numérica de Lucas está diluída entre cenário narrativo, parábolas e metáforas; já em Marcos, a maior parte das incidências situa as ações no interior da casa (cf. Mc 1, 29; 2, 1; 2, 15; 5, 38). Paralelamente a esse dado, noto que o Evangelho de Marcos traz frequentemente o âmbito da casa como cenário para explicar de modo particular o que a figura de Jesus disse às multidões. Nesse contexto, o que se conhece na teologia como *segredo messiânico*¹⁰² é quase sempre revelado no interior da casa. Segundo o exegeta bíblico Sebastião Armando Gameleira Soares, para a narrativa marcana, a casa significa relação de intimidade, pois "'tudo se explica em particular', enquanto aos 'de fora' tudo permanece em 'enigma'" (SOARES, 1999, p. 24).

Com relação ao Evangelho de Mateus, observo que há certo empenho dessa narrativa em situar geograficamente a residência da figura de Jesus em Cafarnaum - somente o relato mateano traz essa informação (Mt 4, 13: "...foi morar em Cafarnaum"). Segundo João Leonel, esse dado contribuiu para uma perspectiva que categoriza a casa como um cenário meramente geográfico, quando, na verdade, trata-se de um espaço fundamental para a construção de sentidos dessa narrativa (LEONEL, 2019, p. 189). Destaco que a maioria das narrativas mateanas que ocorrem no interior da casa busca de alguma forma legitimar essas atividades dentro da tradição judaica (cf. Mt 2, 11 - ID 1.04; 8, 6 - ID 1.07; 8, 14 - ID 1.10; 9, 10 - ID 1.13). Outro ponto importante da narrativa está na preocupação de Mateus com a identidade institucional: os dados mostram que esse evangelho sinótico é o único a utilizar o termo *oikos*

¹⁰¹ Baseando-se nos dados quantitativos, o Evangelho de Lucas utiliza o termo *oikos* 22 vezes - ou seja, uma frequência significativamente superior a Mateus (10) e Marcos (12). A recorrência de um termo - que tende a designar a unidade social do espaço doméstico - reforça o uso simbólico da noção da casa na narrativa lucana, constituindo um importante núcleo identitário para esse movimento religioso.

¹⁰² A expressão *segredo messiânico*, introduzida pelo alemão Wilhelm Wrede, diz respeito à interpretação de que o Evangelho de Marcos narra de forma reiterada a figura de Jesus buscando manter ocultas as características que revelam seu "messianismo", ordenando que essa divulgação pública ocorresse apenas após a ressurreição (Mc 9,9). Essa teoria se expressa nas ordens de silêncio ocorridas durante as ações taumatúrgicas da figura de Jesus. Trata-se de uma compreensão imposta ao texto marciano e que tem gerado interpretações controversas dentro dos estudos (VIELHAUER, 1991, p. 359-360).

como Casa de Israel (Mt 10, 6 - ID 1.24; Mt 15, 24 - ID 1.32), possivelmente dialogando com as raízes judaicas da sua comunidade.

Considero que as referências ao espaço doméstico presentes nos evangelhos sinóticos não se resumem apenas às ocorrências dos termos *οἶκος* e *οἰκία*. Encontram-se, nessas narrativas, indícios referentes à materialidade do espaço da casa e incidências relativas às dinâmicas sociais acerca desse espaço. No tópico a seguir, examino a materialidade do espaço doméstico: suas estruturas físicas e os utensílios domésticos. O objetivo reside em estabelecer o modelo arquitetônico predominantemente representado na tradição sinótica. Para isso, torna-se preciso comparar os indícios textuais com as discussões arqueológicas.

5.2.2 As representações sinóticas da materialidade do *οἶκος* cristão originário

Com relação aos elementos textuais sobre a materialidade da casa, constam dispersos pelos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas os seguintes termos: porta, teto, leito, lâmpadas, telhado, quarto, utensílios de cozinha (pratos, copos, taças, recipientes), latrina, mesa, sala. Todos esses indícios físicos da casa podem ser classificados em três tipos, a saber: componentes arquitetônicos, mobiliários/utensílios e divisão interna (Quadro 1 - Indícios textuais da Materialidade do Espaço Doméstico). O estudo desses tipos de materialidade e seus termos revela importantes implicações sociais e culturais acerca do espaço doméstico do Cristianismo Originário.

Quadro 1 - Indícios textuais da Materialidade do Espaço Doméstico

Categoria	Termo	Referência
Componente arquitetônico	Porta (<i>θύραν, θύρα</i>)	Mc 1, 33 (ID 2.02); Mc 2, 2 (ID 2.03); Lc 11, 7 (ID 2.12); Mt 6, 6 (ID 2.14)
	Teto (<i>στέγην</i>)	Mc 2, 4 (ID 2.04)
	Terraço (<i>δῶμα, δώματος</i>)	Lc 5, 19 (ID 2.04); Mc 13, 15; Mt 24, 17; Lc 17, 31 (ID 2.21)
	Telhas (<i>κεράμων</i>)	Lc 5, 19 (ID 2.04)
	Telhados (<i>δομάτων</i>)	Mt 10, 27; Lc 12, 3 (ID 2.13)
	Latrina (<i>ἀφεδρῶνα</i>)	Mc 7, 19; Mt 15, 17 (ID 2.17)
Mobiliários/ Utensílios	Leito (<i>κράβαττόν</i>)	Mc 2, 4 (ID 2.05); Mc 2, 9 (ID 2.06); Mc 2, 11 (ID 2.07); Mc 2, 12 (ID 2.08)
	Cama/maca (<i>κλίνη, κλινίδιον, κλίνην, κλινιδιόν, κοίτην</i>)	Mt 9, 2; Lc 5, 18-19 (ID 2.05); Mt 9, 6; Lc 5, 24 (ID 2.07); Lc 8, 16 (ID 2.11); Lc 11, 7 (ID 2.12); Mc 7, 30

		(ID 2.19)
	Frasco de alabastro (ἀλάβαστρον)	Mc 14, 3; Mt 26, 7; Lc 7, 37 (ID 2.09)
	Pertences (σκεύη)	Mc 3, 27; Mt 12, 29 (ID 2.10)
	Alqueire (μόδιον)	Mc 4, 21; Mt 5, 15; Lc 11, 33 (ID 2.11)
	Lâmpada (λύχνος, λύχνον)	Mc 4, 21; Mt 5, 15; Lc 8, 16; Lc 11, 33 (ID 2.11)
	Lampadário (λυχνίαν, λυχνίας)	Mc 4, 21; Mt 5, 15; Lc 8, 16; Lc 11, 33 (ID 2.11)
	Prato (πίνακι, πίνακος)	Mc 6, 25-28 (2v); Mt 14, 8-11 (2v) (ID 2.15); Lc 11, 39 (ID 2.16)
	Copos/taça (ποτηρίων, ποτηρίου, ποτήριον)	Mc 7, 4; Mt 23, 25; Lc 11, 39 (ID 2.16); Mc 9, 41; Mt 10, 42 (ID 2.20); Lc 22, 14-17 (ID 2.23); Mc 14, 23; Mt 26, 27; Lc 22, 20 (2v) (ID 2.24)
	Recipientes (ζεστόν)	Mc 7, 4 (ID 2.16)
	Utensílios (χαλκίων)	Mc 7, 4 (ID 2.16)
	Mesa (τραπέζης)	Mc 7, 28; Mt 15, 27 (ID 2.18); Lc 22, 21 (ID 2.25)
	Mobília (Mobiliada) (ἐστρωμένον)	Mc 14, 14-15; Lc 22, 10-12 (ID 2.22)
	Tigela (τρύβλιον, τρυβλίω)	Mc 14, 20; Mt 26, 23 (ID 2.25)
Divisão Interna	Sala (κατάλυμά, καταλύματι)	Lc 2, 7 (ID 2.01); Mc 14, 14-15; Lc 22, 10-12 (ID 2.22)
	Quarto, aposentos internos (ταμεῖον, ταμείους)	Mt 6, 6 (ID 2.14) Lc 12, 3 (ID 2.13)
	Andar superior (ἀνάγαιον)	Mc 14, 14-15; Lc 22, 10-12 (ID 2.22)

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)

A discussão que faço a seguir propõe apresentar as representações sinóticas da materialidade do espaço doméstico. Para isso, destaco alguns indícios textuais que contribuem para elucidar a dimensão física da casa do Cristianismo Originário, cujos elementos são tratados como vestígios fundamentais para a articulação com as dinâmicas cotidianas do Mediterrâneo Antigo. Assim, através de uma perspectiva comparativa entre os sinóticos, a abordagem que apresento debruça-se sobre a tipologia arquitetônica, a funcionalidade dos utensílios em interface com a dimensão espacial e as formas de organização do ambiente doméstico, atentando para as implicações sociais e culturais subjacentes nessas representações.

Na discussão sobre a tipologia arquitetônica, observo a presença de representações de diferentes modelos habitacionais. Um desses tipos diz respeito a *domus* ou palácios pertencentes à elite e aos estamentos sociais abastados, podendo ser encontrados em narrativas como: Mt 24, 45-51 // Lc 12, 42-46 (ID 3.20) - Parábola do escravo fiel; Mt 25, 14-

30 // Lc 19, 12-17 - Parábola dos Talentos; Mt 22, 1-14 // Lc 14, 16-24 (ID 3.15) - Parábola do banquete nupcial. Nessas narrativas, os espaços domésticos representados deveriam ser grandes o suficiente para abrigar as famílias do chefe da casa e seus servos. Outra referência importante acerca desse tipo de casa faz uma menção mais direta às casas desse porte: "mas os que vestem roupas finas vivem nas casas dos reis" (Mt 11, 8 - ID 1.29). Conforme apontado por Santiago Guijarro (2004, p. 74), muitas dessas narrativas são encontradas através de formas literárias como parábolas e comparações.¹⁰³

Os indícios textuais que trazem uma riqueza maior de detalhes dizem respeito às casas pertencentes a grupos sociais menos favorecidos. Tais narrativas revelam um conhecimento mais preciso acerca das características físicas dessas moradias: descrevem as fundações, registram a dinâmica dos telhados e terraços, especificam o tipo de piso, indicam a organização espacial e evidenciam um conhecimento do mobiliário doméstico. O pesquisador Santiago Guijarro destaca dois principais tipos de casas pertencentes a grupos sociais menos favorecidos economicamente: (i) casa simples, constituída por uma estrutura quadrangular integrada a um pátio externo, podendo ser de pedras, escavada em rochas, ou, ainda, composta por tijolos de areia seca (*sand-dried brick*)¹⁰⁴ ; (ii) casa-pátio, composta por unidades habitacionais articuladas em torno de um pátio comum, cujo complexo era cercado e sua única entrada dava acesso a esse pátio (GUIJARRO, 1997, p. 50-52).

Ao contrastar os trechos de Mt 7, 24-28 // Lc 6, 47-49 (ID 1.06 – “casa sobre a rocha e casa sobre a areia”), considero que essas narrativas sinóticas demonstram familiaridade com as fundações precárias das casas camponesas, algumas das quais, conforme mencionado, eram construídas com tijolos secos ao sol. Outra narrativa que reflete certo conhecimento acerca da precariedade das estruturas físicas da habitação popular diz respeito aos trechos de Mt 24, 42-43 // Lc 12, 39-40 (ID 1.51). Esses trechos trazem uma advertência profética de vigilância, na qual a invasão ocorreria pelo ato de escavar a casa (διορυχθῆναι). Tal indício textual indica que as paredes ofereciam pouca resistência a perfurações externas.

As narrativas sinóticas indicam também a tipologia arquitetônica da casa-pátio – caracterizada pela disposição de unidades habitacionais em torno de um pátio comum. Uma dessas ocorrências está em Mc 2, 1-2 (ID 2.03): “[...] souberam que ele estava em casa. E

¹⁰³ Um dos únicos relatos que traz o espaço doméstico de uma elite local como cenário narrativo imediato diz respeito à casa do centurião (Mt 8, 5-13 // Lc 7, 1-10 - IDs 1.07 e 1.08), mas mesmo nessa narrativa não há menções diretas de características físicas desse tipo de casa.

¹⁰⁴ As casas de tijolos secos ao sol empregavam uma massa feita de argila, areia e elemento fibroso. Embora não se tenha registros arqueológicos na Palestina, a literatura indica que se tratava do tipo mais comum entre os camponeses. Guijarro (1997, p. 51) utiliza a expressão *sand-dried brick* para dar um destaque ao elemento da areia.

tantos foram os que se aglomeraram, que já não havia lugar nem à porta". Os dados arqueológicos demonstram que as casas de Cafarnaum possuíam portas estreitas voltadas para o pátio (MCRAVY, 2008, p. 81). Nesse sentido, a menção "já não havia lugar nem à porta" sugere que o pátio comum estava totalmente ocupado. Essa mesma lógica arquitetônica reflete-se nos trechos de Mt 10, 27 // Lc 12, 3 (ID 2.13): “proclamai-o sobre os telhados” (*δοματων*). Tais trechos também sugerem o modelo arquitetônico da casa-pátio, pois, segundo Guijarro, o cenário presente nesse dito é o de uma série de casas conectadas por seus telhados (GUIJARRO, 2004, p. 75).

A partir desse trecho de Mt 10, 27 // Lc 12, 3 (ID 2.13), observo que as narrativas sinóticas registram certo conhecimento acerca da dinâmica dos telhados e terraços em habitações de estratos sociais menos privilegiados. No texto grego do trecho em questão, o uso da preposição *ἐπὶ*, que significa “sobre” ou “em cima de”, indica que o telhado era um lugar com capacidade de circulação. Tal indício textual reforça a compreensão de que o telhado era um tipo de extensão funcional da casa, onde diferentes atividades podiam ser realizadas.¹⁰⁵ Segundo o *Novo Dicionário da Bíblia*, o telhado mais comum era um teto plano feito de uma cobertura de juncos e rebocada por uma camada grossa de barro margoso, podendo servir de um cômodo extra para a casa (DOUGLAS, 2006, p. 216).

Essa compreensão do telhado/terraço como um espaço de uso fica ainda mais evidente com a instrução presente em Mc 13, 15 (// Mt 24, 17 // Lc 17, 31 - ID 2.21): “aquele que estiver no terraço (*δώματος*) não desça nem entre para apanhar alguma coisa em sua casa”. A celeridade da fuga, tal como instruída, apenas seria possível devido à existência de escadas externas que conectavam o terraço diretamente ao pátio, permitindo a fuga sem a necessidade de entrar na casa. Outra narrativa sinótica que revela informações ainda mais detalhadas acerca da cobertura doméstica encontra-se nos relatos de Mc 2, 4 // Lc 5, 19 – ID 2.04. Tais trechos também registram a existência de uma escada externa como acesso ao terraço. Para evidenciar a variação terminológica e suas implicações materiais, apresento abaixo o recorte do Quadro Sinótico A.2 (Apêndice A), focando na descrição dos componentes arquitetônicos utilizados na cobertura dos espaços domésticos.

Quadro 2 – Variações terminológicas da cobertura doméstica nos relatos sinóticos

Evangelho de Marcos	Evangelho de Lucas
Mc 2, 4: [...] escavaram o teto (<i>στέγην</i>) à altura	Lc 5, 19: E como não encontravam jeito de

¹⁰⁵ O livro de Atos dos Apóstolos também evidencia que o terraço era um espaço utilizado para diferentes atividades. Em At 10, 9 consta: “Pedro subiu ao terraço da casa, por volta da sexta hora, para orar”.

do lugar onde ele se encontrava [...]	introduzi-lo, por causa da multidão, subiram ao terraço (<i>δῶμα</i>) e, através das telhas (<i>κεράμων</i>), desceram-no com a maca no meio dos assistentes, diante de Jesus.
---------------------------------------	---

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)

Nos trechos apresentados no Quadro 2, considero que há uma divergência entre os termos utilizados para descrever o teto da casa. Tal divergência entre o Evangelho de Marcos e o Evangelho de Lucas demonstra não apenas estilos literários, mas mundos sociais e arquitetônicos distintos. Na narrativa marcana, o verbo utilizado “escavaram” descreve uma ação rústica que destaca o teto de barro muito comum na Galileia do primeiro século. Já a narrativa lucana traz uma importante alteração com relação à materialidade da cobertura doméstica: a ação se dá através da remoção das telhas (*κεράμων*). O Evangelho de Lucas, ao descrever uma técnica construtiva de uso greco-romano, adapta a cena para uma audiência helenista urbana (OLIVA, 2021, p. 75). Embora alguns centros urbanos da Palestina já apresentavam casas com telhas no século I d.C., tal componente arquitetônico constituía uma característica de residências pertencentes a estamentos abastados da sociedade (DOUGLAS, 2006, p. 216).

Dando continuidade ao exame dos indícios da materialidade doméstica, noto que os sinóticos revelam também uma característica específica do tipo de piso presente nas habitações dos grupos sociais economicamente desfavorecidos. Na Parábola da moeda perdida (material exclusivo da narrativa lucana: Lc 15,8 - ID 1.45), a mulher acende uma lâmpada e varre a casa. Segundo Guijarro, essa estratégia empregada para encontrar a moeda perdida indica que o piso da casa foi feito de terra batida, especificamente de argila margosa. Tratava-se de uma técnica de pavimentação das casas muito comum em habitações de grupos subalternizados da Palestina, enquanto os pisos rebocados ou pavimentados com mosaicos eram característicos das casas da elite (GUIJARRO, 2004, p. 75). Nesse sentido, essa materialidade reflete uma proximidade do Cristianismo Originário com o cotidiano das camadas populares, que se organiza a partir de espaços marginalizados.

Considero que a análise da materialidade doméstica não se restringe às partes estruturais da casa (como a fundação, piso, parede, teto), mas estende-se aos utensílios que permitem a funcionalidade do ambiente. Nesse contexto, os objetos simples de iluminação revelam-se indispensáveis na vida cotidiana, principalmente quando se atenta para a característica da organização espacial das casas do Mediterrâneo Oriental. Segundo o

arqueólogo John McRay, visando garantir um mínimo de segurança e isolamento térmico, os cômodos da maioria das casas não se abriam para o exterior - ou seja, tinham poucas janelas ou quase nenhuma. Tal condição fazia com que as casas tivessem pouca iluminação, sendo necessária uma boa gestão da luz para viabilizar as atividades cotidianas (MCRAY, 2008, p. 81). As narrativas sinóticas de Mc 4, 21 // Mt 5, 15 // Lc 8, 16; 11, 33 (ID 2.11), apresentadas no quadro a seguir, refletem uma preocupação com a iluminação dos espaços domésticos (Quadro 3).

Quadro 3 – Variações terminológicas dos processos de iluminação doméstica nos sinóticos

Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
Mc 4, 21: E dizia-lhes: “Quem traz uma lâmpada (λύχνος) para coloca-la debaixo do alqueire (μόδιον) ou debaixo da cama (κλίνην)? Ao invés, não a traz para colocá-la no lampadário (λυχνίαν)?	Mt 5, 15: Nem se acende uma lâmpada (λύχνον) e se coloca debaixo do alqueire (μόδιον), mas na luminária (λυχνίαν), e assim ela brilha para todos os que estão na casa (λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ).	Lc 8, 16: “Ninguém acende uma lâmpada (λύχνον) para a cobrir com um recipiente (σκεύει), nem para coloca-la debaixo da cama (κλίνης); ao contrário, coloca-a num candelabro (λυχνίας), para que aqueles que entram vejam a luz”.
		Lc 11,33: Ninguém acende uma lâmpada (λύχνον) para colocá-la em lugar escondido ou debaixo do alqueire (κρύπτην τίθουσιν, οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον), e sim sobre o candelabro (λυχνίας), a fim de que os que entram vejam a luz.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)

A partir desses trechos, observo que a lâmpada (λύχνος) - em geral, feita de argila cozida e alimentada por azeite – configurava-se como um dos objetos mais comuns da materialidade doméstica, pois era um item essencial devido à condição das casas subalternizadas de terem pouca iluminação. O Evangelho de Mateus difere do Evangelho de

Marcos¹⁰⁶ ao trazer o desfecho: "brilha para todos os que estão na casa" (λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ). Segundo Guijarro, esse indício textual reflete o tipo de organização espacial interna: a casa de cômodo único (comum entre os estamentos menos abastados), onde uma única lamparina conseguia iluminar toda a casa (GUIJARRO, 2004, p. 75). Já no Evangelho de Lucas, noto que há certa preocupação com a hospitalidade presente na conclusão do trecho: "a fim de que os que entram vejam a luz". Ao mesmo tempo, a narrativa lucana troca o termo "alqueire" (μόδιον) - recipiente de medida para cereais, cerca de 8,75 litros (DOUGLAS, 2006, p. 1065) - por "lugar escondido" (κρύπτην) ou "recipiente" (σκεύει). Com isso, Lucas torna o dito mais compreensível para um público abrangente.

Em suma, a abordagem das representações da materialidade doméstica nas narrativas sinóticas aponta para uma estratificação arquitetônica que acompanha as tensões sociais da Palestina do primeiro século. A partir da comparação entre essas narrativas, observo que os indícios textuais trazem maiores detalhes quando dizem respeito ao espaço doméstico pertencente aos grupos subalternizados, permitindo inferir uma proximidade entre os textos sinóticos e essas casas. No entanto, cada narrativa sinótica¹⁰⁷ traz características próprias: o Evangelho de Marcos preserva o indício rústico das habitações populares, como por exemplo, através da especificação do teto de barro (cf. Mc 2, 4); no Evangelho de Mateus, há uma tendência em omitir detalhes arquitetônicos e enfatizar ensinamentos morais (cf. Mt 9, 2); por fim, as variantes do Evangelho de Lucas tendem a uma adaptação aos padrões urbanos do mundo greco-romano (cf. Lc 5, 18-19; 11, 21; 8, 16; 11, 33).

Nesse sentido, a sistematização desses elementos (fundação, piso, paredes, teto, iluminação, utensílios domésticos, divisão interna) indica que o movimento do Cristianismo Originário se estruturou em um cenário de subalternidade arquitetônica, onde o espaço doméstico era o *locus* principal de sua experiência religiosa e social. Estabelecida essa base material, torna-se preciso abordar as representações das dinâmicas sociais que ocorriam no interior dessas estruturas domésticas, investigando como a organização da casa contribuía para as relações sociais no movimento cristão originário. Diante disso, as discussões seguintes procuram apresentar as incidências nos Evangelhos Sinóticos relativas às dinâmicas sociais do espaço doméstico.

¹⁰⁶ Há também uma diferença entre o Evangelho de Mateus e o Evangelho de Tomé (33), que diz: "Com efeito, ninguém acende uma lâmpada e a põe embaixo do alqueire, nem em lugar escondido, mas sobre um candelabro, a fim de que todos os que entram e os que saem vejam sua luz".

¹⁰⁷ Ressalta-se que grande parte dos indícios textuais que detalham o espaço doméstico estão presentes no que a crítica sinótica identifica como Fonte Q (por exemplo: Q 6, 47-49; Q 11, 33; Q 15, 8-9; Q 12, 3; Q 12, 53; Q 10, 5-7). Embora o presente trabalho não priorize a Fonte Q como documento central da análise, reconhece-se sua relevância teórica para explicar os textos sinóticos. Ver: MACK, 1994.

5.2.3 As dinâmicas sociais do espaço doméstico a partir dos Evangelhos Sinóticos

Após discutir a subalternidade arquitetônica que caracterizava a moradia popular representada nos Evangelhos Sinóticos, considero necessário interrogar as relações sociais que ocorriam no interior dessa estrutura precária. Diante desse intuito, a investigação dos indícios textuais centra-se nas interações sociais: gestualidade doméstica, agência de grupos marginalizados no âmbito da casa, bem como suas tensões sociais. Dentre essas dinâmicas, considero que as práticas relacionadas às refeições (comensalidade) se destacam como o primeiro vestígio da complexa rede de relações sociais subjacente ao espaço doméstico da Antiguidade.

Nesse sentido, a observação do quadro sinótico evidencia o uso frequente do termo "reclinar-se" (*κατακεῖσθαι/ἀνακεῖσθαι*), indicando tratar-se de uma das gestualidades domésticas mais representadas nas narrativas marcana, mateana e lucana (ID 3.04; 3.07; 3.11; 3.21; 3.22; 3.25; 3.26). Esse verbo descreve o ato de estar reclinado à mesa¹⁰⁸ para refeições, sendo um termo fundamental para descrever a gestualidade da comensalidade no Mediterrâneo Antigo. Ao examinar os indícios textuais sinóticos, observo que as representações de interações à mesa são marcadas por tensões relativas às fronteiras sociais e rituais. Isso ocorre pois, em grande parte dessas representações, a figura de Jesus é retratada compartilhando refeições com sujeitos marginalizados em sua sociedade.

Segundo Antonio Pagola, tais tensões ocorriam principalmente devido ao sentido que as refeições possuíam dentro da cultura judaica, onde partilhar uma refeição significava participar da benção pronunciada pelo dono da casa (PAGOLA, 2010, p. 243). A partir dessa compreensão, depreendo que a gestualidade doméstica da comensalidade era uma das que mais causava controvérsias, tal como retratada em Mc 2, 15 (// Mt 9, 10 // Lc 5, 29 - ID 3.04): "Aconteceu que ele jantou na casa de Levi, muitos publicanos e pecadores estavam reclinados [à mesa]" (*πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο*) [...]. Nessa narrativa, o verbo grego utilizado *συνανέκειντο* revela ainda mais a dimensão dessa gestualidade: o prefixo *συν* (com) indica que sujeitos marginalizados estavam reclinados conjuntamente com a figura de Jesus. Tal construção lexical aponta para uma postura física de intimidade e igualdade à mesa.

¹⁰⁸ Utiliza-se o termo *mesa* como para designar o espaço da refeição, independente do mobiliário utilizado. Reconhece-se que havia distinções entre os mobiliários típicos para refeições domésticas: poderia existir esteiras, superfícies rudimentares ou até os divãs (*triclinia*).

A partir dessa gestualidade da comensalidade, noto que em várias narrativas sinóticas a casa é representada como um espaço de acolhimento. John Dominic Crossan (1995, p. 82) emprega a noção de "comensalidade aberta" para designar a prática de refeições que operavam como encontros inclusivos, sem que a mesa constituísse um lugar de discriminação social. Crossan utiliza a Parábola do banquete nupcial - presente em Mt 22, 1-14 // Lc 14, 15-24 - ID 3.15 (material considerado da *Fonte Q*) - para ilustrar a noção da "comensalidade aberta". Nessa narrativa, os convidados ausentes de um banquete são substituídos por indiscriminadas pessoas de diferentes categorias. Apesar da distinção entre as narrativas lucana e mateana (Lucas registra pessoas marginalizadas da sociedade, enquanto Mateus especifica "maus e bons"), a estrutura textual presente nas duas passagens aponta para pessoas de diferentes níveis sociais compartilhando a mesma refeição.

Defendo que essas narrativas refletem a atuação de grupos marginalizados em interface com o espaço doméstico. Na abordagem acima, destaquei narrativas que focalizaram a comensalidade com grupos externos marginalizados, tais como publicanos, pessoas consideradas impuras, estrangeiros(as). Há também outro processo de marginalização inerente ao próprio âmbito da casa: a hierarquia doméstica. De acordo com Ivoni Reimer e Marlene Crüsemann, o espaço interno da casa no modelo patriarcal do século I era regido por uma pirâmide de autoridade que submetia mulheres, escravizados(as) e crianças ao sistema do *pater familias* (REIMER & CRÜSEMANN, 2016, p. 184). No contexto do Mediterrâneo Antigo, esses grupos sociais eram percebidos como estratos de subalternidade, relegados a uma condição de invisibilidade dentro da unidade doméstica.

A análise dos indícios textuais sinóticos revela que houve de certa forma uma reordenação dessas práticas no movimento cristão originário (REIMER & CRÜSEMANN, 2016). Ao valorizar a gestualidade do serviço (*διακονία*) e registrar a atuação de sujeitos desprovidos de status, noto uma subversão das hegemonias tradicionais a partir do espaço doméstico. Por exemplo, há narrativas que colocam as crianças no centro da convivência doméstica: em Mc 9, 36-37 // Mt 18, 2-4 // Lc 9, 47-48 (ID 4.04), a criança é utilizada para desconstruir a pirâmide de poder do *οἶκος*. Nesses trechos, a expressão *ἐν τῇ μέσῳ* (no meio) desloca a criança da condição invisível da casa para o centro da atenção. Da mesma forma, há narrativas que tiram as pessoas escravizadas da invisibilidade funcional. Em Mt 24, 45-46 // Lc 12, 42-43 (ID 3.20), por exemplo, a figura do escravizado é elevada à condição de administrador na ausência do senhor.

Nessas representações que apontam para práticas alternativas ao modelo patriarcal do século I, considero que a atuação das mulheres emerge como indício mais contundente dessa

ressignificação do espaço doméstico. Há narrativas sinóticas que visibilizam a mulher no exercício da hospitalidade e na dinâmica interna do movimento cristão originário. Um exemplo emblemático encontra-se no material exclusivo de Lc 10, 38-42: enquanto a figura de Marta estava ocupada para que o *oἶκος* funcionasse como unidade de acolhimento, Maria apropria-se da prática da recepção - uma atuação culturalmente codificada como masculina. O Evangelho de Lucas traz ainda outra narrativa que revela o papel de mulheres como gestoras da infraestrutura do movimento de Jesus ao relatar que elas "serviam com seus bens" (Lc 8, 3 - ID 3.12). Com relação às narrativas que tratam do serviço da casa, nota-se que há uma valorização dessa gestualidade, principalmente quando a figura de Jesus é retratada a partir da *διακονία*: "estou no meio de vós como aquele que serve" - Lc 22, 27 (// Mc 10, 43 // Mt 20, 26 - ID 3.24).¹⁰⁹

As representações sinóticas da gestualidade à mesa e da agência de grupos subalternizados no âmbito da casa articulam-se com indícios que apontam para outras tensões sociais. Trata-se de episódios que transformam a casa em um cenário de conflitos internos, no qual a adesão ao movimento religioso implicava a desarticulação da linhagem tradicional e da autoridade patriarcal. Nesse sentido, destaco um conjunto de narrativas que retratam a inobservância de obrigações filiais (cf. Mt 8, 21-22; Lc 9, 59-61; Mt 10, 37; Lc 14, 26), o abandono da unidade doméstica (cf. Mc 1, 20; Mt 4, 22; Mc 10, 29-30; Mt 19, 29; Lc 18, 29) e certas tensões entre membros da mesma linhagem (cf. Mc 13, 12-13; Mt 10, 21-22; Lc 21, 16-27; Mt 10, 34-35; Lc 12, 52).

A compreensão adequada dessas narrativas passa pelo entendimento do sistema social em que elas estão inseridas. Segundo Santiago Guijarro, nas sociedades greco-romanas que tinham como base o sistema do *pater familias*, a autoridade patriarcal era o que sustentava e dava unidade ao grupo doméstico. Nesse sistema, a relação entre pai e filho é permeada por direitos e obrigações, pela qual a autoridade paterna incidia sobre o filho ao longo de toda a sua vida. Ao pai, cabia garantir a alimentação, proteção e educação do filho (por exemplo, o ensino de um ofício e o aprendizado dos feitos dos antepassados). Com relação ao filho, havia a obrigação de honrar e obedecer ao pai, auxiliá-lo na gestão doméstica e cuidar dele na velhice. Para Guijarro, a morte do pai poderia representar um perigo à continuidade da casa, pois desaparecia a pessoa que mantinha a unidade doméstica com sua autoridade. É este momento que a sociedade antiga dava importância ao filho herdeiro: no rito de enterrar o pai,

¹⁰⁹ As pesquisadoras Ivoni Reimer e Marlene Crüsemann apresentam uma problematização sobre a durabilidade dessas práticas de relações alternativas ao modelo patriarcal no movimento do Cristianismo Originário. Segundo as autoras, tais relações duraram cerca de uma ou duas gerações depois de Paulo de Tarso, quando as comunidades começam a se conformar ao modelo existente (REIMER & CRÜSEMANN, 2016, p. 185-186).

o herdeiro se apresentava e era reconhecido como novo *pater famílias*. O rito fúnebre era um dos deveres mais sagrados de uma unidade doméstica, pois nele se fundamentava a continuidade da família (GUIJARRO, 1998, p. 528-530).

A desarticulação desse sistema patriarcal é retratada principalmente em narrativas relacionadas à adesão ao movimento de Jesus. Por exemplo, em Mt 8, 21-22 // Lc 9, 59-62 (ID 5.4), as exigências impostas para se tornar um seguidor evidenciam uma forte tensão entre as obrigações da piedade filial e o discipulado. Nessa perícopes, a figura de Jesus ordena que certo seguidor desatenda uma das mais importantes obrigações filiais na antiguidade: "deixa que os mortos enterrem seus mortos". Conforme discutido anteriormente, esse ato de "enterrar o pai" não era apenas uma piedade filial, mas parte fundamental da continuidade e manutenção da unidade doméstica. Assim, as exigências da figura de Jesus para seu seguimento são representadas como instâncias que estavam acima das obrigações de linhagem.

Outro exemplo de narrativa encontra-se em Mc 1,20 // Mt 4, 22 (ID 5.1), onde Tiago e João deixaram seu ofício e o pai para aderirem ao movimento de Jesus. No contexto de uma unidade doméstica subalternizada, competia ao pai ensinar um ofício ao filho, assegurando que este, em contrapartida, provesse seu sustento na velhice. Com isso, a representação de abandonar o ofício e a figura paterna é significativa na lógica do sistema *pater famílias*. Há também indícios textuais de recompensas para aqueles(as) que abandonarem sua unidade doméstica e aderirem ao grupo religioso (Mc 10, 29-30 // Mt 19, 29 // Lc 18, 29 - ID 5.17). Tais promessas refletem uma preocupação do movimento religioso diante das consequências sociais dessa ruptura com a linhagem (GUIJARRO, 1998, p. 533).

Gerd Theissen sustenta que essa postura de renúncia à unidade doméstica constituía o *ethos* de alguns membros do movimento cristão originário. Uma postura que não se limitava ao abandono do *οἶκος*, mas estendia-se à negação de certas obrigações domésticas fundamentais para o funcionamento da casa da antiguidade (THEISSEN, 2005, p. 69). A pesquisadora Elisabeth Schüssler Fiorenza vai um pouco além e defende que tal postura representava um rompimento com as estruturas patriarcais, principalmente com a constante valorização de relações fraternas na primeira geração do movimento cristão originário (FIORENZA, 1989, p. 188). Nesse sentido, observo que várias narrativas sinóticas apontam para certa desarticulação da unidade doméstica tradicional, onde houve o surgimento de novos vínculos baseados na adesão ao grupo e no serviço mútuo (*διακονία*).¹¹⁰

¹¹⁰ Um exemplo emblemático dessa reconfiguração dos vínculos pode ser observado em Mc 3, 31-35 // Mt 12, 46-50 // Lc 8, 19-21 - ID 5.7): "uem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe"

5.3 O INVENTÁRIO INDICIÁRIO SOBRE O *OIKOS* CRISTÃO ORIGINÁRIO E AS DINÂMICAS DA CULTURA POPULAR

A investigação desses indícios textuais sobre a representação do espaço doméstico presentes nos Evangelhos Sinóticos aponta para um movimento religioso marcadamente de expressões populares. Conforme discuti na delimitação teórico-conceitual da cultura popular, uma determinada abordagem baseada nessa categoria analítica deve atentar para um conjunto de conteúdos pertencentes aos grupos subalternizados e situados em um dado contexto histórico, buscando compreender como essas dinâmicas estão inseridas em um campo de relações de poder. Nesse sentido, a definição dos tipos possíveis de habitação do Cristianismo Originário não é suficiente para esgotar a abordagem da relação entre esse movimento religioso e a noção de cultura popular. Considero também a necessidade em investigar de que maneira esses ambientes domésticos refletiam e moldavam a vivência de sujeitos subalternizados.

A aplicação desse arranjo conceitual para o exame filológico e indiciário das fontes - cujo levantamento encontra-se detalhado no Apêndice A desta tese - permite-me investigar, por meio do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1991), os sintomas textuais de uma dinâmica arraigada na cultura popular. Aponto que as ocorrências terminológicas de *οἶκος* e *οἰκία* em Mateus, Marcos e Lucas revelam a centralidade desse espaço na *práxis* religiosa do movimento cristão originário. Tal percepção pode ser exemplificada a partir de trechos como: "Entrando de novo em Cafarnaum, depois de alguns dias souberam que ele estava em casa. E tantos foram os que se aglomeraram, que já não havia lugar nem à porta. E anunciava-lhes a Palavra" (Mc 2,1-2).

Os levantamentos numéricos das incidências terminológicas expõem como o grupo cristão originário operava uma filtragem criativa da realidade de acordo com seus próprios interesses, na qual, diante da centralidade do espaço, noto a existência de usos retóricos acerca do âmbito da casa. Conforme demonstrado, em Lucas, constato uma tendência em representar a casa como um instrumento de expansão da postura religiosa; em Marcos, observo que o *οἶκος* funciona como o cenário narrativo da identidade messiânica; já em Mateus, as ocorrências indicam uma preocupação com a coesão interna e a autoafirmação identitária do movimento. Nesse sentido, longe de serem neutras, essas representações registram a historicidade de uma religiosidade marcadamente popular que utilizava da habitação para articular suas expressões.

Ao cruzar as representações sobre a materialidade arquitetônica e as dinâmicas sociais, defendo que os indícios textuais apontam para uma subalternidade arquitetônica nas fontes sinóticas: mencionam tetos e terraços de argila e palha passíveis de serem escavados (Mc 2,4), bem como a escassez de cômodos internos e a iluminação reduzida que exigia, por exemplo, o acendimento de candeias para encontrar moedas perdidas no pavimento (Lc 15,8). Nesse sentido, os textos de Marcos, Mateus e Lucas exibem uma riqueza maior de detalhes quando representam a realidade material da maioria subjugada do Império Romano. No entanto, outros dados significativos emergem diante das ocorrências que retratam as dinâmicas internas desse espaço: as fontes sinóticas registram uma cotidianidade perpassada por tensões sociais com as tradições hegemônicas.

Diante disso, defendo que os usos desse espaço como práxis religiosa e âmbito da convivência cotidiana contribuíam para um deslocamento dos grandes centros de poder. Tal espaço constituía um dos principais locais de reuniões e atividades rituais do movimento cristão originário. Além de plataformas logísticas, aponto que as práticas da vivência cotidiana doméstica permitiam aos sujeitos subverter, replicar, dialogizar e tensionar as lógicas hegemônicas de dominação. Essa situação pode ser observada a partir de representação acerca de uma gestualidade da comensalidade inclusiva, da inobservância de certas obrigações filiais e da agência de pessoas subalternizadas no espaço doméstico - tais como crianças, mulheres e pessoas escravizadas.

Nesse sentido, a partir de uma correlação sistemática entre esses indícios textuais e o contexto sociocultural da Antiguidade Clássica, considero ser possível relacionar o espaço doméstico do Cristianismo Originário com a cultura popular do Mediterrâneo Antigo. O *oἶκος* cristão originário era perpassado por uma subalternidade arquitetônica e por dimensões sociais inseridas no campo das relações de poder. Ao mesmo tempo, os dados revelam que as representações da casa nos Evangelhos Sinóticos reproduzem uma dinâmica fluida da cultura popular antiga, estruturada a partir de um cenário interseccional: por um lado, as estruturas arquitetônicas das moradias precarizadas apontavam para limites físicos de assimetrias de poder; por outro, a vivência do cotidiano popular subvertia essas linhas por meio de tensões sociais e de trocas culturais.

Ao longo do presente capítulo, abordei as representações do espaço doméstico a partir dos Evangelhos Sinóticos. Considero tratar-se de um *locus* apontado como eixo fundamental para as dinâmicas da cultura popular do Cristianismo Originário, principalmente porque era o

cenário onde as experiências cotidianas e a agência de grupos sociais subalternizados operavam. Nesse sentido, os Evangelhos Sinóticos refletiram em suas narrativas as vivências relacionadas ao âmbito da casa, funcionando como um importante repertório indiciário dessa cultura popular do movimento cristão originário.

Com o intuito de fornecer elementos históricos e sociais para a abordagem das variações representativas entre os sinóticos, apresentei, em um primeiro momento, as situações de comunicação referentes a cada evangelho sinótico. A partir do referencial teórico da Análise da Redação, destaquei que os Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas buscaram reagir às situações existentes em suas comunidades, o que contribuiu para a formação de uma pluralidade de narrativas. Nesse sentido, aponte que cada uma dessas narrativas sinóticas possui características, estilos e interesses específicos.

Essa pluralidade de situações de comunicação vai desde a rusticidade da narrativa marcana, passando pela estruturação institucional em Mateus e culminando na sofisticação helenista e urbana de Lucas. O Evangelho de Marcos, por ser a primeira narrativa escrita, possui um sentido de urgência; o Evangelho de Mateus traz preocupações em justificar o movimento de Jesus a partir das tradições hebraicas; por fim, o Evangelho de Lucas aponta para uma temática mais universalista, sugerindo uma abertura da dinâmica de salvação.

Em um segundo momento deste capítulo, investiguei os indícios textuais presentes nos Evangelhos Sinóticos sobre as representações do espaço doméstico cristão originário. Baseando-me no paradigma indiciário de Carlo Ginzburg, elaborei um inventário acerca das seguintes ocorrências nas narrativas sinóticas: dimensões terminológicas (*oἶκος* e *oἰκία*), elementos da materialidade da casa (estruturas arquitetônicas, utensílios domésticos e divisão interna) e dinâmicas sociais do espaço doméstico (gestualidade doméstica, agência de pessoas marginalizadas e tensões no âmbito da casa). Tal inventário encontra-se disponibilizado no Apêndice A desta tese.

Em seguida, busquei analisar esses indícios textuais sobre o espaço doméstico. Primeiramente, observei que as nuances entre os termos *oἶκος* e *oἰκία* e suas implicações socioculturais. A narrativa lucana apresenta uma predominância numérica das ocorrências desses termos e uma tendência em representar o espaço doméstico como instrumento de expansão da postura religiosa. O Evangelho de Marcos se destaca por ocorrências que utilizam o âmbito da casa como cenário narrativo imediato, colocando as revelações acerca da figura de Jesus no interior da casa. Por fim, a tendência das ocorrências mateanas indica uma preocupação com a identidade do movimento cristão originário.

Com relação às representações sobre a materialidade arquitetônica, elenquei os elementos dessa materialidade presente nas narrativas sinóticas e busquei traçar uma relação com as discussões arqueológicas sobre o espaço doméstico. Observei que os indícios textuais trazem uma riqueza maior de detalhes quando as narrativas representam casas pertencentes a grupos sociais menos abastados. A comparação entre esses indícios textuais e os vestígios arqueológicos indica uma subalternidade arquitetônica: estruturas físicas (tais como fundações, paredes e teto) rústicas e precárias, poucos cômodos e iluminação interior reduzida. No quadro das representações sinóticas, apontei que o Evangelho de Lucas tende a adaptar esses detalhes arquitetônicos aos padrões urbanos do mundo greco-romano.

Para completar a abordagem das representações do espaço doméstico nos Evangelhos Sinóticos, debrucei-me sobre as dinâmicas sociais referentes ao âmbito da casa. Uma das principais gestualidades domésticas presentes nessas narrativas diz respeito à comensalidade. Suas representações indicam que as interações à mesa são marcadas por tensões sociais, onde grande parte das narrativas traz cenas de refeições compartilhadas com sujeitos marginalizados da sociedade. Tal gestualidade é marcada por uma dimensão inclusiva e de igualdade à mesa. As representações das dinâmicas sociais indicam também uma tendência de reordenação do sistema do *pater familias*, ao retratar a agência de grupos marginalizados pela hierarquia doméstica - tais como, mulheres, crianças e pessoas escravizadas. Tais representações indicam uma subversão doméstica.

6 CONCLUSÃO

Ao encerrar o percurso analítico e exegético empreendido ao longo desta investigação, retorno ao ponto de partida que mobilizou as minhas inquietações intelectuais: a constatação de que o Cristianismo Originário, datado da primeira metade do século I d.C., emergiu principalmente como um movimento de subalternidade social. Uma das principais dinâmicas mobilizadas como vivência cotidiana desse movimento diz respeito ao espaço doméstico, onde se desenvolveram importantes relações sociais e trocas simbólicas. Tal característica pode ser observada a partir de várias representações dispersas pela literatura cristã originária, sobretudo nos textos dos Evangelhos Sinóticos. Diante desse enquadramento sócio-histórico, estabeleci como pergunta-problema central: De que forma as representações do espaço doméstico produzidas pelo Cristianismo Originário e presentes nos Evangelhos Sinóticos dialogam com a cultura popular do Mediterrâneo Antigo e são indicativas de uma religiosidade arraigada nessas dinâmicas culturais? Para responder a essa interrogação, tracei como objetivo geral analisar as configurações, os usos e as percepções do *oîkos* nas narrativas de Mateus, Marcos e Lucas, abordando suas funções socioeconômicas e rituais.

A partir dos resultados alcançados, aponte o *oîkos* do Cristianismo Originário como *locus* fundamental para as expressões populares empreendidas por esse movimento religioso. Essa centralidade justifica-se, primeiramente, porque o âmbito da casa constituía um dos espaços principais para a práxis religiosa do movimento cristão originário, contribuindo para que a elaboração de sentidos dessa religiosidade se deslocasse dos grandes centros de poder (representados sobretudo por templos, festividades públicas e práticas tidas como oficiais). Segundo, considero que o ambiente habitacional configurava o local privilegiado no qual grupos subalternizados ganhavam voz e agência para lidar, de forma criativa e conflitiva, com a realidade cotidiana. Nesse sentido, defendi que o *oîkos* cristão originário não era um cenário neutro e passivo, mas configurava-se como um microcosmo relacional no qual sujeitos anônimos e marginalizados — tais como artesãos, lavradores, mulheres livres e pessoas escravizadas — performavam sua própria agência e ressignificavam suas experiências cotidianas de fé em detrimento de estruturas hegemônicas.

A relevância deste estudo ancora-se diretamente no preenchimento de uma escassa produção acadêmica que identifiquei no seio do campo de pesquisa do Novo Testamento. Ao mapear o estado atual do conhecimento, reconheci que as abordagens sociológicas das últimas décadas trouxeram avanços ao inserir o movimento religioso em seu contexto histórico e social (MEEKS, 2011; CHEVITARESE; CORNELLI, 2007; ARENS, 2008; HORSLEY;

HANSON, 1995; NOGUEIRA, 2015). Contudo, há uma incipiente produção no que tange a perspectivas direcionadas à articulação teórica de categorias e temas da cultura popular (NOGUEIRA, 2018; OPORTO, 2009). Com relação aos estudos focados especificamente na análise do espaço doméstico como traço da cultura popular, pude constatar uma escassez ainda maior de investigações, sendo que grande parte dessas análises se preocupa com a caracterização institucional da 'igreja doméstica' (cf. ADAMS, 2013; OSIEK; BALCH, 1997).

Com o objetivo de sanar essa dupla lacuna investigativa, busquei problematizar as posturas que relacionam o Cristianismo Originário estritamente às macroestruturas de poder. Dialogando com as balizas de Paulo Nogueira (2018) e Santiago Guijarro Oporto (2009), fundamentei a relevância deste trabalho ao destacar que o diálogo entre a memória de/sobre Jesus e a cultura do povo simples operou-se principalmente na cotidianidade do espaço doméstico, compreendido como um microcosmos complexo e inserido nas assimetrias de poder de seu contexto histórico. Nesse sentido, direcionei meus esforços para preencher o hiato analítico que negligenciava a articulação sistemática entre a habitação e a categoria de cultura popular.

Para viabilizar essa investigação, adotei uma perspectiva hermenêutica e exegética baseada nas premissas metodológicas da Nova História Cultural. Entendo que as fontes literárias neotestamentárias não são relatos diretos das dimensões físicas e sociais do espaço doméstico cristão originário, o que exigiu de minha parte um instrumental analítico refinado que possibilitasse a abordagem dessas representações. Nesse sentido, articulei o modelo historiográfico de Carlo Ginzburg (1991), elegendo o paradigma indiciário como referencial teórico-metodológico central da tese. Compreendo que o método ginzburguiano funcionou, nesta pesquisa, como uma ferramenta de escavação textual, o que permitiu tratar os resíduos lexicais, as lacunas narrativas e os detalhes materiais acerca do âmbito da casa - presentes nos Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas - como indícios textuais da cultura popular.

A partir de uma sistematização das compreensões da Nova História Cultural acerca da categoria analítica de cultura popular, observei que essa expressão é marcada por disputas epistemológicas. Alinhado ao modelo ginzburguiano, aponte algumas características desse constructo: (i) trata-se de um sistema simbólico próprio de camadas sociais desfavorecidas em um dado contexto histórico e social; (ii) há um processo de influências recíprocas entre a cultura considerada da elite e a cultura articulada por grupos subalternizados (fenômeno denominado de circularidade cultural). Tal compreensão permitiu-me discutir que as dinâmicas culturais devem estar situadas no campo das relações de poder. Ou seja, essa chave de leitura não se restringe a um mero inventário de expressões atribuídas aos setores

marginalizados, mas deve atentar para as relações de poder relativas ao período histórico investigado.

Na abordagem que apresentei sobre os dados arqueológicos referentes à arquitetura doméstica greco-romana, aponte o âmbito do *οἶκος* - definido como uma unidade socioeconômica que abrangia o edifício físico, a família e os dependentes - como uma importante instituição de poder da Antiguidade Clássica. No exame da cultura material urbana do século I d.C. e início do século II d.C., amparado nos vestígios arqueológicos de Pompeia, Herculano e Óstia, demonstrei como as assimetrias socioeconômicas se traduziam na arquitetura habitacional. Nesse período histórico, a *domus* aristocrática não se restringia à mera função habitacional, mas sua estrutura arquitetônica e social operava como um mecanismo de afirmação do poder sociopolítico do *pater familia*. Já as moradias dos estamentos subalternizados eram precárias e fundamentalmente funcionais, mas não deixavam de ser atravessadas por estratégias de sobrevivência nesse campo de relações de poder.

Identifiquei que a grande maioria dos habitantes das áreas urbanas vivia em recintos confinados e precários das *insulae*, amontoados acima ou atrás das *tabernae* e também nas áreas marginalizadas das *domus* aristocráticas. Com relação às *insulae*, aponte que a carência crônica de infraestrutura básica forçava uma coletivização das vivências do cotidiano. O trânsito diário por essas dependências e o uso compartilhado de pátios internos, poços e *tabernae* transformavam a moradia precarizada em um espaço fluido de intersecção, trocas econômicas e circulação simbólica. Uma vez definido que o movimento do Cristianismo Originário era formado, em sua grande maioria, por pessoas oriundas das camadas menos favorecidas da sociedade, defendi que esses arranjos arquitetônicos podem ser considerados como possíveis tipos de habitações do movimento cristão originário.

Conforme discutido na delimitação teórico-conceitual da categoria analítica mobilizada nesta tese, a definição dos tipos possíveis de habitação do Cristianismo Originário não é suficiente para a abordagem da relação entre esse movimento religioso e a noção de cultura popular. Nesse sentido, torna-se necessário compreender como essas dinâmicas estavam inseridas no campo das relações de poder, ou seja, como esses ambientes domésticos refletiam e moldavam a vivência de sujeitos subalternizados. Através dessa perspectiva, defendi que os usos desse espaço como práxis religiosa - constituindo um dos principais locais de reuniões e atividades rituais desse movimento - contribuíam para um deslocamento dos grandes centros de poder. Além de constituírem plataformas logísticas, aponte que as práticas da vivência cotidiana doméstica permitiam aos sujeitos subverter, replicar, dialogizar e tensionar as lógicas hegemônicas de dominação. O âmbito da casa era também um local

privilegiado para a agência das camadas desfavorecidas, a exemplo das práticas de apoio mútuo (como a hospitalidade direcionada a itinerantes) e da atuação desempenhada por mulheres e pessoas escravizadas nesses recintos.

Transpondo esses achados arqueológicos e essa discussão conceitual para o exame literário das fontes sinóticas (cujo inventário lexical e estatístico sistematizei no Apêndice A deste trabalho), investiguei as representações do espaço doméstico em Marcos, Mateus e Lucas. Valendo-me do olhar indiciário e microscópico proposto por Ginzburg, rastreie o texto sinótico não em busca de grandes discursos doutrinários, mas sim atrás de pistas marginais sobre a materialidade do âmbito da casa e sobre as dinâmicas sociais - a iluminação dos cômodos, o pavimento das habitações, as estruturas arquitetônicas, o teto e o terraço, a presença de pessoas escravizadas no serviço doméstico, as tensões familiares. Foi a correlação sistemática entre esses indícios minúsculos e o contexto sociocultural da Antiguidade que permitiu a reconstrução histórica da dinâmica popular subjacente às narrativas sinóticas.

Os dados revelam que as representações da casa nos Evangelhos reproduzem uma dinâmica performática e fluida da cultura popular antiga. Primeiramente, investiguei as ocorrências terminológicas de οἶκος e οἰκία. As implicações dessas incidências apontam para as situações de comunicação das narrativas sinóticas: há uma predominância numérica em Lucas e uma tendência em representar a casa como instrumento de expansão da postura religiosa; em Marcos, as ocorrências utilizam o espaço doméstico como cenário narrativo imediato, onde as revelações acerca da figura de Jesus ocorrem; já em Mateus, essas ocorrências indicam uma preocupação com a identidade do movimento cristão originário.

No segundo momento investigativo desses indícios textuais discuti as representações sobre a materialidade arquitetônica e sobre as dinâmicas sociais. Com relação à estrutura física, observei que os indícios trazem uma riqueza maior de detalhes quando as narrativas sinóticas representam casas pertencentes a grupos subalternizados. A comparação entre esses indícios textuais e os vestígios arqueológicos indica uma subalternidade arquitetônica: estruturas rústicas e precárias, poucos cômodos e iluminação interior reduzida. Com relação às ocorrências sobre as dinâmicas sociais, destaquei que grande parte dessas representações apontam para tensões sociais com a tradição hegemônica de seu contexto histórico, a agência de grupos marginalizados pela hierarquia doméstica. Tais representações indicam que as dinâmicas sociais eram perpassadas em grande medida por uma subversão doméstica. Nesse sentido, interpreto que os indícios do texto sinótico expõem como os grupos subalternizados confrontavam criativamente a escassez material do ambiente doméstico, ressignificando o

abrigo precarizado em plataformas autônomas de rito, fração do pão e resistência comunitária perante as estruturas hegemônicas de dominação.

Considero que tais indícios textuais presentes nos Evangelhos Sinóticos apontam para o *oikos* cristão originário como *locus* fundamental de uma religiosidade arraigada na cultura popular de seu contexto histórico. Essa realidade evidencia-se a partir de duas frentes: primeiramente, porque as representações da materialidade doméstica presentes nos textos sinóticos aproximam-se de um ambiente habitacional marcado pela precariedade de estruturas físicas; em segundo lugar, porque os Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas refletiram, em suas narrativas, dinâmicas da casa caracterizadas por tensões sociais com as tradições hegemônicas, retratando a agência de sujeitos subalternizados e, inclusive, a ocorrência de subversões com relação ao espaço doméstico.

Nesse sentido, destaco que a principal contribuição desta tese para o campo de estudo do Cristianismo Originário e da Ciência da Religião reside na articulação do conceito de cultura popular com o espaço doméstico desse movimento religioso. Demonstrei que as linhas culturais da dominação imperial e sacerdotal nem sempre se sustentavam na prática social da casa cristã originária, pois as barreiras arquitetônicas, embora claras, tornavam-se tensas e dialógicas no que tange à partilha de símbolos, experiências e agência. Ademais, esta investigação cumpre um papel programático no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), contribuindo para uma linha de pesquisa exegética e de história social da Antiguidade em um ambiente acadêmico com uma produção tradicionalmente pontual nesse recorte.

Reconheço, contudo, as limitações inerentes a este estudo, circunscrito primordialmente às narrativas dos Evangelhos Sinóticos e aos dados arqueológicos. Diante disso, recomendo que as investigações futuras expandam, sobretudo, a categoria da interseccionalidade espacial para outros documentos da literatura cristã originária do Novo Testamento. Defendo que investigar as raízes das representações neotestamentárias através da perspectiva analítica da cultura popular e da micro-história é um compromisso acadêmico que não se esgota neste volume, mas abre uma rampa de lançamento para problematizar, com rigor científico, os anacronismos, os exclusivismos e os usos ideológicos contemporâneos que ainda reverberam em nosso debate público atual.

Acredito que minha pesquisa pode contribuir sistematicamente para o fomento de novas questões acerca do campo de estudos do Cristianismo Originário. Assumo, portanto, o desfecho desta tese não como um ponto final, mas como um convite rigoroso para continuar escavando os resíduos e as fissuras da cultura material e literária relacionados ao movimento

cristão originário, extraindo dos silêncios do passado a força perene de vozes que a história dos vencedores tentou calar. Para tanto, tal como evocado na epígrafe desta obra, torna-se preciso assumir um compromisso com as memórias fragmentadas dessas pessoas anônimas, guardiãs das histórias.

REFERÊNCIAS

FONTES

ATOS DE ANDRÉ. Introdução e notas de Jonas Machado. Tradução de Cecília de Faria G. Machado e Jonas Machado. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Apócrifos do Novo Testamento).

BÍBLIA. Grego e Latim. **Novum Testamentum Graece et Latine.** Nestle-Aland. Editado por Barbara e Kurt Aland et al. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém.** Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Paulus, 2002.

EVANGELHO de Tomé. In: MORALDI, Luigi (org.). **Evangelhos apócrifos.** Rio de Janeiro: Paulus, 1999.

ORÍGENES. Contra Celso. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PADRES APOSTÓLICOS: Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Smirna, O Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Papias, Didaqué. Organização de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

VITRÚVIO. Tratado de arquitetura. Tradução de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DICIONÁRIOS E OBRAS TÉCNICAS

BAILLY, Anatole. Dictionnaire grec-français. Rédaction des articles par Louis Séchan et Pierre Chantraine. 16. ed. Paris: Hachette, 1950.

BERGER, Klaus. As Formas Literárias do Novo Testamento. São Paulo: Loyola, 1998.

BROWN, Colin. The New International Dictionary of New Testament Theology. Grand Rapids: Zondervan Corporation; Devon: The Paternoster Press, 1976.

DANKER, Frederick W; GRINGRICH, Wilbur. Léxico do Novo Testamento Grego/Português. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993.

DUNN, Jackie; DUNN, Bob. Herculaneum in pictures: destruction and re-discovery. Herculaneum. [S.l.], 2023. Disponível em: <https://herculaneum.uk>. Acesso em: 13 out. 2025.

DUNN, Jackie; DUNN, Bob. Pompeii in pictures: a complete photographic record of Pompeii. [S.l.], 2024. Disponível em: <https://pompeiiinpictures.com>. Acesso em: 13 out. 2025.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene (Ed.). Léxico Grego-Português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Paulo: Paulus, 1998.

OBRAS EM GERAL

ABREU, Martha. Cultura popular, um conceito e várias histórias. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 83-102.

ABREU, Martha. Religiosidade popular, problemas e história. In: LIMA, Lana Lage da Gama. (Org.). **História e religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002. p. 83-90

ABREU, Vítor de Oliveira. O estudo literário do Novo Testamento: gêneros literários nos contextos do Cristianismo Primitivo. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, v: 8, 2012, p. 63-74.

ACOCELLA, Alfonso. **Stile Laterizio II**. I laterizi cotti fra Cisalpina e Roma. Media MD, 2013, pp. 76.

ADAMS, Edward. **The Earliest Christian Meeting Places: Almost Exclusively Houses?** London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

AGUIRRE, Rafael. La casa como estrutura base del cristianismo primitivo. **Estudios Eclesiásticos**, v. 59, n. 228, p. 27-51, 1984.

ALARCAO, J. **Introdução ao estudo da casa romana**. Coimbra: Instituto de Arqueologia, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2013.

ALONSO, Leandro Seawright. Jesus Narrativo: oralidade cristã entre história, memória e mítica. **Plura – Revista de Estudos da Religião**, vol. 3, nº 1, 2012, p. 130-148.

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**. São Paulo: Paulus, 2008.

AUNE, David Edward. Form Criticism. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell Companion to the New Testament**. Ed. Wiley-Blackwell, 2010.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987.

BALCH, David L. Paulo, as Famílias e as Casas. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo grego-romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008

BARROS, José D'Assunção. A Nova História Cultural - considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, v.12, nº 16, 2011, p.38 – 63.

BATISTA, Antônio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: uma revisão. **Cadernos de Pesquisa**, v. 36, n. 128, p. 403-432, maio/ago., 2006.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

BOOMERSHINE, Thomas E. Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy. In: DEWEY, Joanna (Ed.). **Orality and Textuality in Early Christian Literature**. Semeia 65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.

BOURDIEU, Pierre. Você disse "popular"? **Revista Brasileira de Educação**, n. 01, p. 16-26, 1996.

BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg (Org.) **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg (Org). **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Introdução. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

BRANICK, Vincent. **A igreja doméstica nos escritos de Paulo**. São Paulo: Paulus, 1994.

BROX, Norbert. **Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

BUARQUE, Virgínia A. Castro. A especificidade do religioso: um diálogo entre historiografia e teologia. **Projeto História**, n. 37, dez. 2008, p. 53-64.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BURRIDGE, Richard. Historical Survey. In: BURRIDGE, Richard. **What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CARNEIRO, Marcelo. **Os evangelhos sinóticos**: origens, memória e identidade. São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira Via, 2016.

CARSON, D. A., MOO, Douglas J, MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles: individual conversion and/or systemic transformation? **Journal for the Study of the New Testament**, 26. 3 (2004), p. 259-282.

CARVALHO, José Carlos. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. O contributo de Paul Ricoeur. **Didaskália**. v. 34, fasc. 1, 2004, p. 35-78.

CASALEGNO, Alberto. Missão e inter-relacionamento humano: no envio dos setenta e dois e em outros textos lucanos. In: **Perspectiva Teológica**, 26, 1994.

CAVALCANTI, Juliana Batista. **Os cultos e edifícios religiosos da Wall Street**: interações culturais entre cristãos, judeus e mitraístas (Dura-Europos, Síria, século III). 2021. Tese (Doutorado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger, “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), vol. 8, n. 16 (1995), p. 179-180.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez., 2011.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, 11(5), 1991.

CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.) **Jesus de Nazaré**: Uma Outra História. São Paulo: Annablume, 2006.

CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele. **A descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, cristianismo e helenismo**: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (org.) **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural**. Vitória: EDUFES, p. 161-173, 2006.

CHEVITARESE, André. Entrevista com André Leonardo Chevitarese: um novo olhar sobre o estudo do Jesus Histórico e do Paleocristianismo. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n.1, p. 5-12, 2013.

CLÉMENT, Olivier. **Os místicos cristãos dos primeiros séculos**. Fontes: textos e comentários. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2003.

CORASSIN, Maria Luiza. *Bacchanalia* na República Romana. In: **Letras Clássicas**, n.6, p. 145-159, 2002.

CORNELLI, Gabriele. A magia de Jesus. In: CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.) **Jesus de Nazaré**: Uma Outra História. São Paulo: Annablume, 2006.

CORNELLI, Gabriele. Metodologia e resultados atuais na busca pelo Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.). **Jesus de Nazaré**: Uma outra história. São Paulo: Annablume, 2006.

COUTO, Mia. **O mapeador de ausências**. São Paulo: Companhia das Letras; Porto Alegre: TAG Experiências Literárias, 2021

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CROSSAN, John Dominic. **Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CROSSAN, John Dominic. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

CROSSAN, John Dominic. Texto e contexto na metodologia dos estudos sobre o Jesus Histórico. In: CHEVITARESSE, André L.; CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.). **Jesus de Nazaré: Uma outra história**. São Paulo: Annablume, 2006.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DABDAB TRABULSI, J. A. Sobre a “autonomia” da “cultura popular” no mundo antigo. **LPH Revista de História**, Ouro Preto, v. 1, p. 108-110, 1990.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires**. São Paulo: Quadrante, 2014.

DEWEY, Joanna. Textuality in na oral culture: a survey of the Pauline Traditions. In: DEWEY, Joanna (Ed.). **Orality and Textuality in Early Christian Literature**. Semeia 65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.

DOMINGUES, Petrônio. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. In: **História** (São Paulo) v.30, n.2, p. 401-419, ago/dez, 2011.

DONINI, A. **História do Cristianismo das Origens a Justiniano**. Lisboa: Edições 70, 1980.

DULING, Dennis. The Gospel of Matthew. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell Companion to the New Testament**. Ed. Wiley-Blackwell, 2010.

ESLER, Philip Frances. **Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FACCIN, Débora. A importância da oralidade na difusão do Cristianismo Primitivo: uma análise segundo o livro *Atos dos Apóstolos* e as *Epístolas paulinas*. **Revista Alétheia – Estudos sobre Antiguidade e Medievo**, n. 1, jan/jul, 2017, p. 78-90.

FARIA, Lair Amaro dos Santos. Quem vos ouve, ouve a mim: a trajetória de uma pesquisa. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, v. 8, 2012, p. 32-42.

FAVERSANI, F. Cultura popular e classicismo. **LPH Revista de História**, Ouro Preto, v. 4, p. 26-35, 1994.

FERRANDO, Miguel Angel. La misión de los discípulos de Jesus. **Teologia e Vida**, vol. XXXI, p. 121-131, 1990

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil: o debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, 2012.

FINLEY, Moses I. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FITZMYER, Joseph. **El Evangelio Segun Lucas. Tomo III**. Madrid: Ediciones Cristandad, 1987.

FLORENZANO, Maria Beatriz B. **O mundo antigo: economia e sociedade (Grécia e Roma)**. São Paulo: Brasiliense, 2012. (p. 108)

FORSDYKE, Sara. **Slaves tell tales: and other episodes in the politics of popular culture in ancient Greece**. Princeton University Press, 2012.

FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In.: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

FRADE, Maria de Cáscia. Evolução do conceito de folclore e cultura popular. In: **Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore**. Recife: Comissão Nacional de Folclore, São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2004, p. 40-50.

FREDERICO, Danielle Lucy Bósio. Primeiras comunidades cristãs sob o olhar da Hermenêutica dos espaços. **Revista Caminhando**, v. 26, p. 1-21, jan./dez., 2021

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A caricatura gráfica e o ethos popular em Pompéia. **Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, p. 117-138, 1992.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Cultura popular na antiguidade clássica**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo. **A vida quotidiana na Roma Antiga**. São Paulo: Annablume, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. Experiencia estética y experiencia religiosa. In: GADAMER, Hans-Georg. **Estética y hermenêutica**. Madrid: Tecnos, 1964, p. 139-152.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GIDWANI, V. Subalternity. In: KOBAYASHI, A. (ed.). **International Encyclopedia of Human Geography**. Amsterdam: Elsevier, 2009, p. 65-71.

GILHUS, Ingvild Sælid. Hermeneutics. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Eds.). **The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of Religion**. New York: Routledge, 2011.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. Raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, Emblemas e Sinais**. Morfologia e História. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

GLOSSÁRIO CEALE: termos de alfabetização, leitura e escrita para educadores. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2014. Disponível em: <<http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/oralidade>> Acesso em: 03 jul. 2019.

GOODMAN, Martin. Textos, escribas e poder na Judeia romana. In.: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1986.

GOODY, Jack; WATT, Ian. **As consequências do letramento**. São Paulo: Paulistana, 2006.

GREGORI, Alessandro Mortaio. **Comunicação visual na antiguidade cristã: a construção de um discurso imagético do Ante Pacem ao Tempora Christiana (s. III ao VI)**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, p.461, 2014.

GRIG, Lucy (Ed.). **Popular culture in the ancient world**. Cambridge University Press, 2016.

GUARINELLO, Luiz Norberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2020. (p. 174)

GUARINELLO, Norberto Luiz. Modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo antigo. In: FLORENZANO, Maria Beatriz Borba; HIRATA, Elaine Farias Veloso (orgs.). **Estudos sobre a cidade antiga**. São Paulo: Edusp, 2009.

GUIJARRO, Santiago. Domestic space, family relationships and the social location of the Q People. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 27, n. 1, p. 69-81, 2004.

GUIJARRO, Santiago. Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesus histórico. **Estudios Bíblicos**, Vol., LVI, Cuaderno 4, 1998.

GUIJARRO, Santiago. The Family in First-Century Galilee. In: Halvor Moxnes (ed.), **Constructing Early Christian Families**. London: Routledge, p. 42-65, 1997.

HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 247-264.

HARNACK, Adolf von. **O que é cristianismo?** São Paulo: Reflexão, 2014.

HAVELOCK, Eric. A equação da oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna. In: OSLON, David; TORRANCE, Nancy. **Cultura escrita e oralidade**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

HOBSBAWM, Eric. História de baixo para cima. In: HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 216–231.

HORSLEY, R. A. (Org.). **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial**. São Paulo: Paulus, 2004b.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. Paulus, 1995.

HORSLEY, Richard. **Jesus e o Império**. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004a.

HORSLEY, Richard; SILBERMAN, Neil Asher. **A Mensagem e o Reino**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

IZIDORO, José Luiz. Interação, conflitos e desafios na identidade do Cristianismo Primitivo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 1, p. 64-75, 2008.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega**. Lisboa: Edições 70, 1991.

JOLY, Fábio Duarte. O Mediterrâneo antigo. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). **Fernand Braudel: tempo e história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 141-150.

KELBER, Werner H. **The oral and written gospels: the hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition Mark, Paul and Q**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

KELBER, Werner H. Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space. In: DEWEY, Joanna (Ed.). **Orality and Textuality in Early Christian Literature**. Semeia 65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. Volume 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KOESTER, Helmut. Written Gospels or Oral Tradition? **Journal of Biblical Literature**, vol. 113, n. 2, 1997.

KÜMMEL, Werner George. The formation of the New Testament. In: KÜMMEL Werner George. **Introduction to the New Testament**. New York: 17th Editon, 1975.

KUSCHNIR, Karina. Bakhtin, Ginzburg e a cultura popular. **Cadernos de Campo**, nº 3, 1993 (p. 76-88).

LEÃO, Silvia Lopes Carneiro. Domus real x domus ideal: considerações sobre a casa urbana da antiga Roma. **Revista 5% arquitetura+ arte**. São Paulo. Vol. 1, n. 15 (jan./jul. 2018), 26 p., 2018.

LEONEL, João. «Casa» como cenário no Evangelho de Mateus: ficcionalização e recepção. **Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso**, n. 26, p. 185-206, 2019.

LEONEL, João. **Mateus, o evangelho**. São Paulo: Pia Sociedade de São-Editora Paulus, 2014.

MACDONALD, Margaret; MOXNES, Halvor. Domestic Space and Families in Early Christianity: Editors' Introduction. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 27, n. 1, p. 3-6, 2004.

MACK, B. L. **O Evangelho Perdido**. O Livro de Q e as Origens Cristãs. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Oralidade e letramento. In: MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita: atividades de retextualização**. São Paulo: Cortez, 2010.

MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2010.

MCRAE, John. **Archaeology and the New Testament**. Baker Academic, 2008.

MEEKS, Wayne A. **Os Primeiros Cristãos Urbanos – O Mundo Social do Apóstolo Paulo**. Santo André: Academia Cristã; Paulus Editora, 2011.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus Histórico**. V. 2, livro 3. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

MELO, Cássio Santos; ALBERTTI, Luiz Antônio. A Nova História e as Histórias Culturais: o conceito de apropriação em Roger Chartier, Carlo Ginzburg e E.P. Thompson. **OPSIS**, v. 22, n. 2, 2024.

MOMIGLIANO, A. **Os Limites da Helenização. A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.(?)

MORI, Geraldo Luiz de. A Teologia e suas interfaces com as ciências sociais no estudo da religião. **Revista Perspectiva Teológica**, 2007 n. 39. p. 397-409.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **Antíteses**, v.8, n.16, p.31-49, jul./dez., 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Os primeiros cristãos e o mundo urbano: a importância da cidade no surgimento das comunidades cristãs. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). **Culturas e cristianismo**. São Paulo/São Bernardo: Edições Loyola/UMESP, 1999.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Práticas mágicas no cristianismo primitivo: estudo da religião popular nos amuletos cristãos. **Revista Caminhando**, v. 25, n. 1, p. 27-45, 2020.

NOGUEIRA, Paulo. **Narrativa e cultura popular no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

NUNES, Iuri. **Práticas de oralidade nos Cristianismos Originários: uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.

NUNES, Iuri. Religião e hermenêutica: considerações acerca da relação entre linguagem e religião a partir de Gadamer. **Sacrilegens**, v.15, n. 1, p. 165-174, jan.-jun., 2018.

OLIVA, José Raimundo. Proteção divina ao justo versus castigo ao pecador (Mc 2,1-12). **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 28, n. 111, p. 74–84, 2021.

OLIVEIRA, N. Cultura Popular na Antiguidade Clássica - 30 anos. Entrevista com Pedro Paulo Funari. **SubalternosBlog**, 2019. Disponível em: <<https://www.subalternosblog.com/post/entrevista-%C3%A9-muito-importante-que-uma-pessoa-tenha-em-poucas-p%C3%A1ginas-uma-introdu%C3%A7%C3%A3o-a-um-tema>>. Acesso em: 3 mar. 2025.

ONG, Walter. Foreword. In.: KELBER, Werner H. **The oral and written gospels: the hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition** Mark, Paul and Q. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas: Papirus, 1998.

OPORTO, Santiago Guijarro. “Religiosidad popular” en los comienzos del cristianismo. In: MIGUEL, J. M. (coord.). **Sacramentos: Historia, Teología, Pastoral, Celebración: homenaje al Prof. Dionisio Borobio**. Salamanca: Universidad Pontificia 2009, 31-49.

OPORTO, Santiago Guijarro. El impulso del primer envío. In: GUIJARRO, Santiago. **La primera evangelización**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

OPORTO, Santiago Guijarro. Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el Evangelio de Marcos. **Salmanticensis**, v. 54, n. 2, p. 241-265, 2007.

OPORTO, Santiago Guijarro. Indicios de una tradición popular sobre Jesús en Mateo, Lucas y Q. **Salmanticensis**, v. 55, n. 2, p. 221-250, 2008.

OSIEK, Carolyn; BALCH, David L. **Families in the New Testament World: Households and house churches**. Westminster John Knox Press, 1997.

PAGOLA, Jose A. **Jesus, aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

PALÁCIO, Carlos. A originalidade do Cristianismo. **Revista Perspectiva Teológica**, 1994 n° 26. p. 311-339.

PROST, Antoine. Social e Cultural indissociavelmente. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (org.). **Para um História Cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

PROVIN, Genildo *et al.* Estratificação social em Corinto: debates recentes. **Oracula**, v. 3, n. 5, p. 118-140, 2007.

REIMER, Ivoni Richter. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: _____ (Org.). **Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos**. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006. p. 72-97.

REIMER, Ivoni Richter; CRUSEMANN, Marlene. Igrejas domésticas: lugar de acolhida, partilha e celebração na casa de mulheres. **Caminhos**, v. 14, n. 1, p. 179-190, Goiânia, 2016.

RICHARD, Pablo (Ed.). Cristianismos Originários (30-70 d.C.). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana**, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Editora Sinodal, n. 22, 1995.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. La filosofía y la especificidade del lenguaje religioso. In: RICOEUR, Paul. **Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 51-64.

RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1976.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. Teologia, hermenêutica e teoria literária. Interdisciplinaridade na teologia da revelação. **Atualidade teológica**, n. 36, set.-dez. 2010, p. 348-375.

ROCHA, Gilmar. Cultura popular: do folclore ao patrimônio. **Mediações**, v. 14, n. 1, p. 218-236, 2009.

RODRIGUES, Elisa. As imagens de Mateus à luz da cultura gentílica. **Revista Oracula**, v. 1, n. 2, 2005.

RODRIGUES, Elisa. Exegese das exegeses: quando compreender a relação entre símbolos, eventos e sentidos desvela intenções de poder e deslegítima intolerâncias. In: PINHEIRO, Jorge (Org.). **Existência & Desafio: um rabino na periferia da Palestina**. São Paulo: Fonte Editorial, 2019, p. 59-83.

RODRIGUES, Elisa. **Limites e fronteiras no Evangelho de Mateus**. 2007. Tese (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

RODRÍGUEZ, Rafael. Reading and Hearing in Ancient Contexts. **Journal for the Study of the New Testament**, 32. 2, 2009.

SALDARINI, Anthony J. Social Relations and Groups in Palestine. In: _____. **Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: a sociological approach**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001. p. 50-75.

SCHRÖTER, Jens. The Gospel of Marck. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell Companion to the New Testament**. Ed. Wiley-Blackwell, 2010.

SCHWEITZER, Albert. **A busca do Jesus Histórico: um estudo crítico de seu progresso de Reimurus a Wrede**. São Paulo: Novo Século, 2003.

SELVATICI, Mônica. A primeira expansão cristã nos Atos dos Apóstolos: fenômeno gradual ou difusão rápida? In.: CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele. **A descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, Gilvan Ventura da. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **Revista de História da Historiografia**, nº 5, 2010, p. 58-70.

SILVA, Gilvan Ventura da. Cultura escrita e comunicação oral no cristianismo antigo: as homilias como instrumentos de poder. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n.9, 2017, p. 212-233.

SILVA, Uiaran Gebara. A escrita biográfica na antiguidade: uma tradição incerta. **Política, História e Sociedade**, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.

SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa de. A contribuição de Carlo Ginzburg para a Nova História Cultural. **Saeculum – Revista de História**, jan./dez., 1998, p. 101-115.

STROHER, Marga. **A Igreja na casa dela**. Série: Ensaios e monografias. No. 12. São Leopoldo: IEPG, 1996.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, Gerd. **El Movimiento de Jesús: historia social de una revolución de los valores**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005

THEISSEN, Gerd. Introduction. In: THEISSEN, Gerd. **The Miracle Stories of the Early Christian Tradition**. Edinburgh: T & T Clark, 1983.

THEISSEN, Gerd. **Sociologia da Crisandade Primitiva**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual**. São Paulo: Loyola, 2004.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Richard P. Luke-Acts: The gospel of Luke and the Acts of the apostles. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell companion to the New Testament**. Ed. Wiley-Blackwell, 2010.

TONER, J. **Popular Culture in Ancient Rome**. Cambridge: Polity Press, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 127-162.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VIELHAUER, Philip. **Historia de la literatura Cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.

WALLACE-HADRILL, Andrew. **Houses and society in Pompeii and Herculaneum**. Princeton University Press, 1994.

YOUNG, F. Introduction: the literary culture of the earliest Christianity. In: YOUNG, F.; AYRES, L.; LOUTH, A. (Ed.). **The Cambridge history of Christian literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

APÊNDICE A – QUADROS SINÓTICOS TEMÁTICOS

NOTA METODOLÓGICA E DIRETRIZES DE LEITURA DOS QUADROS SINÓTICOS

Este apêndice reúne o inventário sistemático dos indícios textuais relacionados ao espaço doméstico e que estão presentes nos Evangelhos Sinóticos (Marcos, Mateus e Lucas). O levantamento desses dados foi precedido por uma leitura prévia das narrativas, a partir da qual se constatou que o âmbito da casa foi registrado sob três eixos fundamentais: as ocorrências lexicais diretas, as referências à cultura material e as incidências relativas às dinâmicas sociais. Essa abordagem preliminar permitiu estabelecer uma classificação para organização dos dados. Posteriormente, realizou-se o escrutínio minucioso dos textos sinóticos para catalogar e dispor as perícopes em quadros comparativos.

No eixo Lexical (Quadro Sinótico A.1), unificaram-se as ocorrências dos termos οἶκος e οἰκία. No eixo da Materialidade (Quadro Sinótico A.2), os indícios foram segmentados nas categorias de Estrutura Arquitetônica (ARQ), Mobiliários e Utensílios (UTN) e Divisão Interna (DIV). Diante de sua abrangência, o eixo das Dinâmicas Sociais foi subdividido em três quadros temáticos: as interações domésticas, classificadas em Gestualidade (GES), Serviços (SRV) e Interações (INT) no Quadro Sinótico A.3; a agência de grupos marginalizados, classificada entre Hierarquia Doméstica (HIE) e Grupos Externos (EXT) no Quadro Sinótico A.4; e, por fim, as tensões sociais, categorizadas em Tensões Familiares (FAM) e Questões de Pureza (PUR) no Quadro Sinótico A.5.

Na seleção dos dados, priorizaram-se estritamente as passagens vinculadas de forma direta ao ambiente doméstico. O arranjo dos Quadros Sinóticos adota o modelo de colunas paralelas, dispondo os materiais correspondentes de Marcos, Mateus e Lucas de modo a facilitar uma visão de conjunto. Exibe-se apenas o núcleo textual das perícopes em que o espaço da casa é mencionado; pode ocorrer eventuais recortes dos versículos - indicados pelo sinal gráfico de reticências “[...]”. Visando otimizar a visualização das chaves analíticas e dos termos centrais da sistematização, optou-se pelo destaque em negrito. Para a leitura e interpretação das tabelas, devem-se observar os seguintes marcadores: o sinal “[...]” indica a ausência de material paralelo na respectiva tradição sinótica; o sinal “[//]” indica a existência de uma narrativa paralela no evangelho correspondente, porém sem ocorrência ou incidência direta de termos ou elementos ligados ao espaço doméstico.

O exame aprofundado e a articulação teórica desta sistematização de dados encontram-se desenvolvidos principalmente no Capítulo 5 desta tese.

Quadro Sinótico A.1 – Léxico: ocorrências do termo *casa* - *οἶκος* e *οἰκία*

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.01	[-]	[-]	Lc 1, 23: Completados os dias do seu ministério, voltou para casa (<i>οἶκον</i>)
1.02	[-]	[-]	Lc 1, 56: Maria permaneceu com ela mais ou menos três meses e voltou para a casa (<i>οἶκον</i>).
1.03	[-]	Mt 1, 24: [...] e recebeu em casa* sua mulher (<i>παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ</i>).	[-]
1.04	[-]	Mt 2, 11: Ao entrar na casa (<i>οἰκίαν</i>), viram o menino com Maria, sua mãe, e, prostrando-se, o homenagearam.	[//] Lc 2, 16: [Omitido] Foram então às pressas, e encontraram Maria, José e o recém-nascido deitado na manjedoura.
1.05	[//] Mc 4, 21: E dizia-lhes: “Quem traz uma lâmpada (<i>λύχνος</i>) para coloca-la debaixo do alqueire (<i>μόδιον</i>) ou debaixo da cama (<i>κλίνην</i>)? Ao invés, não a traz para colocá-la no lampadário (<i>λυχνίαν</i>)?”	Mt 5, 15: Nem se acende uma lâmpada (<i>λύχνον</i>) e se coloca debaixo do alqueire (<i>μόδιον</i>), mas na luminária (<i>λυχνίαν</i>), e assim ela brilha para todos os que estão na casa (<i>λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ</i>).	[//] Lc 8, 16: “Ninguém acende uma lâmpada (<i>λύχνον</i>) para a cobrir com um recipiente (<i>σκεύει</i>), nem para coloca-la debaixo da cama (<i>κλίνης</i>); ao contrário, coloca-a num candelabro (<i>λυχνίας</i>), para que aqueles que entram vejam a luz”.
1.06	[-]	Mt 7, 24-28: Assim, todo aquele que houve minhas palavras e as põe em prática será comparado ao homem sensato que construiu sua casa sobre a rocha (<i>οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν</i>). Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram	Lc 6, 47-49: Se alguém vem a mim, escuta minhas palavras e as põe em prática, mostrar-vos-ei a quem é comparável. Assemelha-se ao homem que, ao construir uma casa (<i>οἰκίαν</i>), cavou, aprofundou e lançou o alicerce sobre a rocha (<i>ὅς</i>

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		contra aquela casa (οἰκία) , mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha (τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν). Por outro lado, todo aquele que ouve essas minhas palavras, mas não as pratica, será comparado ao homem insensato que construiu a sua casa sobre a areia (οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον). Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa (οἰκία) , e ela desmoronou. E foi grande sua ruína!	ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν, καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν). Veio a enchente, a torrente deu contra essa casa (οἰκία) , mas não a pôde abalar, porque estava bem construída (διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομηθῆσθαι αὐτήν). Aquele, porém, que escutou e não pôs em prática é semelhante ao homem que construiu sua casa ao rés do chão, sem alicerce (οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου). A torrente deu contra ela, e imediatamente desabou; e foi grande sua ruína.
1.07	[-]	Mt 8, 6: “Senhor, meu criado está deitado em casa (οἰκία) paralítico, sofrendo dores atrozes”	[//] Lc 7, 2: [Omitido] Ora, um centurião tinha um servo a quem prezava e que estava doente, à morte
1.08	[-]	[//] Mt 8, 8: [Omitido] Mas o centurião respondeu-lhe: “Senhor, não sou digno de receber-te sob o meu teto (στέγην) [...]”	Lc 7, 6: Lc 7, 6: Jesus foi com eles. Não estava longe da casa (οἰκία) , quando o centurião mandou alguns amigos lhe disserem: “Senhor, não te incomodes, porque não sou digno de que entres em meu teto (στέγην) [...]”
1.09	[-]	[//] Mt 8, 13: [Omitido] [...] Naquela mesma hora o criado ficou são.	Lc 7, 10: E, ao voltarem para casa (οἶκον) , os enviados encontraram o servo em perfeita saúde.

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.10	Mc 1, 29: E logo ao sair da sinagoga, foi à casa de Simão e de André (<i>οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου</i>) [...]	Mt 8, 14: Entrando Jesus na casa de Pedro (<i>οἰκίαν Πέτρου</i>), viu a sogra dele, que estava de cama e com febre.	Lc 4, 38: Saindo da sinagoga, entrou na casa de Simão (<i>οἰκίαν Σίμωνος</i>). A sogra de Simão estava com febre alta, e pediram-lhe por ela.
1.11	Mc 2, 1: [...] souberam que ele estava em casa (<i>ἐν οἴκῳ</i>).	[//] Mt 9, 1: [Omitido] E entrando em um barco, ele atravessou as águas e foi para a sua cidade.	[//] Lc 5, 17: [Omitido] Certo dia, enquanto ensinava, achavam-se ali sentados fariseus e doutores da Lei, vindos de todos os povoados da Galileia, da Judeia e de Jerusalém; e ele tinha um poder do Senhor para operar curas.
1.12	Mc 2, 11-12: “[...] levanta-te, toma o teu leito (<i>κράβαττόν</i>) e vai para tua casa (<i>οἶκόν</i>)”. O paralítico levantou-se e, imediatamente, carregando o leito, saiu diante de todos [...]	Mt 9, 6-7: [...] “Levanta-te, toma tua cama (<i>κλίνην</i>) e vai para casa (<i>οἶκόν</i>)”. Ele levantou e foi para casa (<i>οἶκον</i>).	Lc 5, 24-25: [...] levanta-te, toma tua maca (<i>κλινιδιόν</i>) e vai para tua casa (<i>οἶκόν</i>)”. E no mesmo instante, levantando-se diante deles, tomou a maca onde estivera deitado e foi para casa (<i>οἶκον</i>), glorificando a Deus.
1.13	Mc 2, 15: Aconteceu que ele jantou (<i>κατακεῖσθαι</i>) na casa (<i>οἰκία</i>) de Levi	Mt 9, 10: Aconteceu que, estando ele reclinado [à mesa] em casa (<i>ἀνακειμένον ἐν τῇ οἰκίᾳ</i>), vieram muitos publicanos e pecadores e se assentaram à mesa com Jesus e seus discípulos.	Lc 5, 29: Levi ofereceu-lhe então uma grande festa (<i>δοχὴν μεγάλην</i>) em sua casa (<i>οἰκία</i>) e com eles estava reclinado [à mesa] (<i>κατακείμενοι</i>) numerosa multidão de publicanos e outras pessoas.
1.14	Mc 2, 26: [...] e como entrou na casa (<i>οἶκον</i>) de Deus [...]	Mt 12, 4: Como entrou na Casa de Deus (<i>οἶκον τοῦ Θεοῦ</i>) [...]	Lc 6, 4: Entrou na casa de Deus (<i>οἶκον τοῦ Θεοῦ</i>) [...]
1.15	Mc 3, 20: E voltou para casa (<i>οἶκον</i>) [...].	[-]	[-]

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.16	Mc 3, 25: E se uma casa (oikía) se dividir contra si mesma, tal casa (oikía) não poderá se manter	Mt 12, 25: [...] “Todo reino dividido contra si mesmo acaba em ruína e nenhuma cidade ou casa (oikía) dividida contra si mesma poderá subsistir”.	Lc 11, 17: Todo o reino dividido contra si mesmo acaba em ruínas, e uma casa (oἶκος) cai sobre outra.
1.17	Mc 3, 27: Ninguém pode entrar na casa (oikíav) de um homem forte e roubar os seus pertences (<i>τὰ σκεύη αὐτοῦ</i>), se primeiro não amarrar o homem forte; só então poderá roubar sua casa (oikíav) .	Mt 12, 29: Ou como pode alguém entrar na casa de um homem forte e roubar os seus pertences (<i>τὰ σκεύη αὐτοῦ</i>), se primeiro não o amarrar? Só então poderá roubar a sua casa (oikíav) .	[//] Lc 11, 21: [Omitido] Quando um homem forte e bem armado guarda seu recinto murado (<i>αὐλήν</i>), seus bens (<i>ὑπάρχοντα αὐτοῦ</i>) ficarão a seguro; todavia, se um mais forte o assalta e vence, tira-lhe a armadura, na qual confiava, e distribui seus despojos.
1.18	[-]	Mt 12, 44: Então diz: ‘Voltarei para a minha casa (oἶκόν) , de onde saí’. Chegando lá encontra-a desocupada, varrida e arrumada (<i>καὶ ἐλθὼν, εὕρισκει σχολάζοντα, σεσαρωμένον, καὶ κεκοσμημένον</i>).	Lc 11, 24: [...] mas não o encontrando, diz: ‘Voltarei para minha casa (oἶκόν) , de onde saí’. Chegando lá, encontra-a varrida e arrumada (<i>καὶ ἐλθὼν, εὕρισκει σχολάζοντα, σεσαρωμένον, καὶ κεκοσμημένον</i>).
1.19	[//] Mc 5, 2-3: [Omitido] Logo que Jesus desceu do barco, caminhou ao seu encontro, vindo dos túmulos, um homem possuído por um espírito impuro: habitava no meio das tumbas [...]	[//] Mt 8, 28: [Omitido] Ao chegar ao outro lado, ao país dos gadarenos, vieram ao seu encontro dois endemoninhados, saindo dos túmulos	Lc 8, 27: [...] Havia muito que andava sem roupas e não habitava em casa (oikía) alguma, mas em sepulturas.
1.20	Mc 5, 19: “[...] e disse-lhe: “Vai para tua casa (oἶκόν) e para os	[//] Mt 8, 33: Os que apascentavam fugiram e, dirigindo-se à cidade, contaram	Lc 8, 39: “Vota para tua casa (oἶκόν) e conta tudo o que Deus fez por ti” [...].

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
	teus (πρὸς τοὺς σοῦς) e anuncia-lhes tudo o que fez por ti [...].	tudo o que acontecera, inclusive o caso dos endemoninhados.	
1.21	[//] Mc 5, 22-23: Aproximou-se um dos chefes da sinagoga, cujo nome era Jairo, e vendo-o, caiu a seus pés. Rogou-lhe insistentemente, dizendo: “Minha filha está morrendo. Vem e impõe nela as mãos para que ela seja salva e viva”.	[//] Mt 9, 18: Enquanto Jesus lhes falava sobre essas coisas, veio um chefe e prostrou-se diante dele, dizendo: “Minha filha acaba de morrer. Mas vem, impõe-lhe a mão e ela viverá”.	Lc 8, 41: [...] Caindo aos pés de Jesus, rogava-lhe que entrasse em casa (οἶκον) , porque sua filha única, de mais ou menos doze anos, estava à morte.
1.22	Mc 5, 38: Chegaram à casa (οἶκον) do chefe da sinagoga, e ele viu um alvoroço”	Mt 9, 23: [...] ao entrar na casa (οἰκίαν) do chefe, vendo os flautistas e multidão em alvoroço [...]	Lc 8, 51: Ao chegar à casa (οἰκίαν) , não deixou que entrassem consigo senão Pedro, João e Tiago, assim como o pai e a mãe da menina.
1.23	[-]	Mt 9, 28: Quando entrou em casa (οἰκίαν) , os cegos aproximaram-se dele.	[-]
1.24	[-]	Mt 10, 6: Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel* (οἶκον Ἰσραήλ) .	[-]
1.25	[-]	Mt 13, 36: Então, deixando as multidões, entrou em casa (οἰκίαν) .	[-]
1.26	Mc 6, 4: “Um profeta só é desprezado em sua pátria, em sua parentela (συγγενεῶσιν) e em sua casa (οἰκία) ”.	Mt 13, 57: [...] “Não há profeta sem honra, exceto em sua pátria e em sua casa (οἰκία) ”.	[//] Lc 4, 24: [Omitida] [...] “Em verdade vos digo que nenhum profeta é bem recebido em sua pátria”.

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.27	Mc 6, 10: E dizia-lhes: “Onde quer que entreis numa casa (<i>οἰκίαν</i>), nela permaneçei até vos retirardes do lugar. E se algum lugar não vos receber nem vos quiser ouvir ao partirdes de lá, sacudi o pó de debaixo dos vossos pés em testemunho contra eles”.	Mt 10, 12- 14: Ao entrardes na casa (<i>εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν</i>), saudai-a. E se for digna, desça a vossa paz sobre ela. Se não for digna, volte a vós a vossa paz. Mas se alguém não vos recebe e não dá ouvidos às vossas palavras, saí daquela casa (<i>οἰκίας</i>) ou daquela cidade e sacudi o pó de vossos pés.	Lc 9, 4-5: Em qualquer casa (<i>οἰκίαν</i>) em que entrardes, permaneçei ali até vos retirardes do lugar. Quanto àqueles que não vos acolherem, ao sairdes da cidade sacudi a poeira de vossos pés em testemunho contra eles. Lc 10, 5-8: Em qualquer casa (<i>οἰκίαν</i>) em que entrardes, dizeis primeiro: ‘Paz a esta casa (<i>οἴκῳ</i>)!’ E se lá houver um filho de paz, a vossa paz repousará sobre ele; senão, voltará a vós. Permaneçei nessa casa, comei e bebei do que tiverem (<i>ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἐσθiónτες καὶ πίνοντες τὰ παρ’ αὐτῶν</i>), pois o operário é digno do seu salário. Não passeis de casa em casa (<i>μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν</i>).
1.28	[-]	[-]	Lc 10, 38: Estando em viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa (<i>ὑπεδέξατο αὐτὸν <εἰς τὴν οἰκίαν></i>).
1.29	[-]	Mt 11, 8: [...] Mas os que vestem roupas finas (<i>μαλακὰ φοροῦντες</i>) vivem nos casas dos reis (<i>ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων</i>).	[//] Lc 7, 25: [Omitido] [...] Ora, os que usam vestes suntuosas (<i>ἱματισμῷ ἐνδόξῳ</i>) e vivem em delícias estão nos palácios reais (<i>βασιλείοις</i>).

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.30	[//] Mc 4, 1: [Omitido] E começou de novo a ensinar junto ao mar. [...]	Mt 13, 1: Naquele dia, saindo Jesus de casa (<i>οἰκίας</i>), sentou-se à beira-mar.	[//] Lc 8,4: [Omitido] Reunindo-se numerosa multidão que de cada cidade vinha até ele, Jesus falou em parábolas.
1.31	Mc 7, 17: E, quando, ao deixar a multidão, entrou em casa (<i>οἶκον</i>) [...]	[//] Mt 15,15: [Omitido] Pedro, interpelando-o, pediu-lhe: “Explica-nos a parábola”.	[-]
1.32	[//] Mc 7, 24-30: [Omitido] “Deixa que primeiro os filhos se saciem porque não é bom tirar o pão dos filhos e atirá-lo aos cachorrinhos”.	Mt 15, 24: [...] “Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel (<i>οἶκον Ἰσραήλ</i>)”	[-]
1.33	Mc 7, 24: Entrou numa casa (<i>οἰκίαν</i>) e não queria que ninguém soubesse, mas não conseguiu permanecer oculto.	[//] Mt 15, 21: Jesus, partindo dali, retirou-se para a região de Tiro e de Sidônia.	[-]
1.34	Mc 7, 30: Ela voltou para casa (<i>οἶκον</i>) e encontrou a criança atirada sobre a cama (<i>κλίνην</i>).	[//] Mt 15, 28: [Omitida] E a partir daquele momento sua filha ficou curada.	[-]
1.35	Mc 8, 3: Se os mandar em jejum para casa (<i>οἶκον</i>), desfalecerão pelo caminho, pois muitos vieram de longe.	[//] Mt 15, 32: [Omitida] [...] Não quero despedi-la em jejum, por receio de que possa desfalecer pelo caminho.	[-]
1.36	Mc 9, 28: Ao entrar em casa (<i>οἶκον</i>), perguntaram-lhe seus discípulos, a sós [...]	[//] Mt 17, 19: [Omitido] Então, os discípulos, procurando Jesus a sós [...]	[-]
1.37	[-]	Mt 17, 25: [...] Ao entrar em casa , (<i>οἰκίαν</i>) Jesus antecipou-se-lhe, dizendo: “Que te parece, Simão? De quem recebem os	[-]

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		reis da terra tributos ou impostos? Dos seus filhos ou dos estranhos? [...]	
1.38	Mc 9, 33: [...] Em casa (ἐν τῇ οἰκίᾳ), ele lhes perguntou: “Sobre que discutíeis no caminho?”	[//] Mt 18, 1: [Omitido] Nessa ocasião, os discípulos aproximaram-se de Jesus e lhe perguntaram: “Quem é o maior no Reino dos Céus?”	[//] Lc 9, 46: [Omitido] Houve entre eles uma discussão: qual deles seria o maior?
1.39	[-]	[-]	Lc 9, 61: Outro disse-lhe ainda: “Eu te seguirei, Senhor, mas permite-me primeiro despedir-me dos que estão em minha casa (οἶκόν).”
1.40	Mc 10, 10: E em casa (οἰκίαν), os discípulos voltaram a interrogá-lo a respeito desse ponto.	[//] Mt 19, 10: [Omitida] Os discípulos disseram [...]	[-]
1.41	[-]	[-]	Lc 14, 1: Certo sábado, ele entrou na casa (οἶκόν) de um dos chefes dos fariseus para comer pão/tomar uma refeição (φαγεῖν ἄρτον), e eles o espiavam.
1.42	Mc 10, 29-30: [...] “Em verdade vos digo que não há quem não tenha deixado casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou terras por minha causa e por causa do Evangelho (οὐδεὶς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν, ἢ ἀδελφοὺς, ἢ ἀδελφὰς, ἢ μητέρα, ἢ πατέρα, ἢ τέκνα, ἢ ἀγροὺς, ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ	Mt 19, 29: E quem quer que tiver deixado casas , irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos ou terras por causa do meu nome, receberá muito mais; e terá em herança a vida eterna (καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίαν, ἢ ἀδελφοὺς, ἢ ἀδελφὰς, ἢ πατέρα,	Lc 18, 29: “Em verdade vos digo, não há quem tenha deixado casa , mulher, irmãos, pais ou filhos por causa do Reino de Deus, sem que receba muito mais neste tempo e, no mundo futuro, a vida eterna (ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν, ἢ γυναῖκα, ἢ

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
	ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου), que não receba cem vezes mais desde agora, neste tempo, casas (οἰκίας) , irmãos e irmãs, mãe e filhos e terras, com perseguições; e, no mundo futuro, a vida eterna”.	ἡ μητέρα, ἡ τέκνα, ἡ ἀγροὺς, ἔνεκεν τοῦ μου).	ἀδελφοὺς, ἡ γονεῖς, ἡ τέκνα, ἔνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ)”
1.43	[-]	[-]	Lc 19, 5-10: [...] “Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa (οἶκῳ) ”. Ele desceu imediatamente e recebeu-o com alegria (ὑπεδέξατο αὐτὸν, χαίρων). [...] todos murmuravam, dizendo: “Ele entrou para ficar com um homem pecador!” [...] Jesus lhe disse: “Hoje a salvação entrou nesta casa (οἶκῳ) [...]”
1.44	Mc 11, 17: E ensinava-lhes, dizendo: “Não está escrito: Minha casa (οἶκός μου) ** será chamada casa de oração (οἶκος προσευχῆς) para todos os povos? Vós, porém, fizestes dela um covil de ladrões!”	Mt 21, 13: E disse-lhes: “Está escrito: Minha casa (οἶκός μου) ** será chamada casa de oração (οἶκος προσευχῆς) . Vós, porém, fazeis dela um covil de ladrões”.	Lc 19, 46: [...] dizendo-lhes: “Está escrito: Minha casa (οἶκός μου) ** será uma casa de oração (οἶκος προσευχῆς) . Vós, porém, fizeste dela um covil de ladrões!”
1.45	[-]	[-]	Lc 15, 8: Ou qual mulher que, tendo dez dracmas e perder uma, não acende a lâmpada (λύχνον), varre a casa (σαιοῖ τὴν οἰκίαν) e procura cuidadosamente até encontrá-la?

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.46	[-]	[-]	Lc 15, 25: Seu filho mais velho estava no campo. Quando voltava, já perto de casa (<i>οἰκία</i>), ouviu músicas e danças.
1.47	[-]	[-]	Lc 16, 4: Já sei o que farei para que, uma vez afastado da administração (<i>οἰκονομίας</i>), tenha quem me receba na sua própria casa (<i>οἶκον</i>).
1.48	[-]	[-]	Lc 16, 27: Ele replicou: ‘Pai, eu te suplico, envia então Lázaro até a casa (<i>οἶκον</i>) de meu pai [...]’
1.49	Mc 12, 40: [...] [“Guardai-vos dos escribas que [...] devoram as casas das viúvas (<i>οἰκίας τῶν χηρῶν</i>) e simulam fazer longas preces [...]”	Mt 23, 6-7: [Omitida] Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas [...]	Lc 20, 46-47: [...] gostam de saudações nas praças públicas, dos primeiros lugares nas sinagogas e de lugares de honra nos banquetes, que devoram as casas das viúvas (<i>οἰκίας τῶν χηρῶν</i>) e simulam fazer longas orações.
1.50	Mc 13, 15: aquele que estiver no terraço não desça nem entre para apanhar alguma coisa em sua casa (<i>ὁ [δὲ] ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω, μηδὲ ἰσελθάτω τι ἄραι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ</i>)	Mt 24, 17: aquele que estiver no terraço, não desça para apanhar as coisas da sua casa (<i>ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω, ἄραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ</i>)	Lc 17, 31: Naquele Dia, quem estiver no terraço (<i>δῶματος</i>) e tiver utensílios em casa (<i>σκεύη αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ</i>), não desça para pegá-los [...]

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.51	Mc 13, 34-35: Será como um homem que partiu de viagem: deixou sua casa (<i>οἰκίαν</i>), deu autoridade a seus servos, distribuiu a cada um sua responsabilidade e ao porteiro ordenou que vigiasse. Vigiai, portanto, porque não sabeis quando o senhor da casa (κύριος τῆς οἰκίας) voltará [...]	Mt 24, 43: Compreendei isto: se o dono da casa (<i>οἰκοδεσπότης</i>) soubesse em que vigília viria o ladrão, vigiaria e não permitiria que sua casa (<i>οἰκίαν</i>) fosse arrombada.	Lc 12, 39: Compreendei isto: se o dono da casa (<i>οἰκοδεσπότης</i>) soubesse em que hora viria o ladrão, não deixaria que sua casa (<i>οἶκον</i>) fosse arrombada
			[//] Lc 19, 12-13: [Omitido] Disse então: “Um homem de nobre origem partiu para uma região longínqua a fim de ser investido na realeza e voltar. Chamando dez de seus servos, deu-lhes dez minas e disse-lhes: ‘Fazei-as render até que eu volte’ [...]
1.52	Mc 14, 3: Em Betânia, quando Jesus estava à mesa (<i>κατακειμένον</i>) em casa (<i>τῇ οἰκίᾳ</i>) de Simão [...]	Mt 26, 6: Estando Jesus em Betânia, em casa (<i>οἰκίᾳ</i>) de Simão, o leproso [...]	Lc 7, 36: Um fariseu convidou-o a comer com ele (<i>φάγη μετ’ αὐτοῦ</i>). Jesus entrou, pois, na casa (<i>οἶκον</i>) do fariseu e reclinou-se [à mesa] (<i>κατεκλίθη</i>).
1.53	[-]	[-]	Lc 7, 44: [...] Entrei em tua casa (<i>οἰκίαν</i>) e não me derramaste água nos pés; ela ao contrário, regou-me os pés com lágrimas e enxugou-os com os cabelos.
1.54	Mc 14, 14: Onde ele entrar,izei ao dono da casa * (<i>οἰκοδεσπότη</i>) [...]	[//] Mt 26, 18: [Omitido] Ele respondeu: “Ide à cidade, para [a casa de] um alguém e dizei-lhe: ‘O mestre diz: o meu tempo está próximo. Contigo [em tua casa] irei celebrar a Páscoa com meus discípulos’” (<i>Ὁ καιρός</i>	Lc 22, 10-12: Segui-o até à casa (<i>οἰκίαν</i>) em que ele entrar. Direis ao dono da casa (<i>οἰκοδεσπότη τῆς οἰκίας</i>): ‘O Mestre te pergunta: onde está a sala (<i>κατάλυμα</i>) em que comerei (<i>φάγω</i>) a páscoa com os meus

ID	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		<i>μου ἐγγύς ἐστιν; πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα, μετὰ τῶν μαθητῶν μου).</i>	discípulos? E ele vos mostrará, uma grande sala mobiliada [provida de almofadas] no andar superior; preparai ali” (<i>κάκεινος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα, ἐστρωμένον; ἐκεῖ ἐτοιμάσατε).</i>
1.55	[//] Mc 14,53: [Omitido] Levaram Jesus ao Sumo Sacerdote, e toso os chefes dos sacerdotes, os anciãos e os escribas estavam reunidos.	[//] Mt 26, 57: [Omitido] Os que prenderam Jesus levaram-no ao Sumo Sacerdote Caifás, onde os escribas e os anciãos estavam reunidos.	Lc 22, 54 [...] introduzindo-o na casa (<i>οἰκίαν</i>) do Sumo Sacerdote.
1.56	[-]	Mt 23, 28: Eis que vossa casa (<i>οἶκος</i>) ficará abandonada pois eu vos digo: não me vereis mais até que digais: Bendito aquele que bem em nome do Senhor!	Lc 13, 35: Eis que vossa casa (<i>οἶκος</i>) ficará abandonada. Sim, eu vos digo, não vereis até o dia em que direis: Bendito aquele que vem em nome do Senhor!

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)

Quadro Sinótico A.2 – Materialidade do espaço doméstico

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
2.01	DIV	[-]	[-]	Lc 2, 7: [...] e ela deu à luz seu filho primogênito, envolveu-o com faixas e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia um lugar para eles na sala (<i>καταλύματι</i>)
2.02	ARQ	Mc 1, 33: E a cidade inteira aglomerou-se à porta (<i>θύραν</i>).	[//] Mt 8,16: Ao entardecer, trouxeram-lhe muitos endemoninhados [...]	[//] Lc 4,40: Ao pôr-do-sol, todos os que tinham doentes atingidos de males diversos traziam-nos [...]
2.03	ARQ	Mc 2, 2: [...] já não havia lugar à porta (<i>θύραν</i>)	[//] Mt 9, 1: E entrando em um barco, ele atravessou as águas e foi para sua cidade.	[//] Lc 5, 17: Certo dia, enquanto ensinava, achavam-se ali sentados fariseus e doutores da Lei, vindos de todos os povoados da Galileia, da Judeia e de Jerusalém; e ele tinha um poder do Senhor para operar curas.
2.04	ARQ	Mc 2, 4: [...] escavaram o teto (<i>στέγην</i>) à altura do lugar onde ele se encontrava [...]	[//] Mt 9, 2: Aí trouxeram um paralisado deitado numa cama.	Lc 5, 19: E como não encontravam jeito de introduzi-lo, por causa da multidão, subiram ao terraço (<i>δῶμα</i>) e, através das telhas (<i>κεράμων</i>), desceram-no com a maca no meio dos assistentes, diante de Jesus.
2.05	UTN	Mc 2, 4: [...] baixaram o leito (<i>κράβαττον</i>) em que jazia o paralisado.	Mt 9, 2: Aí trouxeram um paralisado deitado numa cama (<i>κλίνης βεβλημένον</i>).	Lc 5, 18-19: Vieram então alguns homens carregando um paralisado numa maca (<i>κλίνης</i>); tentavam levá-lo para dentro (<i>εἰσενεγκεῖν</i>) e colocá-lo diante dele [...] desceram-no com a maca

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
				(κλινιδίῳ) no meio dos assistentes, diante de Jesus.
2.06	UTN	Mc 2, 9: [...] Levanta-te, toma teu leito (κράβαττόν) e anda?	[//] Mt 9,5: “Levanta-te e anda?”	[//] Lc 5, 23: “[...] Levanta-te e anda?”
2.07	UTN	Mc 2, 11: [...] levanta-te, toma o teu leito (κράβαττόν) e vai para tua casa (οἶκόν).	Mt 9, 6: [...] “Levanta-te, toma tua cama (κλίνην) e vai para casa (οἶκόν)”.	Lc 5, 24: [...] levanta-te, toma tua maca (κλινιδιόν) e vai para tua casa”
2.08	UTN	Mc 2, 12: [...] carregando o leito (κράβαττόν), saiu de todos [...].	[//] Mt 9, 7: Ele levantou e foi para casa (οἶκον).	[//] Lc 5, 25: E no mesmo instante, levantando-se daquilo onde estivera deitado foi para casa, glorificando a Deus.
2.09	UTN	Mc 14, 3: [...] trazendo um frasco de alabastro cheio de perfume de nardo puro, caríssimo (ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς); e, quebrando o frasco, derramou-o sobre a cabeça dele.	Mt 26, 7: aproximou-se dele uma mulher trazendo um frasco de alabastro de perfume precioso (ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου) e pôs-se a derramá-lo sobre a cabeça de Jesus, enquanto ele estava à mesa.	Lc 7, 37: [...] trouxe um frasco de alabastro com perfume (ἀλάβαστρον μύρου).
2.10	UTN	Mc 3, 27: Ninguém pode entrar na casa (οἰκίαν) de um homem forte e roubar os seus pertences (τὰ σκεύη αὐτοῦ), se primeiro não amarrar o homem forte; só então poderá roubar sua casa (οἰκίαν).	Mt 12, 29: Ou como pode alguém entrar na casa de um homem forte e roubar os seus pertences (τὰ σκεύη αὐτοῦ), se primeiro não o amarrar? Só então poderá roubar a sua casa (οἰκίαν).	Lc 11, 21: Quando um homem forte e bem armado guarda seu recinto murado (αὐλήν), seus bens (ὀψάρχοντα αὐτοῦ) ficarão a seguro; todavia, se um mais forte o assalta e vence, tira-lhe a armadura, na qual confiava, e distribui seus despojos.

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
2.11	UTN	Mc 4, 21: E dizia-lhes: “Quem traz uma lâmpada (λύχνος) para coloca-la debaixo do alqueire (μόδιον) ou debaixo da cama (κλίνην)? Ao invés, não a traz para colocá-la no lampadário (λυχνίαν)?	Mt 5, 15: Nem se acende uma lâmpada (λύχνον) e se coloca debaixo do alqueire (μόδιον), mas na luminária (λυχνίαν), e assim ela brilha para todos os que estão na casa (λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ).	Lc 8, 16: “Ninguém acende uma lâmpada (λύχνον) para a cobrir com um recipiente (σκεύει), nem para coloca-la debaixo da cama (κλίνης); ao contrário, coloca-a num candelabro (λυχνίας), para que aqueles que entram vejam a luz”.
				Lc 11,33: Ninguém acende uma lâmpada (λύχνον) para colocá-la em lugar escondido ou debaixo do alqueire (κρύπτειν τίθησιν, οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον), e sim sobre o candelabro (λυχνίας), a fim de que os que entram vejam a luz.
2.12	UTN	[-]	[-]	Lc 11, 7: e ele responder de dentro: ‘Não me importunes; a porta já está fechada (θύρα κέκλεισται), e meus filhos e eu estamos na cama (κοίτην); não posso me levantar para dá-los a ti’
2.13	ARQ	[//] Mc 4, 22: Pois nada há de oculto que não venha a ser manifesto, e nada em segredo que não venha à luz do dia.	Mt 10, 27: O que vos digo às escuras, dissei-o à luz do dia: o que vos é dito aos ouvidos, proclamai-o sobre os telhados (δωμάτων).	Lc 12, 3: Portanto, tudo o que tiverdes dito às escuras, será ouvido à luz do dia, e o que houverdes falado aos ouvidos nos apostos internos (ταμείους), será proclamado sobre os telhados (δωμάτων).

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
2.14	DIV	[-]	Mt 6, 6: Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto (<i>ταμειόν</i>), e fechando tua porta (<i>θύραν</i>) [...]	[-]
2.15	UTN	Mc 6, 25-28: [...] “Quero que, agora mesmo, me dês num prato (<i>πίνακι</i>) a cabeça de João Batista”. [...] E trouxe a sua cabeça num prato (<i>πίνακι</i>) [...].	Mt 14, 8-11: [...] Dá-me, aqui num prato (<i>πίνακι</i>), a cabeça de João Batista. [...] A cabeça foi trazida num prato (<i>πίνακι</i>) e entregue à moça, que a levou à sua mãe.	[-]
2.16	UTN	Mc 7, 4: [...] lavação de copos (<i>ποτηρίων</i>), recipientes (<i>ξεστῶν</i>) e utensílios (<i>χαλκίων</i>).	[/] Mt 15, 2: “[...] Pois que não lavam as mãos quando comem”	Lc 11,39: [...] Purificais o exterior do copo (<i>ποτηρίου</i>) e do prato (<i>πίνακος</i>), e por dentro estais cheios de rapina e de perversidade!
			Mt 23, 25: [...] limpais o exterior do copo (<i>ποτηρίου</i>) e do prato (<i>παροψίδος</i>), mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança! Fariseu cego, limpa primeiro o interior do copo e do prato, para que também o exterior fique limpo!	
2.17	ARQ	Mc 7, 19: “[...] porque nada disso entra no coração, mas no ventre, e sai para a fossa (<i>ἀφεδρῶνα</i>)?”	Mt 15, 17: Não entendeis que tudo o que entra pela boca vai para o ventre e daí para a fossa (<i>ἀφεδρῶνα</i>)?	[-]
2.18	UTN	Mc 7, 28: “[...] também os cachorrinhos comem, debaixo da mesa (<i>τραπέζης</i>), as migalhas dos filhos!”	Mt 15, 27: [...] também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa (<i>τραπέζης</i>) dos seus senhores (<i>κυρίων αὐτῶν</i>)!”	[-]

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
2.19	UTN	Mc 7, 30: Ela voltou para casa (<i>οἶκον</i>) e encontrou a criança atirada sobre a cama (<i>κλίνην</i>).	[//] Mt 15, 28: E a partir daquele momento sua filha ficou curada.	[-]
2.20	UTN	Mc 9, 41: De fato, quem vos der a beber um copo d'água (<i>ποτήριον ὕδατος</i>) [...]	Mt 10, 42: E quem der, nem que seja um copo d'água fria (<i>ποτήριον ψυχροῦ</i>) a um destes pequeninos [...]	[-]
2.21	ARQ	Mc 13, 15: aquele que estiver no terraço não desça nem entre para apanhar alguma coisa em sua casa (<i>ὁ [δὲ] ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω, μηδὲ ἰσελθάτω τι ἄραι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ</i>)	Mt 24, 17: aquele que estiver no terraço , não desça para apanhar as coisas da sua casa (<i>ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω, ἄραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ</i>)	Lc 17, 31: Naquele Dia, quem estiver no terraço (<i>δώματος</i>) e tiver utensílios em casa (<i>σκεύη αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ</i>), não desça para pegá-los [...]
2.22	DIV	Mc 14, 14-15: Onde está a minha sala (<i>κατάλυμά</i>), em que poderei comer a Páscoa com os meus discípulos? E ele vos mostrará, uma ampla sala no andar superior (<i>ἀνάγαιον</i>), mobiliada e pronta (<i>ἐστρωμένον ἑτοιμον</i>).	[//] Mt 26, 18: Ele respondeu: “Ide à cidade, para [a casa de] um alguém e dizei-lhe: ‘O mestre diz: o meu tempo está próximo. Contigo [em tua casa] irei celebrar a Páscoa com meus discípulos’” (<i>Ὁ καιρὸς μου ἐγγὺς ἐστίν; πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα, μετὰ τῶν μαθητῶν μου</i>).	Lc 22, 10-12: Segui-o até à casa (<i>οἰκίαν</i>) em que ele entrar. Direis ao dono da casa (<i>οἰκοδεσπότη τῆς οἰκίας</i>): ‘O Mestre te pergunta: onde está a sala (<i>κατάλυμα</i>) em que comerei (<i>φάγω</i>) a páscoa com os meus discípulos? E ele vos mostrará, uma grande sala mobiliada [provida de almofadas] no andar superior; preparai ali” (<i>κακεῖνος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα, ἐστρωμένον; ἐκεῖ ἐτοιμάσατε</i>).
2.23	UTN	[//] Mc 14, 18: E quando estavam reclinados [à mesa] (<i>ἀνακειμένων</i>), comendo	[//] Mt 26, 20-21: Ao cair da tarde, ele pôs-se reclinado [à mesa] (<i>ἀνέκειτο</i>) com os Doze	Lc 22, 14-17: Quando chegou a hora, ele reclinado [à mesa] (<i>ἀνέπεσεν</i>) com seus

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		(ἐσθιόντων), Jesus disse: “Em verdade vos digo: um de vós que come comigo (ἐσθίων μετ’ ἐμοῦ) há de me entregar”.	e, enquanto comiam (ἐσθιόντων) [...]	apóstolos e disse-lhes: “Desejei ardentemente comer esta páscoa convosco (πάσχα φαγεῖν μεθ’ ὑμῶν) [...] Então, recebendo uma taça (ποτήριον), deu graças [...]
2.24	UTN	Mc 14, 23: Depois, tomou um cálice (ποτήριον), rendeu graças, deu a eles, e a todos dele beberam. E disse-lhes: “Isto é o meu sangue, o sangue da Aliança [...]	Mt 26, 27: Depois, tomou um cálice (ποτήριον) e, dando graças, deu-o a eles, dizendo: “Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança [...]	Lc 22, 20: E, depois de comer, fez o mesmo com a taça (ποτήριον), dizendo: “Essa taça (ποτήριον) é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado por vós.
2.25	UTN	Mc 14, 20: Ele, porém, disse-lhes: “Um dos Doze, que põe a mão na mesma tigela (τρούβλιον) comigo”	Mt 26, 23: Ele respondeu: “O que comigo põe a mão no prato (τροβλίω) esse me entregará.	Lc 22, 21: Eis, porém, que a mão do que me trai está comigo, sobre a mesa (τραπέζης).

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)

Quadro Sinótico A.3 – Dinâmica social do espaço doméstico

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
3.01	GES	Mc 1, 30: A sogra de Simão estava deitada (<i>κατέκειτο</i>) com febre [...]	Mt 8, 14: Entrando Jesus na casa de Pedro (<i>οἰκίαν Πέτρου</i>), viu a sogra dele, que estava de cama (<i>βεβλημένην</i>) e com febre.	[//] Lc 4, 38-39: Saindo da sinagoga, entrou na casa de Simão (<i>οἰκίαν Σίμωνος</i>). A sogra de Simão estava com febre alta, e pediram-lhe por ela. Ele se inclinou (<i>καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς</i>) para ela, conjurou severamente a febre [...]
3.02	SRV	Mc 1, 31b: A febre a deixou e ela se pôs a servi-los (<i>καὶ διηκόνει αὐτοῖς</i>).	Mt 8, 15: Logo tocou-lhe a mão e a febre a deixou. Ela se levantou e pôs-se a servi-lo (<i>καὶ διηκόνει αὐτῷ</i>).	Lc 4, 39: Ele se inclinou para ela, conjurou severamente a febre, e esta a deixou; imediatamente ela se levantou e se pôs a servi-los (<i>διηκόνει αὐτοῖς</i>).
3.03	GES	[-]	Mt 8, 20: “As raposas têm tocas e as aves do céu, ninhos; mas, o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça (<i>κεφαλὴν κλίνειν</i>)”.	Lc 9, 58: [...] “As raposas têm tocas e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça (<i>κεφαλὴν κλίνειν</i>)”.
3.04	GES	Mc 2, 15: Aconteceu que ele jantou (<i>κατακεῖσθαι</i>) na casa (<i>οἰκία</i>) de Levi, muitos publicanos e pecadores estavam reclinados [à mesa] (<i>πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο</i>) [...]	Mt 9, 10: Aconteceu que, estando ele reclinado [à mesa] em casa (<i>ἀνακειμένον ἐν τῇ οἰκίᾳ</i>), vieram muitos publicanos e pecadores e se assentaram à mesa (<i>πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ, ἐλθόντες, συνανέκειντο</i>) com Jesus e seus discípulos.	Lc 5, 29: Levi ofereceu-lhe então um grande banquete (<i>δοχὴν μεγάλην</i>) em sua casa (<i>οἰκία</i>) e com eles estava reclinado [à mesa] (<i>κατακείμενοι</i>) numerosa multidão de publicanos e outras pessoas.
3.05	GES	Mc 2, 16: [...] vendo-o comer (<i>ἐσθίει</i>) com os pecadores e os publicanos, diziam aos	Mt 9, 11: [...] vendo isso, perguntaram aos discípulos: “Por que come (<i>ἐσθίει</i>) o vosso	Lc 5, 30: [...] diziam aos discípulos dele: “Por que comeis e bebeis (<i>ἐσθίετε καὶ</i>

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		discípulos dele: “Quê? Ele come (ἐσθίει) com os publicanos e pecadores?”	Mestre com os publicanos e os pecadores?”	πίνετε) com os publicanos e com os pecadores?
3.06	SRV	[-]	Mt 12, 44: Então diz: ‘Voltarei para a minha casa (οἶκόν), de onde saí’. Chegando lá encontra-a desocupada, varrida e arrumada (καὶ ἐλθὼν, εὕρισκει σχολάζοντα, σεσαρωμένον, καὶ κεκοσμημένον).	Lc 11, 24: [...] mas não o encontrando, diz: ‘Voltarei para minha casa, de onde saí’. Chegando lá, encontra-a varrida e arrumada (καὶ ἐλθὼν, εὕρισκει σχολάζοντα, σεσαρωμένον, καὶ κεκοσμημένον).
3.07	GES	[-]	[-]	Lc 11, 37: Enquanto falava, um fariseu convidou-o para almoçar [em sua casa]. Entrou e ele reclinou [à mesa] (ἀνέπεσεν).
3.08	SRV	[-]	Mt 13, 33: Contou-lhes outra parábola: “O Reino dos Céus é semelhante ao fermento que uma mulher tomou e pôs em três medidas de farinha (ζύμη, ἣν λαβοῦσα, γυνὴ ἐνέκρυπεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον), até que tudo ficasse fermentado”.	Lc 13, 21: “[...] É semelhante ao fermento que uma mulher tomou e escondeu em três medidas de farinha, até que tudo ficasse fermentado (ζύμη, ἣν λαβοῦσα, γυνὴ ἔκρυπεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον).
3.09	GES	[-]	[-]	Lc 10, 7: Permaneci nessa casa, comi e bebi do que tiverem (ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ’ αὐτῶν), pois o operário é digno do seu salário.

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
3.10	SRV	[-]	[-]	Lc 10, 40: [...em sua casa...] Marta estava ocupada pelo muito serviço (<i>ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν</i>)
3.11	GES	Mc 6, 21: [...] Herodes, por ocasião do seu aniversário de nascimento, ofereceu um banquete (<i>δεῖπνον ἐποίησεν</i>) aos seus magnatas, aos oficiais e às grandes personalidades da Galileia.	Mt 14, 6-9: Ora, por ocasião do aniversário de Herodes, a filha de Herodíades, dançou ali e agradou a Herodes [...] por causa do seu juramento e daqueles que estavam reclinados com ele (<i>συνανακειμένους</i>), ordenou que lha dessem.	[//] Lc 3, 19-20: O tetrarca Herodes, admoestado por causa de Herodíades, mulher de seu irmão, e por causa de todas as más ações que havia cometido, acrescentou a tudo ainda isto: pôs João na prisão.
3.12	SRV	[-]	[-]	Lc 8, 2: [Os Doze o acompanhavam] assim como algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e doenças: Maria, chamada Madalena, da qual haviam saído sete demônios, Joana, mulher de Cuza, o procurador de Herodes, Susana e várias outras, que o serviam com seus bens (<i>αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς</i>).
3.13	GES	[-]	[-]	Lc 14, 1: Certo sábado, ele entrou na casa (<i>οἶκόν</i>) de um dos chefes dos fariseus para comer pão /tomar uma refeição (<i>φαγεῖν ἄρτον</i>), e eles o espiavam.

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
3.14	GES	[//]: Mc 11,11: Entrou no Templo, em Jerusalém e, tendo observado tudo, como fosse já tarde, saiu para Betânia com os Doze.	Mt 21, 17: Em seguida, deixando-os, saiu da cidade e dirigiu-se para Betânia. E ali pernoitou (<i>ἠὺλίσθη</i>).	[-]
3.15	GES	[-]	Mt 22, 2-4; 11: “O Reino dos Céus é semelhante a um rei que celebrou as núpcias do seu filho (<i>βασιλεῖ ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ</i>). Enviou seus servos para chamar os convidados às núpcias, mas estes não quiseram vir. Tornou a enviar outros servos: ‘eis que preparei meu banquete (<i>ἄριστόν</i>), meus touros e cevados já foram degolados e está tudo pronto (<i>οἱ ταῦροί μου, καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα, καὶ πάντα ἔτοιμα</i>). [...] Quando o rei entrou para examinar os convivas, viu ali um homem sem a veste nupcial (<i>ἔνδυμα γάμου</i>) e disse-lhe: ‘Amigo, como entraste aqui sem a veste nupcial?’ [...]	Lc 14, 16-24: [...] “Um homem dava um grande jantar (<i>δεῖπνον μέγα</i>) e convidou a muitos. À hora do jantar, enviou seu servo para dizer aos convidados: ‘Vinde, já está tudo pronto’. Mas todos, unânimes, começaram a se desculpar. [...] Votando, o servo relatou ao seu senhor. Indignado, o dono da casa (<i>οἰκοδεσπότης</i>) disse ao seu servo: ‘Vi depressa pelas praças e ruas da cidade, e introduz aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos’.
3.16	SRV	[-]	[-]	Lc 17, 7-8: Quem de vós, tendo um servo que trabalha a terra ou guarda os animais, lhe dirá quando volta do campo: ‘Tão logo chegues, recline-se [à mesa] (<i>ἀνάπσεε</i>)’? Ou, ao contrário, não lhe dirá: ‘ Prepara-me o jantar, cinge-

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
				te e serve-me (<i>Ἐτοίμασον τί δειπνήσω, καὶ περιζωσάμενος, διακόνει μοι</i>), até que eu tenha comido e bebido; depois, comerás e beberás por tua vez’?
3.17	GES	Mc 12, 39: [...]: [“Guardai-vos dos escribas que gostam [...] e de ocupar os primeiros lugares nas sinagogas e [reclinar] os primeiros lugares nos banquetes (<i>πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις</i>);	Mt 23, 6: Gostam [de reclinar] nos primeiros lugares nos banquetes (<i>πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις</i>), dos primeiros assentos nas sinagogas [...]	Lc 20, 46-47: [...] gostam de saudações nas praças públicas, dos primeiros lugares nas sinagogas e de [reclinar] os primeiros lugares nos banquetes (<i>πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις</i>), que devoram as casas das viúvas e simulam fazer longas orações.
3.18	GES	[-]	[-]	Lc 15, 8: Ou qual mulher que, tendo dez dracmas e perder uma, não acende a lâmpada (<i>λύχνον</i>), varre a casa (<i>σαροῖ τὴν οἰκίαν</i>) e procura cuidadosamente até encontrá-la?
3.19	GES	Mc 13, 36: para que, vindo de repente, não vos encontre dormindo (<i>καθεύδοντας</i>).	[//] Mt 24, 42: Vigiais, portanto, porque não sabeis em que dia vem vosso Senhor.	[//] Lc 12, 40: Vós também, estai preparados, porque o Filho do Homem virá numa hora que não pensais.
3.20	SRV	[-]	Mt 24, 45-43: Quem é, pois o servo fiel (<i>πιστὸς δοῦλος</i>) e prudente que o senhor constituiu sobre a criadagem (<i>οἰκετείας</i>), para dar-lhe o alimento em tempo oportuno? Feliz aquele servo que o	Lc 12, 42-43: [...] “Qual é, então, o administrador fiel (<i>πιστὸς οἰκονόμος</i>) e prudente que o senhor constituirá sobre o seu peçoal (<i>θεραπείας</i>) para dar em tempo oportuno a razão de trigo? Feliz aquele servo que

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
			Senhor, ao chegar, encontrar assim ocupado.	o senhor, ao chegar, encontrar assim ocupado!
3.21	GES	Mc 14, 3: Em Betânia, quando Jesus reclinado [à mesa] (<i>κατακειμένον</i>) em casa (<i>τῇ οἰκίᾳ</i>) de Simão [...]	Mt 26, 7: [...] enquanto ele estava reclinado [à mesa] (<i>ἀνακειμένου</i>).	Lc 7, 36-37: Um fariseu convidou-o a comer com ele (<i>φάγη μετ' αὐτοῦ</i>). Jesus entrou, pois, na casa (<i>οἶκον</i>) do fariseu e reclinou-se [à mesa] (<i>κατεκλίθη</i>). [...] Sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu (<i>κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου</i>), trouxe um frasco de alabastro com perfume.
3.22	GES	Mc 14, 18: E quando estavam reclinados [à mesa] (<i>ἀνακειμένων</i>), comendo (<i>ἐσθιόντων</i>), Jesus disse: “Em verdade vos digo: um de vós que come comigo (<i>ἐσθίω μετ' ἐμοῦ</i>) há de me entregar”.	Mt 26, 21: [...] e, enquanto comiam (<i>ἐσθιόντων</i>), disse-lhes: “Em verdade Vos digo que um de vós me entregará”.	[//] Lc 22, 21: Eis, porém, que a mão do que me trai está comigo, sobre a mesa
3.23	GES	Mc 14, 22-23: Enquanto comiam (<i>ἐσθιόντων</i>), ele tomou um pão, abençoou, partiu-o e lhes deu [...]	Mt 26, 26: Enquanto comiam (<i>ἐσθιόντων</i>), Jesus tomou o pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e distribuindo-o aos discípulos [...]	Lc 22, 19-20: E tomou um pão, deu graças, partiu e deu-o a eles [...] E, depois de comer (<i>δειπνήσαι</i>), fez o mesmo com a taça [...]
3.24	SRV	Mc 10, 43: Entre vós não será assim: ao contrário, aquele que dentre vós quiser ser grande, seja o vosso servidor (<i>διάκονος</i>) [...]	Mt 20, 26: Entre vós não deverá ser assim. Ao contrário, aquele que quiser tonar-se grande entre vós seja aquele que serve (<i>διάκονος</i>) [...]	Lc 22, 27: Pois, qual é o maior: o que está reclinado [à mesa] (<i>ἀνακείμενος</i>), ou aquele que serve (<i>διακονῶν</i>)? Não é aquele que está à mesa (<i>ἀνακείμενος</i>)? Eu, porém,

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
				estou no meio de vós como aquele que serve (<i>διακονῶν</i>)!
3.25	GES	Mc 16, 14: Finalmente, ele se manifestou aos Onze, quando estavam reclinados [à mesa] (<i>ἀνακειμένοις</i>) [...]	[-]	[-]
3.26	GES	[-]	[-]	Lc 24, 30-35: E, aconteceu que, enquanto estava reclinado [à mesa] (<i>κατακλιθῆναι</i>) com eles, tomou o pão, abençoou, depois partiu-o e deu-o a eles. [...] E eles narraram os acontecimentos do caminho e como o haviam reconhecido na fração do pão (<i>κλάσει τοῦ ἄρτου</i>).

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)

Quadro Sinótico A.4 – Grupos sociais marginalizados no espaço doméstico

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
4.01	HIE	[-]	Mt 1, 19: José, seu esposo, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente (<i>αὐτὴν δειγματίσαι</i>), resolveu repudiá-la em segredo.	[-]
4.02	EXT	Mc 2, 15-16: Aconteceu que ele jantou (<i>κατακεῖσθαι</i>) na casa (<i>οἰκίᾳ</i>) de Levi, muitos publicanos e pecadores estavam reclinados [à mesa] (<i>πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο</i>) [...] Os escribas dos fariseus, vendo-o comer com os pecadores e os publicanos, diziam aos discípulos dele: “Quê? Ele come com os publicanos e pecadores?”	Mt 9, 10-11: Aconteceu que, estando ele reclinado [à mesa] em casa (<i>ἀνακειμένον ἐν τῇ οἰκίᾳ</i>), vieram muitos publicanos e pecadores e se assentaram à mesa (<i>πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ, ἐλθόντες, συνανέκειντο</i>) com Jesus e seus discípulos. Os fariseus, vendo isso, perguntaram aos discípulos: “Por que come o vosso Mestre com os publicanos e os pecadores?”	Lc 5, 29: Levi ofereceu-lhe então um grande banquete (<i>δοχὴν μεγάλην</i>) em sua casa (<i>οἰκίᾳ</i>) e com eles estava reclinado [à mesa] (<i>κατακείμενοι</i>) numerosa multidão de publicanos e outras pessoas (<i>καὶ ἦν ὄχλος πολλὸς τελωνῶν καὶ ἄλλων</i>). Os fariseus e seus escribas murmuravam e diziam aos discípulos dele: “Por que comeis e bebeis com os publicanos e com os pecadores?”
4.03	HIE	Mc 6, 22: E a filha de Herodíades (<i>θυγατὶς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος</i>) entrou e dançou (<i>ὀρχησαμένης</i>). E agradou a Herodes e aos convivas (<i>ἤρεσεν τῷ τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις</i>).	Mt 14, 6: Ora, por ocasião do aniversário de Herodes, a filha de Herodíades, dançou ali e agradou a Herodes (<i>ὀρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ, καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ</i>)	[//] Lc 3, 19-20: O tetrarca Herodes, admoestado por causa de Herodíades, mulher de seu irmão, e por causa de todas as más ações que havia cometido, acrescentou a tudo ainda isto: pôs João na prisão.
4.04	HIE	Mc 9, 36-37: [Em casa...] tomou uma criança (<i>παιδίον</i>), colocou-a no meio deles e, pegando-a nos braços, disse-	Mt 18, 2-4: Ele chamou perto de si uma criança, colocou-a no meio deles e disse [...] Aquele, portanto, que se tornar	Lc 9, 47-48: Jesus, porém [...], tomou uma criança, colocou-a a seu lado e disse-lhes: “ Aquele que receber uma criança

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		lhês: “ Aquele que receber uma destas crianças (τοιούτων παιδίων δέξεται) por causa do meu nome, a mim recebe; e aquele que me recebe não é a mim que recebe, mas sim àquele que me enviou”	pequenino como esta criança (ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο) , esse é o maior no Reino dos céus.	como esta por causa do meu nome, recebe a mim (Ὅς ἐὰν δέξεται τοῦτο τὸ παιδίον), e aquele que me receber recebe aquele que me enviou; com efeito, aquele que no vosso meio foi o menor, esse será o grande”
4.05	HIE	Mc 12, 40: [...] [“Guardai-vos dos escribas que ...] devoram as casas das viúvas (οἰκίας τῶν χηρῶν) e simulam fazer longas preces [...]”	[//] Mt 23, 6-7: Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas [...]	Lc 20, 46-47: [...] gostam de saudações nas praças públicas, dos primeiros lugares nas sinagogas e de lugares de honra nos banquetes, que devoram as casas das viúvas (οἰκίας τῶν χηρῶν) e simulam fazer longas orações.
4.06	HIE	Mc 15, 41: Elas o seguiam e serviam (ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ) enquanto esteve na Galileia. E ainda muitas outras que subiram com ele para Jerusalém.	Mt 27, 55: Estavam ali muitas mulheres, olhando de longe. Haviam acompanhando Jesus desde a Galileia, a servi-lo (αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, διακονοῦσαι αὐτῷ).	[//] Lc 23, 49: Todos os seus amigos, bem como as mulheres que o haviam acompanhado desde a Galileia, permaneciam à distância, observando essas coisas.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)

Quadro Sinótico A.5 – Tensões no espaço doméstico

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
5.1	FAM	Mc 1, 20: E eles, deixando o pai (<i>ἀφέντες τὸν πατέρα</i>) Zebedeu no barco com os empregados, partiram em seu seguimento.	Mt 4, 22: Eles, deixando imediatamente o barco e o pai , o seguiram (<i>ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν</i>).	[//] Lc 5, 11: Então, reconduzindo os barcos à terra e deixando tudo, eles o seguiram.
5.2	FAM	[-]	Mt 5, 22: Eu, porém, vos digo: todo aquele que se encolerizar contra seu irmão (<i>ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ</i>), terá de responder no tribunal; aquele que chamar ao seu irmão ‘Cretino!’ (<i>ὅν εἶπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, Πακά</i>) estará sujeito ao julgamento do Sinédrio; aquele que lhe chamar ‘renegado’ (<i>ὅν εἶπῃ, Μωρῆ</i>) terá de responder na geena de fogo. Portanto, se estiveres para trazer a tua oferta ao altar e ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti (<i>ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ</i>), deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão (<i>διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου</i>); e depois virás apresentar tua oferta.	[-]
5.3	FAM	[-]	Mt 7, 9-10: Quem dentre vós dará uma pedra a seu filho, se este lhe pedir pão? (<i>αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον</i>) [...] Ora, se vós que sois maus sabeis dar	Lc 11, 11-13: Quem de vós, sendo pai, se o filho lhe pedir um peixe (<i>αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ἰχθύν</i>), em vez do peixe dará uma serpente? [...] Ora, se vós,

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
			boas dádivas aos vossos filhos (<i>οἶδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν</i>), quanto mais vosso Pai que está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem.	que sois maus, sabeis dar coisas boas aos vossos filhos (<i>οἶδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν</i>), quanto mais o Pai do céu dará o Espírito Santo aos que o pedirem.
5.4	FAM	[-]	Mt 8, 21-22: Outro dos discípulos lhe disse: “Senhor, permite-me ir primeiro enterrar meu pai”. Mas Jesus lhe respondeu: “ Segue-me e deixa que os mortos enterrem seus mortos ” (<i>Ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἐαυτῶν νεκρούς</i>).	[Q. Fam] Lc 9, 59-61: [...] Este respondeu: “Permita-me ir primeiro enterrar meu pai”. Ele replicou: “ Deixa que os mortos enterrem seus mortos; quanto a ti, vai anunciar o Reino de Deus ” (<i>Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἐαυτῶν νεκρούς; σὺ δὲ; ἀπελθὼν, διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ</i>). Outro disse-lhe ainda: “Eu te seguirei, Senhor, mas permite-me primeiro despedir-me dos que estão em minha casa (<i>οἶκόν</i>)”.
5.5	FAM	[-]	Mt 10, 34-35: Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada. Com efeito, vim contrapor o homem ao seu pai, a filha à sua mãe e a nora à sua sogra (<i>διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς, καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς</i>).	Lc 12, 52: Pensais que vim para estabelecer a paz sobre a terra? Não, eu vos digo, mas a divisão. Pois doravante, numa casa (<i>οἴκῳ</i>) com cinco pessoas, estarão divididas três contra duas e duas contra três; ficarão divididos: pai contra filho e filho contra pai, mãe contra filha e filha contra mãe, sogra contra nora e nora contra sogra (<i>διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ, καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ [τὴν]</i>

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
				<i>θυγατέρα, καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα; πενθερὰ ἐπὶ τὴν νόμφην αὐτῆς, καὶ νόμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν).</i>
5.6	FAM	[-]	Mt 10, 37: Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim (<i>Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος</i>). E aquele que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim (<i>καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος</i>).	Lc 14, 26: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria via, não pode ser meu discípulo (<i>Εἴ τις ἔρχεται πρὸς με, καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ, καὶ τὴν μητέρα, καὶ τὴν γυναῖκα, καὶ τὰ τέκνα, καὶ τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ τὰς ἀδελφάς; ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητῆς</i>).
5.7	FAM	Mc 3, 31-35: Chegaram então sua mãe e seus irmãos e, ficando do lado de fora, mandaram chama-lo. [...] Disseram-lhe “Eis que tua mãe, teus irmãos e tuas irmãs estão lá fora e te procuram (<i>ἡ μήτηρ σου, καὶ οἱ ἀδελφοί σου, καὶ αἱ ἀδελφαί σου ἔξω ζητοῦσίν σε</i>). Ele respondeu: “Quem é minha mãe e meus irmãos?” E, repassando o olhar que estavam sentados ao seu redor, disse: “Eis a minha mãe e os meus irmãos. Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe ” (<i>ὁν</i>	Mt 12, 46-50: Estando ainda a falar às multidões, sua mãe e seus irmãos estavam fora e procuraram falar-te. Eis que tua mãe e teus irmãos estão fora e procuram falar-te (<i>ἡ μήτηρ σου, καὶ οἱ ἀδελφοί σου, ἔξω ἐστήκασιν</i>). Jesus respondeu àquele que o avisou: “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?” E apontando para os discípulos com a mão, disse: “Aqui estão minha mãe e meus irmãos, porque aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe ” (<i>ὁν</i>	Lc 8, 19-21: Sua mãe e seus irmãos chegaram até ele, mas não podiam abordá-lo por causa da multidão. Avisaram-no então: “ Tua mãe e teus irmãos estão lá fora, querendo te ver ” (<i>Ἡ μήτηρ σου, καὶ οἱ ἀδελφοί σου, ἐστήκασιν ἔξω, ἰδεῖν θέλοντές σε</i>). Mas ele respondeu: “ Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática ” (<i>Μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου, οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες</i>).

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		<i>ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου, καὶ ἀδελφὴ, καὶ μήτηρ ἐστίν).</i>	<i>ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφός, καὶ ἀδελφὴ, καὶ μήτηρ ἐστίν).</i>	
5.8	FAM	Mc 6, 4: “Um profeta só é desprezado em sua pátria, em sua parentela (συγγενεῦσιν) e em sua casa (οἰκία)”.	Mt 13, 57: [...] “Não há profeta sem honra, exceto em sua pátria e em sua casa (οἰκία)”.	[//] Lc 4, 24: [...] “Em verdade vos digo que nenhum profeta é bem recebido em sua pátria”.
5.9	PUR	Mc 7, 2-5: “Vendo que alguns dos seus discípulos comiam os pães com mãos impuras (κοιναῖς χερσίν, τοῦτ’ ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους), isto é, sem lavá-las – os fariseus, com efeito, e todos os judeus, conforme a tradição dos antigos (παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων), não comem sem lavar o braço até o cotovelo [...] “Por que não se comportam os teus discípulos segundo a tradição dos antigos, mas comem o pão com mãos impuras?”	Mt 15, 1-2: Nesse tempo, chegaram-se a Jesus fariseus e escribas vindos de Jerusalém e disseram: “ Por que os teus discípulos violam a tradição dos antigo? Pois não lavam as mãos quando comem pão ” (Διὰ τί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουνσιν τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων? οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας αὐτῶν, ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν)	Lc 11,37-38: Enquanto falava, um fariseu convidou-o para almoçar (ἀριστήσῃ) em sua casa. Entrou e pôs-se à mesa. Os fariseus, vendo isso, ficou admirado de que ele não fizesse primeiro as abluições (ἐβαπτίσθη) antes do almoço (ἀρίστου).
5.10	FAM	Mc 7, 11-12: Vós, porém, dizeis: Se alguém disser a seu pai ou a sua mãe: os bens com que eu poderia te ajudar são <i>Corban</i> , isto é, oferta sagrada – vós não o deixareis fazer mais nada por seu pai ou por sua mãe (οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν	Mt 15, 5-6: Vós, porém, dizeis: Aquele que disser ao pai ou à mãe ‘Aquilo que de mim poderias receber foi consagrado a Deus’, esse não está obrigado a honrar pai ou mãe (οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ) καὶ ἠκυρώσατε). E assim	[//] Lc 11, 42: Mas ai de vós, fariseus, que pagais o dízimo da hortelã, da arruda e de todas as hortaliças, mas deixais de lado a justiça e o amor de Deus! Importa praticar essas coisas sem deixar de lado aquelas.

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
		<i>οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ).</i>	invalidastes a Palavras de Deus por causa de vossa tradição.	
5.11	PUR	Mc 7, 19: Assim, ele declarava puros todos os alimentos (<i>καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα</i>).	Mt 15, 20: São essas coisas que tornam o homem impuro, mas o comer sem lavar as mãos não o torna impuro.	[-]
5.12	FAM	Mc 10, 2: Alguns fariseus aproximaram-se dele e, para pô-lo à prova, perguntaram-lhe: “É lícito ao marido repudiar a mulher?” (<i>εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν</i>)	Mt 19, 3: Alguns fariseus aproximaram-se dele, querendo pô-lo à prova. E perguntaram: “É lícito «a um homem» repudiar a própria mulher por qualquer motivo?” (<i>Εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν?</i>)	Lc 16, 18: Todo aquele que repudiar sua mulher e desposar outra comete adultério, e quem desposar uma repudiada por seu marido comete adultério (<i>Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμῶν ἑτέραν, μοιχεύει. καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς, γαμῶν, μοιχεύει</i>)
5.13	FAM	Mc 10, 11: [Em casa...] ele disse: “Todo aquele que repudiar sua mulher e desposar outra, comete adultério contra a primeira; e se essa repudiar seu marido e desposar outro, comete adultério” (<i>Ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχεύεται ἐπ’ αὐτήν</i>).	Mt 19, 9: [...] todo aquele que repudiar sua mulher – exceto por motivo de ‘prostituição’ – e desposar outra, comete adultério” (<i>ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχεύεται</i>). Mt 5, 32: Eu, porém, vos digo: todo aquele que repudia sua mulher, a não ser por motivo de ‘prostituição’, faz com que ela adúltere (<i>πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, παρεκτός λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι</i>); e aquele que,	Lc 16, 18: Todo aquele que repudiar sua mulher e desposar outra comete adultério, e quem desposar uma repudiada por seu marido comete adultério (<i>Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμῶν ἑτέραν, μοιχεύει. καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς, γαμῶν, μοιχεύει</i>)

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
			sendo ela divorciada, casar-se novamente, comete adultério (καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται).	
5.14	FAM	[-]	Mt 19, 12: [...] E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus (καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) [...]	[-]
5.15	FAM	[-]	Mt 18, 15-16: Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós (Ἐὰν δὲ ἀμαρτήσῃ «εἰς σὲ» ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον). Se ele ouvir, ganhaste o teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas	Lc 17,3: Se teu irmão pecar, repreende-o, e se ele se arrepender, perdoa-lhe (ἐὰν ἀμάρτη ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ; καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ).
5.16	FAM	[-]	Mt 18, 25: Não tenho como este com que pagar, o senhor ordenou que o vendessem, juntamente com a mulher e com os filhos e todos os seus bens, para pagamento da dívida (ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος πρᾶθῆναι, καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα, καὶ	[-]

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
			<i>πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι)</i>	
5.17	FAM	Mc 10, 29-30: [...] “Em verdade vos digo que não há quem não tenha deixado casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou terras por minha causa e por causa do Evangelho (<i>οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν, ἢ ἀδελφοὺς, ἢ ἀδελφὰς, ἢ μητέρα, ἢ πατέρα, ἢ τέκνα, ἢ ἀγροὺς, ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου</i>), que não receba cem vezes mais desde agora, neste tempo, casas (<i>οἰκίας</i>), irmãos e irmãs, mãe e filhos e terras, com perseguições; e, no mundo futuro, a vida eterna”.	Mt 19, 29: E quem quer que tiver deixado casas, irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos ou terras por causa do meu nome , receberá muito mais; e terá em herança a vida eterna (<i>καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίαν, ἢ ἀδελφοὺς, ἢ ἀδελφὰς, ἢ πατέρα, ἢ μητέρα, ἢ τέκνα, ἢ ἀγροὺς, ἕνεκεν τοῦ μου</i>).	Lc 18, 29: “Em verdade vos digo, não há quem tenha deixado casa, mulher, irmãos, pais ou filhos por causa do Reino de Deus , sem que receba muito mais neste tempo e, no mundo futuro, a vida eterna (<i>ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν, ἢ γυναῖκα, ἢ ἀδελφοὺς, ἢ γονεῖς, ἢ τέκνα, ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ</i>)”
5.18	FAM	Mc 13, 12-13: O irmão entregará o irmão à morte, e o pai entregará o filho (<i>καὶ παραδώσει ἀδελφὸς, ἀδελφὸν εἰς θάνατον, καὶ πατήρ, τέκνον; καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς, καὶ θανατώσουσιν αὐτούς</i>). Os filhos se levantarão contra os pais e os farão morrer. E sereis odiados por todos por causa do meu nome [...]	Mt 10, 21-22: O irmão entregará o irmão à morte e o pai entregará o filho (<i>παραδώσει δὲ ἀδελφὸς, ἀδελφὸν εἰς θάνατον; καὶ πατήρ, τέκνον. καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς, καὶ θανατώσουσιν αὐτούς</i>). Os filhos se levantarão contra os pais e os farão morrer. E sereis odiados por todos por causa do meu nome [...].	Lc 21, 16-17: Sereis traídos até por vosso pai e mãe, irmãos, parentes, amigos (<i>παραδοθήσεσθε δὲ καὶ ὑπὸ γονέων, καὶ ἀδελφῶν, καὶ συγγενῶν, καὶ φίλων</i>), e farão morrer pessoas no vosso meio, e sereis odiados de todos por causa de meu nome.

ID	Cat.	Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
5.19	PUR	Mc 7, 4: [...] lavação de copos (<i>ποτηρίων</i>), recipientes (<i>ξεστῶν</i>) e utensílios (<i>χαλκίων</i>).	[//] Mt 15, 2: “[...] Pois que não lavam as mãos quando comem”	Lc 11, 39: [...] “Agora vós, ó fariseus! Purificais o exterior do corpo (<i>ποτηρίου</i>) e do prato (<i>πίνακος</i>), e por dentro estais cheios de rapina e de perversidade!”
			Mc 7, 4: [...] lavação de copos (<i>ποτηρίων</i>), recipientes (<i>ξεστῶν</i>) e utensílios (<i>χαλκίων</i>).	

Fonte: Elaborado pelo autor (2025), com base em Nestle-Aland (2014) e Bíblia de Jerusalém (2002)