

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ISRAEL SERIQUE DOS SANTOS

**AS RELAÇÕES DE PODER NO FENÔMENO GLOSSOLÁLICO EM CORINTO
(1Cor 12,12-26)**

GOIÂNIA

2016

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**AS RELAÇÕES DE PODER NO FENÔMENO GLOSSOLÁLICO EM CORINTO
(1Cor 12,12-26)**

ISRAEL SERIQUE DOS SANTOS

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, como pré-requisito para conclusão de doutorado.

Orientador: Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

S237r Santos, Israel Serique dos.
As relações de poder no fenômeno glossolálico em
Corinto (1Cor 12,12-26) [manuscrito] / Israel Serique dos
Santos – Goiânia, 2016.
225 f.; 30 cm.

Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em
Ciências da Religião, 2016.

“Orientador: Dr. Joel Antônio Ferreira”.

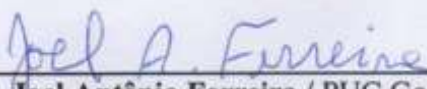
1. Glossolalia - Línguas Estranhas - Dom. 2. Corinto –
Cidade – História. 3. Império Romano – Dominação.
4. Carisma. I. Título.

CDU 2-534.7(043)

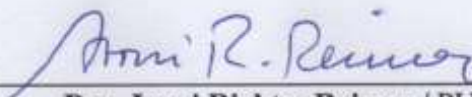
**AS RELAÇÕES DE PODER NO FENÔMENO GLOSSOLÁLICO EM CORINTO (1
CORÍNTIOS 12, 12-26).**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 14 de dezembro de 2016.

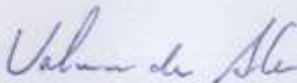
BANCA EXAMINADORA



Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Presidente)



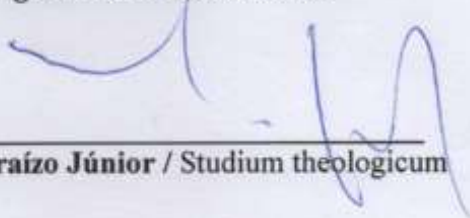
Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás



Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás



Dr. Jeová Rodrigues dos Santos / FAIFA



Dr. Elias dos Santos Paraízo Júnior / Studium theologicum

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente)

Àquele que rege o mundo com sua infinita sabedoria e poder, e torna os filhos dos homens objetos de sua graça e meio providente de sua manifestação na história, através proclamação da justiça e construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Aos meus pais e irmãos que sempre me apoiaram em minha caminhada acadêmica.

Dedico a minha esposa, Kelly Cristina Penna Serique e filhos, Felipe Serique Penna, Heber Serique Penna e Ágatha Serique Penna, fontes de dedicação e perseverança.

Agradeço ao meu dileto orientador Dr. Joel Antônio Ferreira que, com seu companheirismo desde o mestrado e paixão e compromisso acadêmico por fazer das Escrituras cristãs um veículo de reflexão e transformação histórica, concedeu significativa contribuição intelectual a esta pesquisa e conduziu-me pacientemente em minhas pesquisas.

À Coordenação do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e seus docentes que deram significativa e inestimável contribuição ao meu aprimoramento acadêmico.

À FAPEG pelo apoio financeiro dispensado e incentivo ao desenvolvimento da pesquisa e da cultura no Estado de Goiás.

A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se ao contrário de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros.

M. Foucault

RESUMO

SANTOS, Israel Serique dos. As relações de poder no fenômeno glossolálico em Corinto (1Cor 12,12-26). Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

Esta Tese apresenta resultados da pesquisa sobre o fenômeno glossolálico cristão no primeiro século a partir da Primeira Epístola aos Coríntios (1Cor 12,12-26), tendo como ponto focal de análise a relação entre *status* social, carisma e relações de poder. Os dados foram analisados sob o prisma da Análise Conflitual, utilizando instrumentos da pesquisa bibliográfica e exegética. O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, discorre-se sobre a história do Império Romano e da cidade de Corinto, procurando indicar os pontos de conexões entre eles e de que forma esta, como colônia imperial, reproduzia os valores e estruturas sociais de Roma. No segundo capítulo, disserta-se sobre a igreja cristã em Corinto, explicitando o contexto histórico de sua origem, sua composição étnica, econômica e social. Por fim, no terceiro capítulo, defende-se a ideia de que o fenômeno glossolálico era um símbolo de poder, no qual parte dos agentes religiosos pertencentes à igreja, os quais possuíam *status* elevado na sociedade coríntia, se alinhavam aos valores e à estrutura social do Império Romano.

Palavras-chave: Glossolalia; Carisma; Poder; Império Romano; Paulo; 1 Coríntios.

ABSTRACT

SANTOS, Israel Serique dos. *The relations of power in the glossolalia phenomenon in Corinth (1Cor 12,12-26)*. Thesis (Doctorate Degree in Religious Studies) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2016.

This thesis presents results of the research on the Christian glossolalia phenomenon in the first century from the First Epistle to the Corinthians (1Cor 12,12-26), having as focal point of analysis the relation between social status, charisma and relations of power. The data were analyzed under the prism of Conflict Analysis, using the instruments of bibliographic and exegetical research. This work is divided into three chapters. In the first chapter, it is discussed the history of the Roman Empire and the city of Corinth, trying to indicate the points of connection between them and how it, as an imperial colony, reproduced the values and social structures of Rome. In the second chapter, it is discussed the Christian church in Corinth, explaining the historical context of its origin, its ethnic, economic and social composition. Finally, in the third chapter, it is defended the idea that the glossolalia phenomenon was a symbol of power, in which part of the religious agents that belonged to the church, who had high status in Corinthian society, aligned themselves with the values and the social structure of the Roman Empire.

Keywords: Glossolalia; Charisma; Power; Roman Empire; Paul; First Corinthians

LISTA DE ABREVIATURAS

Gn:	Gênesis
Ex:	Êxodo
Nm:	Números
Dt:	Deuteronômio
1Sm:	1 Samuel
1Re:	1 Reis
2Cr:	2 Crônicas
Is:	Isaías
Jr:	Jeremias
Ez:	Ezequiel
Am:	Amós
Mq:	Miquéias
Na:	Naum
Hc:	Habacuque
Ag:	Ageu
Zc:	Zacarias
Ml:	Malaquias
Mt:	Mateus
Mc:	Marcos
Lc:	Lucas
Jo:	João
At:	Atos
Rm:	Romanos
1Cor:	1 Coríntios
Ef:	Efésios
Fl:	Filipenses
Cl:	Colossenses
1Tim:	1 Timóteo
2Pe:	2 Pedro
Ap:	Apocalipse
ARA:	Almeida Revista e Atualizada
BEG:	Bíblia de Estudo de Genebra

BJ: Bíblia de Jerusalém
BEP: Bíblia de Estudo Pentecostal
BCNBB: Bíblia CNBB
BAS21: Bíblia Almeida Século 21
BNVI: Bíblia Nova Versão Internacional
RC: Bíblia Revista e Corrigida
NTI: Novo Testamento Interlinear
NTGA: Novo Testamento Grego Analítico
Apud: Citado por
p.: Página
V.: Volume

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	A ESTRUTURA ESTRUTURANTE DO IMPÉRIO ROMANO E AS RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO NA CIDADE DE CORINTO	24
1.1	AS ORIGENS REMOTAS DO IMPÉRIO ROMANO E SUA ESTRATÉGIA POLITICO-ADMINISTRATIVA DE DOMINAÇÃO	26
1.1.1	Breve Histórico das Origens do Império Romano	26
1.1.2	A Estrutura Socioeconômica do Império Romano	34
1.1.3	<i>Pax Inter Deos</i> : Uma Estratégia De Dominação Romana	38
1.1.4	A Administração e a Política de Dominação Romana em seu Vasto Território	48
1.2	CORINTO: ARQUÉTIPO HISTÓRICO DO MODO DE SER E VIVER ROMANO	52
1.2.1	As Origens Remotas e Contexto Histórico da Cidade de Corinto	54
1.2.2	A Multiétnica População de Corinto	58
1.2.3	Cencréia e Lecaïum: Portas Comerciais das Estruturas Econômicas de Corinto	64
1.2.4	A Estrutura Social da Cidade de Corinto	70
1.2.5	Expressões e Implicações da <i>Pax Inter Deos</i> na Cidade de Corinto	73
1.2.6	Templo De Apolo: Símbolo da Força da Religião e das Manifestações Glossolálicas na Cidade de Corinto	79
1.2.6.1	A Força das Manifestações Religiosas em Corinto	80
1.2.6.2	A Força da Manifestação Oracular em Corinto	83
2	IGREJA CRISTÃ EM CORINTO: UMA COMUNIDADE SOB FORTE INFLUÊNCIA DO PROJETO DE DOMINAÇÃO ROMANO	91
2.1	EPÍSTOLAS AOS CORÍNTIOS: FONTES PRIMÁRIAS DA COMUNIDADE CRISTÃ EM CORINTO	91
2.1.1	Paulo de Tarso: o Autor da Epístola aos Cristãos de Corinto	92
2.1.2	A Questão da Integridade Textual da Primeira Epístola aos Coríntios	95

2.2	IGREJA CRISTÃ EM CORINTO: DO INCIPIENTE TRABALHO MISSIONÁRIO AO ESTABELECIMENTO DE UMA COMUNIDADE EM CONFLITO	96
2.2.1	A Origem da Igreja Cristã de Corinto	96
2.2.2	A Composição Étnica da Igreja de Corinto	98
2.2.3	As Origens religiosas da Igreja de Corinto	103
2.2.4	A Estrutura Socioeconômica da Comunidade Cristã em Corinto e Suas Implicações na Vida Comunitária	110
2.2.4.1	As Características Econômicas da Comunidade Cristã Coríntia	111
2.2.4.2	Matizes Sociais da Igreja de Corinto	118
2.2.4.3	Os Conflitos Existentes na Igreja Cristã de Corinto	133
3	GLOSSOLALIA: ELEMENTO ESTRUTURANTE DOS VALORES IMPERIAIS NA COMUNIDADE CRISTÃ DE CORINTO	138
3.1	REVENDO CONCEITOS E ESTRUTURAS NAS RELAÇÕES DE PODER	138
3.2	ANÁLISE CRÍTICA DE 1COR 12,12 - 26	141
3.3	OS ESPIRITUAIS GLOSSOLÁLICOS: OS PROTAGONISTAS DAS RELAÇÕES DE PODER NA IGREJA DE CORINTO	145
3.4	GLOSSOLALIA: ELEMENTO AMALGAMADOR DAS RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO	158
3.4.1	As Relações de Poder sob a Perspectiva dos que Possuíam <i>Status</i> e Desejavam a Manutenção do Mesmo na Comunidade Cristã de Corinto	160
3.4.2	As Relações de Poder Sob a Ótica dos que não Possuíam <i>Status</i> Social Elevado	198
3.5	A POSIÇÃO PAULINA EM FACE À QUESTÃO GLOSSOLÁLICA NA IGREJA DE CORINTO	200
	CONCLUSÃO	207
	REFERÊNCIAS	214

INTRODUÇÃO

Nestes últimos anos, com o desenvolvimento das Ciências da Religião no Brasil, novas perspectivas e leituras têm sido realizadas nos textos sagrados cristãos. Nas várias produções literárias, debates, simpósios e conferências realizadas no âmbito regional e nacional, a ideia que subjaz neste mover acadêmico é a certeza de que é possível fazer leituras libertárias do texto bíblico a partir da percepção de que o mesmo traz em seu bojo a figura, a voz e a história daqueles que foram esquecidos pelo sistema social de seu tempo.

A epístola escrita por Paulo aos Coríntios tem como finalidade apresentar os problemas presentes na comunidade cristã de Corinto, na qual os fracos, os vis e os desprezados estavam sendo postos de lado na vida comunitária, gerando, assim, divisões em seu seio. Neste contexto conflitivo, o carisma glossolálico constituía-se em mais um dos elementos fomentadores de várias divisões e meios de contendas na igreja. A partir desta realidade Paulo escreve problematizando esta questão e posicionando-se a favor daqueles que estavam sendo excluídos na vida comunitária.

Nesta pesquisa, cujo título é “As relações de poder no fenômeno glossolálico em Corinto (1Cor 12,12-26)”, tem-se como objeto de análise o fenômeno glossolálico, em suas multifacetadas associações com o esquema de poder e dominação presente no seio da igreja cristã de Corinto e registrado em 1Cor 12,12-26.

O desenvolvimento desta temática constitui-se em mais uma parte da caminhada acadêmica iniciada em 2009, quando o nosso estudo sobre a glossolalia foi principiado com o fim de se pesquisar tal fenômeno oracular pelo prisma das relações de poder presentes na comunidade cristã de Corinto.¹ Em 2011, dos resultados obtidos da pesquisa, concluiu-se que:

- a. A glossolalia era um símbolo de poder;

¹ Refiro-me a minha Dissertação de mestrado (SANTOS, 2011).

b. No *habitus*² da comunidade cristã de Corinto existiam elementos que corroboravam para que as relações de poder e dominação fossem mediadas pela força carismática do símbolo glossolálico;

c. A vida comunitária da igreja havia sido afetada negativamente pelo esquema de poder dos espirituais e estava dividida neste ponto.

d. Paulo opôs-se à pretensa superioridade dos glossolálicos sobre os demais da comunidade cristã e indicou o amor como único caminho a ser palmilhado por aqueles que confessavam o nome de Cristo e desejavam vivenciar a prática do reino de Deus em face à injusta da política imperial de Roma.

A partir destes dados, a presente pesquisa buscará aprofundar o debate sobre este fenômeno oracular, ajuizando sobre o seu papel político de reprodutor das estruturas de dominação do Império Romano na igreja de Corinto e mantenedor das estruturas e valores imperiais em seu seio. Sendo assim, por este viés, o trabalho procurará responder a seguinte pergunta fundamental: é possível correlacionar o fenômeno glossolálico coríntio à afirmação de *status* social e à estratégia de dominação do Império Romano?

Considerando que as relações humanas são relações de poder, que o mundo social é sempre caracterizado por tensões e conflitos entre grupos com vistas à dominação dos espaços sociais; que em 1Cor 12,12-26 existem elementos textuais que apontam para uma possível relação entre *status* social e as manifestações glossolálicas; levanta-se a hipótese de que parte do movimento glossolálico em Corinto – originador de tensões, contendas e divisão na igreja – tinha uma característica social muito bem definida: seus membros possuíam *status* elevado na sociedade coríntia.

A partir desta hipótese suspeita-se que a glossolalia era um fenômeno carismático oracular, presente nas religiões greco-romanas, orientais e cristã; cuja parcela abastada da igreja de Corinto arrogava para si o *status* de ser mais espiritual que os demais irmãos da comunidade; e que este sistema de posição social na igreja, nada mais era do que uma estratégia de poder que se harmonizava com o

² Na estrutura teórica de análise do mundo social de Bourdieu, *habitus* deve ser compreendido como “[...] um sistema de disposições duradouras adquirido pelo indivíduo durante o processo de socialização. As disposições são atitudes, inclinações para perceber, sentir, fazer e pensar, interiorizadas pelos indivíduos em razão de suas condições objetivas de existência, e que funcionam então como princípios inconscientes de ação, percepção e reflexão” (BONNEWITZ, 2003, p. 77).

plano de dominação romana, vivenciado pela elite coríntia e desenvolvido no seio da igreja cristã desta cidade, pelos autodenominados espirituais.

Com vistas ao aferimento desta suspeição, no desenvolvimento desta pesquisa se buscará responder as seguintes perguntas fundamentais:

a. A partir de qual valor o Império Romano promoveu a estratificação de sua sociedade?

b. Sob qual política de dominação Roma conquistou os povos antigos e promoveu a *pax* em seu vasto território?

c. Em tempos do primeiro século, em qual conjuntura histórica vivia Corinto e como se dava sua relação com Roma?

d. Quais eram as características da igreja cristã de Corinto e de que forma sua composição étnica, econômica e social contribuiu para os conflitos existentes em torno do fenômeno glossolálico?

e. De que forma os glossolálicos desenvolviam suas relações de poder e dominação sobre os demais cristãos da igreja?

f. Como os não-glossolálicos respondiam às relações de poder impetradas pelos glossolálicos?

g. Em que sentido a relação dos glossolálicos com o restante da comunidade cristã se assemelhava aos valores imperiais de dominação?

h. Qual o posicionamento do apóstolo Paulo diante do quadro conflitivo na igreja cristã de Corinto?

Responder estes questionamentos e ajuizar sobre a temática proposta neste trabalho acadêmico é matéria importante para se desenvolver. A cultura religiosa no Brasil possui forte lastro cristão e a Bíblia é o livro sagrado mais lido, no qual há referências claras a respeito de um carisma no qual pessoas falavam línguas.

Aqueles que dão ênfase a este ensino são geralmente chamados de carismáticos, em referência ao carisma glossolálico crido e praticado por estes. Entre os vários ramos do cristianismo, os grupos carismáticos protestantes, pentecostais, neopentecostais e católicos, têm recebido em suas fileiras um número

cada vez maior de pessoas interessadas em uma religiosidade mais mística e emocional.

Nesta conjuntura, a vivência carismática nos cultos pentecostalizados constitui-se em atrativo significativo para aqueles que desejam compartilhar novas experiências com o sagrado e encontram na manifestação glossolálica a oportunidade significativa para tal propósito.

Contudo, em várias destas comunidades a glossolalia é vista como sinal de espiritualidade, meio de acesso a cargos eclesiásticos e/ou sinal de autoridade sobre o rebanho. Neste sistema, o carisma se torna como meio de classificação entre os que professam a mesma fé e legitima o poder de mando sobre os demais da comunidade.

Tecido a partir do texto bíblico, o discurso de dominação encontra eco nas mentes dos fieis na medida em que estes são doutrinados a possuírem apenas uma única leitura do texto sagrado, ou seja, aquela que o líder carismático escolheu como sendo a perfeita revelação divina e que valida seu poder de mando na comunidade dos que creem.

Em tal contexto de relações de poder surge a necessidade de que a Bíblia seja reinterpretada a partir da perspectiva daqueles que foram ignorados e/ou excluídos dos acessos do poder religioso por não apresentarem certos carismas valorizados estrategicamente por uma classe seleta de pessoas.

E é diante da premência do acesso a estas novas interpretações, com viés libertador, que o presente trabalho se propõe a fazer reflexões críticas ao movimento glossolálico coríntio, trazendo à luz os conflitos existentes na comunidade cristã desta cidade, explicitando o discurso e a estrutura de poder engendrados por estes e explicitados em 1Cor 12.12-26 e apresentando o parecer de Paulo a respeito de todas estas coisas.

A perspectiva da Leitura Conflitual (FERREIRA, 2009), aplicada ao estudo do fenômeno glossolálico no texto bíblico da Primeira Epístola aos Coríntios tem como objetivo explícito que os resultados sirvam de suporte histórico, exegético e teológico a favor de uma vivência carismática mais justa e igualitária para aqueles que vivem em comunidades cristãs nas quais a glossolalia tem se tornado um meio de separação qualitativa entre os que professam a mesma fé.

Por esta perspectiva hermenêutica, busca-se estudar as assimetrias presentes no texto bíblico, os conflitos existentes entre os agentes históricos e as classes sociais; trabalha-se exegeticamente com o fim de se entender os caminhos e mecanismos pelos quais as relações de poder se efetivaram em determinados momentos históricos, e a quem estas relações expropriaram, excluíram, adjetivaram negativamente e reduziram ao ostracismo e invisibilidade histórica.

Além disto, esta pesquisa justifica-se na medida em que se propõe apresentar o resultado de uma pesquisa acadêmica realizada em um texto sagrado antigo. A maior parte daqueles que professam a fé cristã conhecem da Bíblia apenas o que podem entender do texto em português. Geralmente não estão atentos ao contexto histórico, não têm conhecimento a respeito da importância da exegese para a interpretação do texto sagrado; desconhecem o fato de que a epístola aos coríntios foi escrita em grego e ignoram a realidade das variantes textuais e outras questões relevantes à exegese.

Embora vista por alguns como uma complexidade desnecessária ao estudo da Bíblia, a pesquisa acadêmica pelas lentes das Ciências da Religião, entretanto, disponibiliza conceitos, dados históricos, nexos teóricos, informações arqueológicas, pressupostos filosóficos, princípios exegeticos e tantas outras categorias de conhecimentos fundamentais ao estudo e compreensão crítica do texto sagrado, o que torna a elaboração desta pesquisa um fator catalizador de novos conceitos e percepções sobre o fenômeno glossolálico no primeiro século e um potencial meio de mudanças das estruturas reacionárias glossolálicas presentes no mundo carismático.

No levantamento bibliográfico sobre a temática é possível perceber que a glossolalia é um assunto controverso entre biblistas, teólogos, cientistas da religião e outros pesquisadores (linguistas, psicólogos, antropólogos etc.). Esta condição se justifica pelos elementos exegeticos e históricos que demandam dos pesquisadores a análise e interpretação dos mesmos. Em tempos nos quais o subjetivismo tem sido o mote em certos centros acadêmicos, estas disparidades tendem ainda mais se acentuar devido à supervalorização das lentes do pesquisador em detrimento a pouca ênfase concedida aos dados históricos objetivos apresentados.

Do que já foi pesquisado é possível afirmar categoricamente que a glossolalia não é um fenômeno estritamente cristão, religiões greco-romanas e

orientais possuem em sua história sagrada manifestações semelhantes (BARBAGLIO, 1989, 1993; CAMPELO, 2011; COTHENET, 1984; FIGUEIREDO, 1994; GROMACKI, MACARTHUR *apud* CHALONER, 1995; NOGUEIRA, 2008, 2009; OSBORNE, 1990; SELLERS, 1976).

No que tange à história do cristianismo é ponto pacífico também que este fenômeno oracular tem sido motivo de questionamentos e dissensões no decurso da história da igreja até a atualidade (WRIGHT, 1990, p. 551-552; NICHOLS, 1979, p. 36; ERICKSON, 1997, p. 359; OSBORNE, 1990, p. 441; MATOS, 1996, p. 7; WRIGHT, 1990, V. II, p. 348-349; DAVIS, 1996, p. 362; CHALONER, 1995, p. 228; OSBORNE, 1990, V. II, p. 441; MORRIS, 1981; BITTENCOURT, 2010; PRIOR, 2001; FEE, 1994; KISTEMAKER, 2004).

No campo acadêmico novos estudos têm sido realizados sobre o fenômeno glossolálico. Como exemplo destas pesquisas pode-se citar o trabalho de Nogueira (2008), no qual se discorre sobre a questão da profecia e glossolalia no ano 1 d.C.; Figueiredo (2015), que trata sobre o falar em línguas em Marcos 16,15-18; Mendes (2012), que faz referências à glossolalia como carisma hierarquicamente superior aos demais carismas na igreja de Corinto; Baptista (1989), que discute sobre a simbologia glossolálica no discurso pentecostal; Freire (2007), que disserta sobre o falar extático como meio de gozo inter-dito; e Ricci (2006), que aborda a glossolalia como elemento de organização do sistema simbólico pentecostal.

Além destes estudos, que explicitam as perspectivas pelas quais este tema já foi desenvolvido, há também a dissertação “Glossolalia e as relações de poder na igreja de Corinto (1Cor 12, 1-2; 14,5)” (SANTOS, 2011), na qual discuto tal fenômeno oracular pelo prisma de que o mesmo era um símbolo de poder na comunidade cristã de Corinto, no primeiro século.

Somando-se a este cabedal de pesquisas acadêmicas, a presente pesquisa buscará projetar mais luz sobre este fenômeno, analisando mais especificamente sua relação com a posição social de seus protagonistas e se os mesmos reproduziam o sistema de valores romanos e a estrutura social do Império no seio da igreja.

Para tanto, a temática será estruturada a partir de conceitos basilares os quais concederão lentes interpretativas para a análise dos fatos históricos e

elementos conceituais para se tecer o discurso analítico e crítico dos mesmos. O primeiro deles é que o poder, enquanto categoria abstrata, contudo historicamente observável em suas manifestações e efeitos, permeia todas as relações humanas. Estando presente, inalienavelmente, em todas as esferas do fazer humano, determinando suas relações interpessoais, sua identificação com grupos e participação política, o poder só possui sua existência a partir do *ente* humano, o qual viabiliza sua estruturação genética e materialização histórica pela vida das relações.

Segundo Foucault (2016), o poder, por um lado, está para além das questões constitucionais, jurídicas, e de soberania; e, por outro, extrapola as percepções e reflexões sobre o papel dos pares ideológicos do Estado. As relações de poder possuem uma dinâmica que perpassa todas as relações humanas em suas multiformes expressões e possibilidades históricas. A microfísica do poder é a afirmação categórica de que o poder não está sujeito a um indivíduo, grupo de pessoas ou classe social, mas é uma realidade histórica que evidencia como os seres humanos se relacionam continuamente uns com os outros, tendo como foco a dominação.

Nesta realidade das contínuas, multiformes e multidirecionais relações de poder, os espaços sociais são meios através dos quais o poder se exerce sobre outrem. Nele há vigilância hierárquica, definição de valores e posições nas imbricadas relações de dominação (FOUCAULT, 2014a), as quais devem ser compreendidas no arcabouço teórico de Foucault como sendo “[...] tanto uma estrutura global de poder quanto uma situação estratégica, mais ou menos adquirida ou consolidada, em um duradouro enfrentamento entre adversários na história” (CASTRO, 2009, p. 126).

Nas relações de poder existe o reconhecimento das qualificações de outrem (FOUCAULT, 2014a). As interações sociais, em suas multiformes dimensões (trabalho, família, comércio etc.), veem ligadas à ideia de que os indivíduos podem ser classificados. Neste sentido, os indivíduos e seus corpos são meios de dominação e símbolos de poder nas relações humanas. Os agentes históricos são instrumentos, meios e objetos nos quais o poder é exercido.

Percebido também pela realidade do discurso, o poder age sobre este, controlando-o, selecionando-o, organizando-o e redistribuindo-o, em função dos

interesses daqueles que alcançam o poder de interdita-lo. Sendo assim, as relações de poder não se manifestam apenas no ato da fala, mas também na ação de ajuizar sobre quem, quando, como e o que se pode falar em determinados contextos (FOUCAULT, 2014b).

Em segundo lugar, visto pelas lentes analíticas e críticas de Bourdieu (1974, 2001), todo processo de dominação não se apresenta a partir de um vácuo histórico. As estruturas que concedem forma à sociedade e estabelecem a aparente ordem natural na qual os agentes sociais se reconhecem, são um construto histórico engendrado por forças alheias aos indivíduos, os quais desconhecem a lógica na qual as relações de poder são tecidas e que buscam organizar o mundo social a partir de uma dada classe e/ou interesses.

Neste processo, puramente humano e histórico, duas questões são relevantes para o entendimento das relações de poder, a saber: o papel relevante da cultura nos processos de dominação e a realidade da violência simbólica.

Quanto ao papel da cultura, Bourdieu explicita o uso ideológico da cultura com vistas à justificação, implantação e manutenção de estruturas sociais reacionárias e não comprometidas com as classes subalternas da sociedade. Nesta perspectiva, segundo Bourdieu, as produções culturais ensinadas, valorizadas e enfatizadas na sociedade são exatamente aquelas através das quais o grupo que está no poder media relações de coisificação de consciências, alienação de potências e negação de efetivação, ou seja, a mesma cultura que une, também separa os mesmos indivíduos na sociedade (BOURDIEU, 2001, p. 10,11).

Nesta conjuntura, os símbolos são meios de agregação social (BOURDIEU, 2001, p.10) e a realidade da violência simbólica é a categoria conceitual na qual Bourdieu explica o porquê de um determinado grupo social alcançar eficácia na dominação sobre outrem. A ideia que subjaz a esta expressão é que não há dominação a parte do dominado, mas sim nele e através dele. Noutras palavras, o processo de dominação sempre se utiliza de termos, categorias, conceitos, imagens, símbolos, percepções, valores etc. pertencentes ao dominado, os quais, ressignificados por uma classe dominante ou que deseja o poder, viabilizam a condução da violência para o centro de um projeto alheio às suas reais necessidades e realidade sócio-histórica.

Em terceiro lugar, com o objetivo de se entender o olhar romano sobre os povos conquistados e suas implicações na vivência comunitária da igreja de Corinto, utilizar-se-á a expressão “diferenciação qualitativa”, para indicar aquele modo pelo qual os elementos das classes sociais percebem os outros, a si mesmos e os demais elementos de seu grupo, identificando diferenças ou similaridades, e, por meio deste processo, separando e legitimando os distanciamentos sociais.

Nesta expressão, o termo “diferenciação” aponta para a ação mental de perceber, distinguir, entender o outro como o “não eu” e o “não nós”, de uma dada coletividade, visto que, segundo Gomes,

Do ponto de vista da antropologia, o Eu referido não é o indivíduo em si; nem tampouco o é o Outro. O eu é sempre um ser coletivo, transcendental, é a cultura que está embutida em cada indivíduo; o Outro é simplesmente uma outra cultura, uma cultura que se coloca como objeto de entendimento (*apud* CARNEIRO, 2013, p. 116).

Uma vez que o “eu” e o “outro” são construções históricas que não podem ser compreendidas fora da realidade da coletividade, estas duas categorias também se constroem a partir da classe social da qual pertencem. Nisto, o visar individual reflete, em muito, a cosmovisão do grupo social do qual se pertence, as contradições e conflitos com outros grupos e o tipo de mundo que se deseja organizar e manter.

Separando os indivíduos e legitimando os distanciamentos sociais, o termo “diferenciação” vem acompanhado por um viés político, ideológico e está umbilicalmente ligada à profundas associações com relações de poder e dominação; ou seja, a mente que percebe, também difere, separa, exclui e expropria o outro dos bens simbólicos e da vida comunitária.

Por ser uma diferenciação “qualitativa”, de acordo com a cultura de cada povo e/ou interesse dos grupos sociais, esta distinção se dá devido os atributos, os predicados, as qualidades apresentadas pelos indivíduos. Sendo assim, a condição civil, o *status* social; a etnia, a origem familiar, a condição econômica, a posse de certo carisma etc., são elementos através dos quais certos indivíduos e/ou grupos são percebidos como sendo melhores do que outros.

No transcurso histórico este visar se encontra no eurocentrismo, o qual afirmava a superioridade da cultura europeia em relação aos outros povos (RIBEIRO, 1995, p. 42-63); na política segregacionista do *apartheid*, fundada na questão racial (NASCIMENTO, 2009); na relação entre os senhores feudais e os camponeses (BLOCH, 2016); no olhar altivo dos chefes sobre os operários e no sistema de classificação entre pessoas (FOUCAULT, 2014, p. 171,172, 178,179); na prática entre os gregos de não ensinarem outra língua a não ser a sua (PACKER; TENNEY, WHITE, 1991, p. 65) na antiga teoria na qual as diferenças entre os grupos humanos eram inatas às raças (LARAIA, 1988, p. 17) etc.

Nestes exemplos, as diferenças entre os indivíduos e grupos sociais são os elementos argumentativos para a afirmação, o estabelecimento e a conservação das estruturas sociais e mediação das relações de poder e dominação. A percepção e valorização dos atributos precedem às interações, dão contornos às relações interpessoais e se tornam argumentos ideológicos de naturalização do *status quo*.

Em quarto lugar, a *pax inter deos*³ será outro conceito através do qual o amplo processo de dominação romano será analisado em suas possíveis conexões com o fenômeno religioso. Por esta expressão o que se quer explicitar é um dos estratagemas da ampla política de Roma, através do qual a religião foi transformada em meio de dominação.

Tendo em sua origem um misto de povos, Roma, desde sua origem, aprendeu a lidar com a pluralidade religiosa e fazer desta um meio político de aglutinação e poder. Segundo Coulanges (2004, p. 453-458), para os romanos a religião era um vínculo poderoso e a religião municipal um modelo para a regulamentação política da cidade. Seus administradores cuidavam por valorizar aqueles aspectos da religião que poderiam servir de elemento de união para sua população e conexão com os povos circunvizinhos.

Próxima da política grega (DANIEL-ROPS, 1991, p. 41), Roma, para fins de pacificação de seu vasto território, decidiu dar relativa liberdade religiosa aos povos conquistados, na medida em que os mesmos pagassem suas dívidas (GOMBRICH, 2001, p. 16) e se mostrassem descomprometidos com atos de sublevação contra o Império (PACKER, TENNEY, WHITE, 1991, p. 67, 76).

³ Do latim “paz entre os deuses”.

Neste processo histórico, a religião romana, grega, egípcia e expressões das religiões orientais entraram em uma dinâmica de mútua influência e processo de sincretismo (MAIOR, 1981, p. 176,177; PACKER, TENNEY, WHITE JR, 1991, p. 75; GUNDRY, 1991, p. 38-42), o qual se tornou um subproduto do projeto de dominação romana. Nas colônias cosmopolitas o sincretismo diluiu os limites das configurações identitárias dos povos conquistados e concedeu à sociedade um tom de maior pacificação a ordem social (STAMBAUCH E BALCH, 1996, p. 36).

Sendo assim, esta *pax inter deos* significa o estratagema de dominação através do qual o Império Romano decidiu conceder relativa liberdade de culto a seus conquistados, assimilou elementos das religiões estrangeiras, replicou seus conceitos e símbolos nas mesmas, e, concomitantemente, estabeleceu e justificou ideologicamente seu projeto de dominação.

Para o desenvolvimento deste trabalho acadêmico, a metodologia da pesquisa utilizou a pesquisa bibliográfica, na qual se buscou em livros, dissertações, teses e artigos científicos, subsídios teóricos, históricos e informações diversas para se analisar a questão glossolálica sob o prisma das relações de poder.

Além disto, por se tratar de uma pesquisa acadêmica no texto neotestamentário, escrito em grego, o trabalho realizado não prescindiu das ferramentas próprias do fazer exegético, buscando nos textos gregos, léxicos, dicionários, gramáticas, chave linguística e comentários exegéticos, todos os aportes para uma melhor apreciação do sentido original do texto bíblico.

Nesta empreitada, a perícopes de 1Cor 12.12-26 foi estudada buscando-se possíveis variantes textuais; fazendo-se a análise diacrônica dos vocábulos relevantes ao seu entendimento; levantando-se os dados históricos, políticos, econômicos, sociais e religiosos, que possibilitaram o mais adequado entendimento do contexto vivencial da Primeira Epístola aos Coríntios e realizando-se a análise comparativa entre os vocábulos, as estruturas gramaticais e textuais da epístola.

O trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro discorreremos sobre o Império Romano e a cidade de Corinto. Quanto ao Império Romano, apresentamos um resgate histórico de sua origem; sua estrutura socioeconômica e as suas estratégias de dominação, com ênfase na *pax inter deos* e no conceito de diferenciação qualitativa. A respeito da cidade de Corinto, expomos sobre o contexto

histórico de suas origens remotas; sua reconstrução pelo Império Romano e elevação ao *status* de capital da Acaia; a influência dos valores imperiais na estruturação da sociedade coríntia; a presença da política de dominação fomentada pela *pax inter deos* nesta cidade; e a força das manifestações glossolálicas em seu seio.

No segundo capítulo, dissertamos a respeito da igreja cristã em Corinto, explicitando o contexto histórico de sua origem, sua composição étnica, econômica, social e religiosa e as interfaces das relações de poder presentes na comunidade. Além disto, discorreremos também sobre a relação entre as matizes socioeconômicas desta igreja e as relações de poder e dominação, fomentadoras de conflitos, partidos e divisões nesta comunidade cristã do primeiro século.

Por fim, no terceiro capítulo, a partir dos dados apresentados nos capítulos um e dois, analisamos mais precisamente sobre a ideia de que o fenômeno glossolálico era um meio simbólico de poder, no qual os agentes religiosos pertencentes à igreja, e que possuíam *status* elevado na sociedade coríntia, reproduziam os valores e a estrutura social do Império Romano. Com este intuito, fizemos uma revisão teórica do processo de dominação; analisamos os espirituais glossolálicos como possíveis protagonistas das relações de poder e dominação e a glossolalia como elemento amalgamador deste processo; descrevemos sobre as implicações práticas desta situação na vida dos atores sociais e o posicionamento de Paulo diante desta realidade.

Após pesquisa concluída, procuramos demonstrar que a hipótese presente nesta introdução foi comprovada.

1. A ESTRUTURA ESTRUTURANTE DO IMPÉRIO ROMANO E AS RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO NA CIDADE DE CORINTO

Construído historicamente a partir de conquistas bélicas, estratégias de poder e alianças políticas, o Império⁴ Romano constitui-se em um dos elementos fundamentais para o entendimento do modo de ser e viver da humanidade no primeiro século, visto que sua abrangência geográfica, administração política, poder de guerra e controle ideológico, influenciaram decisivamente as diversas populações que ficaram debaixo de seu domínio.

A metodologia de conquistas e as formas de manutenção de poder evidenciam que o Império Romano não alcançou o *status* de proeminência na história universal à reboque de situações históricas desconexas e ações administrativas irrefletidas. Sob a égide de um projeto expansionista de poder, Roma realizou um dos mais eficazes processos de dominação na história universal.

Analisando-se os fatos objetivos que a história e a arqueologia nos apresentam é possível afirmar que o Império Romano alcançou êxito em seu projeto de poder, pois foi idealizado e construído a partir da afirmação de que o mesmo deveria ser uma estrutura estruturante que a tudo deveria abarcar sob o seu domínio e influência.

Compreendido em sua afirmação estrutural, o Império Romano foi visto e tecido a partir de elementos básicos que acompanhavam o exército imperial e se estabeleciam nas terras conquistadas através dos representantes dos conquistadores, os quais mediavam a implantação do modo de ser e viver de Roma a seus novos súditos.

Esta estrutura básica, sob a qual os povos conquistados deveriam viver, refletia tanto os valores imperiais como também sua forma de organização, administração e manutenção de poder. Tal constatação evidencia o modo como

⁴ A respeito do sentido que o termo *imperium* desenvolveu no decurso da história de Roma, Carvalho afirma: “Durante o período de crescimento e estabelecimento do Império Romano, entre o III a. C e as primeiras décadas do século I d. C. a palavra *imperium* parece ter sofrido uma mudança, ou mais precisamente uma extensão semântica. Ao significado inicial de direito de comando dentro do Império Romano investido nos magistrados e pró-magistrados que foram os responsáveis pela atividade oficial do povo Romano, foi adicionado o sentido cada vez mais concreto de território e tornou-se o senso comum até a metade do século I d. C, e utilizado como a denominação contemporânea de Império Romano” (2010, p. 18). Ver também Joly, (2014, p. 47).

Roma se via e como ela desejava ser vista pelos conquistados, ou seja, como uma unidade administrativa coesa e poderosa.

Entre os elementos desta estrutura, que otimizava e trazia eficácia à administração do Império, pode-se citar a *pax romana*; o sistema escravagista; o direito romano, a *pax inter deos* etc. os quais, na teia das interações sociais e ações políticas e jurídicas, alcançavam grande eficácia na reprodução dos valores imperiais e na estruturação política e social da sociedade, em suas mais variadas facetas e manifestações.

Esta estrutura, na qual o Império Romano tinha seu fundamento, servia como elemento amalgamador do vasto território conquistado, marcado pelas diversidades étnicas, culturais e religiosas, as quais eram, potencialmente, elementos fomentadores de diferenças; discórdias; tensões políticas, econômicas, sociais e religiosas, com fortes possibilidades de sublevação.

Em tal conjuntura virtual e iminentemente conflitiva, o Império Romano optou por estender sua cosmovisão para além de sua capital imperial, por entender que o desenvolvimento e alargamento das fronteiras do império não dependiam tão somente de suas reiteradas inserções no campo de batalha, mas também de sua relativa unidade administrativa, social, religiosa e legal.

Neste sentido, aquilo que era estruturado deveria exercer a ação estruturante sobre todo o seu vasto domínio, a fim de garantir uma relativa homogeneização do modo de ser e existir no império. Ou seja, com vistas à manutenção de suas conquistas e afirmação pública de seu poder e superioridade, Roma empreendeu esforços com vistas à reprodução ideológica de seus valores imperiais.

Em termos práticos isto quer dizer que, em cada cidade conquistada e povo submetido à posição de vassalo, Roma conquistou corpos e mentes a favor de seu projeto imperial de poder. Através de pesquisas historiográficas do primeiro século é possível perceber que as pessoas buscavam viver a partir das leis romanas e relativamente valorizavam aquilo que Roma tinha em alta conta.

Em tal conjuntura histórica, a cidade de Corinto e a comunidade cristã que nela residia não eram exemplos à parte desta estruturação ideológica imperial. De fato, tanto a sociedade Coríntia como a igreja cristã que nela residia refletiam os

valores imperiais em suas multiformes realizações e afirmações; todas as relações e estruturas sociais sofriam forte influência de Roma e tinham neste seu ideal de naturalização das coisas.

Para o desenvolvimento desta pesquisa – na qual se procura expor o nexo existente entre a posição social dos cristãos de Corinto e as relações de poder e dominação mediadas pelo fenômeno glossolálico nesta cidade – esta constatação se reveste de singular importância na medida em que apresenta elementos extra bíblicos que possibilitam uma leitura mais crítica e aprofundada do fenômeno glossolálico, para além das formulações meramente teológicas do assunto em pauta.

Portanto, este capítulo apresenta a história do Império Romano e da cidade de Corinto a partir da política de dominação fomentada pelos princípios da *pax inter deos*. Este elemento, visto a partir da ideologia⁵ imperial de dominação e da realidade da porosidade dos grupos sociais, pode muito bem ser lente interpretativa do fenômeno glossolálico coríntio-cristão.

1.1 AS ORIGENS REMOTAS DO IMPÉRIO ROMANO E SUA ESTRATÉGIA POLITICO-ADMINISTRATIVA DE DOMINAÇÃO

1.1.1 Breve Histórico das Origens do Império Romano

Composto originariamente por de diversos povos (COULANGES, 2004, p. 451-453; LOON, 2004, p. 91-93; MONTESQUIEU, 2002, p. 16,17), o Império Romano foi resultante de um processo histórico que se iniciou com a monarquia romana (753 - 509 a.C.); passou pelo período da República (509 – 27 a.C.), e, por

⁵ Toda ciência e cada teórico constrói seus sistemas de análises a partir de determinados vocábulos e conceitos basilares que destes emergem. No caso de Foucault, isto não é diferente. Este teórico apresenta sua reticência por usar o termo “ideologia” por considerá-lo relacionado ao conceito de verdade e determinação econômica (2016, p. 43 a 45). Sendo assim, quando usamos tal vocábulo queremos designar o conjunto de discursos estrategicamente idealizados com vistas à eficácia das relações de poder e dominação. Neste sentido, a ideologia se assemelha ao poder enquanto realidade que se faz presente a partir do ser humano em relação com o seu semelhante.

fim, chegou aquilo que se denominou historicamente de Império Romano (27 a.C. – 476 d.C.).

Ligado originalmente ao povo etrusco, a história do povo romano sempre esteve associada a uma sociedade estruturada a partir da diferenciação qualitativa de sua população.⁶ De um lado estava o pequeno círculo da nobreza etrusca, plena de direitos, privilégios e abastança; e de outro, o restante da população, sem as condições mínimas de subsistência digna. Este esquema de poder foi, mais tarde, a composição estrutural pela qual Roma bipartiu sua sociedade entre patrícios e plebeus (FUNARI, 2003, p. 49,50).

Vistos através desta perspectiva originária, o Império Romano e sua política expansionista se mostram comprometidos com certos valores fundantes, os quais apontam para o nexos causal entre o modo de ser Romano e sua prática política de tornar clara a ideia de que nem todos eram iguais no Império. A expansão violenta de Roma, a dura imposição da escravidão sobre seus vencidos e a escravidão como base de sua estrutura socioeconômica, apontam para a ideia de que os Romanos possuíam um *feeling* exacerbado sobre si mesmos, um completo desprezo por àqueles povos os quais eles designavam como *bárbarus*⁷ e possuíam uma plena convicção de superioridade em relação aqueles que eram submetidos ao sistema imperial de escravidão (VEYNE, 2009, p. 63).

O tempo republicano da história romana começa em 509 a.C. e vai até o ano 27 a.C.. Neste primeiro ano os etruscos perdem o poder de mando em Roma e, para fins de se administrar a nova situação, institui-se a República como sistema de governo no qual aqueles que detinham o poder econômico (terras) alcançaram os cargos políticos e governaram Roma.

⁶ Ao descrever o modo pelo qual os historiadores ou romancistas antigos construíam seus textos, Veyne (2009, p. 102) ressalta que estas narrativas vinham acompanhadas pela descrição pormenorizada da posição social de seus personagens (escravo, liberto, senador). Nestas narrativas fica evidente o quanto a diferenciação qualitativa era um conceito que permeava as várias produções da cultura romana, além de ser uma prática social e política, na qual as relações de poder e dominação eram mediadas. Também ligado à questão da diferenciação qualitativa, Joly, citando Tácito, afirma que “[...] a atribuição de cargos honoríficos a membros da casa imperial por Augusto foi um elemento de consolidação de sua dominação” (2014, p. 47).

⁷ Embora terem conquistado o Império Helênico, os romanos tinham em alta conta a cultura grega. Segundo Blainey (2008, p. 73), especialmente após 200 a.C., os romanos buscavam imitar os gregos em muitas coisas, devido sua admiração pela literatura, teatro, política, oratória e artes as mais diversas. De fato, vencidos ao fio da espada por Roma, os gregos conquistaram a alma de seus conquistadores.

A partir da realidade histórica de que todas as relações humanas são relações de poder (FOUCAULT, 2016; 2014a; 2014b) e que os grupos sociais militam em prol da busca por espaços de poder e dominação, foi inevitável que houvesse conflitos entre os patrícios e os plebeus no âmbito das inserções e comandos políticos da República romana.

Este elemento de beligerância entre classes, fomentado pelo desejo de poder e tendo o *status* social como elemento catalizador de divisões, torna evidente que a história romana, desde sua origem etrusca até o período republicano, sempre foi tecida através de linhas conflitantes e de interesses de classes muito bem definidos.

Em paralelo com o desenvolvimento das teorias, estruturas e ações políticas e legais, Roma alcançou estrategicamente significativo aprimoramento no campo militar.⁸ Este aprimoramento dizia respeito tanto aos aspectos estruturais e organizacionais do exército,⁹ como também às novas táticas de guerra, criação e uso eficaz das armas desenvolvidas neste período (MONTESQUIEU, 2002, p. 19-24; GOMBRICH, 2001, p. 107; MAIOR, 1981, p. 170-172).

Tal foi o avanço de Roma neste aspecto que ela se tornou uma máquina de guerra a desenvolver um sistema muito eficaz de conquistas e capitulação de escravos em todo o mundo antigo de então.¹⁰ Seu enriquecimento vertiginoso e seu alargamento territorial exponencial concederam aos generais elevado poder e influência entre seus liderados e população em geral (GOMBRICH, 2001, p.107-110).¹¹

⁸ Roma não tinha a cultura da construção de barcos e de seu uso para a guerra. Para vencerem os cartagineses, em 241 a.C., os romanos desenvolveram estas técnicas (GOMBRICH, 2001, p. 100). A partir desta experiência, Roma obteve mais uma poderosa ferramenta para o seu plano expansionista.

⁹ Para Ferreira, “O Império Romano se formou graças a um exército bem armado e militarmente estratégico” (2009, p. 23).

¹⁰ Segundo Comby e Lémonon (1988, p. 80), na antiguidade a escravidão tinha sido o fundamento da economia, e, em certas cidades, a população de escravos chagava até mesmo 2/3.

¹¹ A respeito desta questão Carvalho, a partir de Anderson afirma: A guerra propiciou não apenas a aquisição, mas também o estabelecimento territorial do Império Romano. Todavia, o próprio *imperium*, ou seja, o poder adquirido por meio da guerra e a acumulação de riquezas por parte da aristocracia senatorial motivou uma longa série de disputas. Essa situação também levou a um desvio da lealdade militar canalizada para os generais vitoriosos, que podiam garantir as pilhagens de seus soldados ou os donativos por seu poder pessoal. Assim, estabeleceu-se uma dependência mútua, dos soldados para com seus generais no sentido de uma reabilitação econômica e, dos generais para

A partir desta nova conjuntura, na qual os generais se viam projetados favoravelmente diante da população romana, a vida política em Roma começa a receber forte influência daqueles que estavam circunscritos à vida militar. Nestas condições históricas, a República romana começa a passar por tempos de crises e instabilidades políticas, o que possibilita a instalação do Império, como sistema de governo e administração das coisas públicas.

O último e notável representante da República foi Pompeu. Nos seus últimos anos à frente de Roma teve que fazer fortes embates contra o proletariado urbano e contra Júlio César,¹² que desafiou a oligarquia republicana, incitou a guerra civil e o venceu em Farsalo, em nove de agosto de 48 a.C. (v. MONTESQUIEU, 2002, p. 76-86; MAIOR, 1981, p. 137-142; LOON, 2004, p. 114).

Com sua vitória, Júlio César impôs a ordem e pacificou o vasto território conquistado por Roma. Seu tempo no poder foi curto e não recebeu o título de imperador. Assassinado em 44 a.C., foi sucedido por seu filho adotivo Octavianus Caesar,¹³ de dezenove anos, o qual venceu a oposição em Ácio em 31 a.C. e fez prevalecer seu poder sobre o Império.

Embora seu pai não tenha recebido o título de imperador, Octavianus obteve o título de *Augustus*,¹⁴ sendo assim, o primeiro imperador romano.¹⁵ Seu governo caracterizou-se pela centralidade em sua pessoa, reavivamento das religiões, ênfase no estudo da literatura latina, e estabilização das fronteiras do Império.

No início de seu reinado ele se mostrara cruel contra os seus inimigos, entretanto, como *Augustus* procurou ser brando com as questões internas do Império. Em seu governo a cidade de Roma recebeu muitas construções

com os soldados com o objetivo de alcançar um avanço político. O resultado inevitável foi a eclosão de guerras civis em grande escala (ANDERSON *apud* CARVALHO, 2010, p. 19).

¹² Para maiores informações sobre César ver também Suetônio (2003, p. 11-54).

¹³ Para maiores informações ver também Suetônio (2003, p. 55-113).

¹⁴ Aqui é importante destacar que tal designação se harmoniza com a ideia de diferenciação qualitativa entre os agentes sociais.

¹⁵ Para este novo momento na história romana a figura do imperador teve singular importância. Segundo Carvalho “[...] o imperador ao se tornar o chefe único dos exércitos, conseqüentemente recebeu o benefício oficial, moral e político, da vitória. Tomou para si os auspícios e realizou os atos religiosos reservados ao chefe antes de travar uma batalha. É ele quem, teoricamente, sugere as decisões, por ser o escolhido ou aprovado pela divindade. Apresenta-se sempre como o verdadeiro vencedor e cada vitória constitui-se como oportunidade de uma nova saudação como *imperator*” (2010, p. 17).

arquitetônicas vultosas, a população do Império alcançou o montante de 12 milhões, os povos vencidos receberam relativa liberdade política, pois podiam ter seus reis, ao mesmo tempo em que ficavam sob a autoridade dos governadores, procônsules ou Juízes. As questões mais complexas e de maior envergadura política eram todas resolvidas em Roma e em cada região eram estabelecidos os publicanos como representantes fiscais do Império (TOGNINI, 1980, p. 13,14).

Augusto faleceu em 14 d.C.. Porém, antes de sua morte, testemunhou os perigos iminentes de sublevação por parte dos comandantes que se destacavam no exército e a morte de seus possíveis substitutos, ficando apenas Tibério, o filho de criação.

A respeito do governo de Tibério (14-37 d.C.),¹⁶ Campos (2010, p. 93) afirma que o seu governo se caracterizou por dois elementos ligados estritamente a seu antecessor: a manutenção do princípio da autoridade pelo Carisma político e o distanciamento de honrarias que o pusessem em igualdade com Augustus, embora não se opusesse ao culto ao imperador. Sua ação política mais relevante foi a organização da Capadócia em província do Império (CHAMPLIN, 2002, V. III, p. 290).

Obcecado por ideias de tramas de morte e traições em seu governo, Tibério alimentou um clima de suspeita e constante vigilância sobre seus possíveis inimigos. Nesta conjuntura de tensões militares nas fronteiras e províncias, intrigas políticas e conflitos em sua própria casa, nasce com Tibério a prática da delação¹⁷ como meio de solução destes problemas crônicos em seu governo.

Com a morte de Tibério, sobe ao trono seu sobrinho-neto Calígula (37-41 d.C.).¹⁸ O início de seu reinado foi acompanhado por prosperidade, contudo, Roma

¹⁶ Para maiores informações ver também Montesquieu (2002, p. 100-104); Suetônio (2003, p. 114-153). Considerando a relação entre Roma e glossolalia, Carrez (1993, p. 9,10) cita que Tibério enviou uma correspondência para Delfos desejando sua prosperidade e declarando ser um adorador de Apolo pítico. De tais palavras fica evidente que este imperador tinha conhecimento sobre os elementos pertencentes ao culto a este deus em Delfos, ou seja, as pitonisas e as manifestações glossolálicas.

¹⁷ Segundo Campos (2010, p. 93) esse sistema de delação foi amplamente patrocinado pelo senado com o objetivo de se granjear maior espaço político e riqueza.

¹⁸ Para maiores informações ver também Montesquieu (2002, p. 105-1113); Suetônio (2003, p. 154-188).

veio a cair em grande aperto financeiro. Foi assassinado em uma conspiração entre a guarda pretoriana e o Senado.

Com o apoio da guarda pretoriana, Cláudio, tio de Calígula, assume o poder imperial (41-54 d.C.). De gosto refinado para os estudos, Cláudio foi o mais erudito dos imperadores romanos (CHAMPLIN, 2002, p. 290). Notabilizou-se por sua eficácia no projeto de expansão do Império Romano e anexou a Mauritânia, Bretânia, Lícia e Trácia. A despeito de sua vitória sobre seus inimigos externos, Cláudio sucumbiu diante da traição mortal de sua esposa Agripina que o envenenou.

Entre os vários imperadores, Cláudio se destacou por sua política mais próxima das pessoas menos abastadas da sociedade imperial, estabeleceu uma rede de repartições públicas nas quais os escravos e os libertos podiam exercer certos cargos administrativos e realizou muitas obras públicas consideráveis (MAIOR, 1981, p. 146).

A morte de Cláudio foi o ensejo para a subida de Nero ao poder (54-68 d.C.). Embora Sêneca tenha sido seu conselheiro, este imperador mostrou-se alheio às suas orientações e cometeu muitos desatinos. A historiografia antiga não é unânime nas descrições sobre seu reinado. As narrativas de Dião Cássio são em tom hostil a Nero; entretanto, Tácito e Suetônio lhes são mais amenos, mesclando em suas narrativas elementos positivos e negativos (JOLY, 2005, p. 114).

Portanto, a partir dos dados históricos citados acima, pode-se dizer que, em tempos do primeiro século, o Império Romano gozava dos louros de anos de imposição violenta de seu poder sobre o mundo antigo. Em seu vasto território conquistado algumas regiões eram relativamente pacificadas e outras ainda demandavam um maior contingente da estrutura oficial romana de contenção de rebelião (HOSLEY, 2004, p. 20).

Nesta conjuntura político-administrativa de dominação do Império Romano, Paulo vivenciou estas duas realidades, viu o modo de vida das populações sob o poder de Roma, testemunhou as estruturas de poder e dominação engendradas pelo Império e percebeu as várias formas de resistência às mesmas.

No tempo no qual viveu em Jerusalém e realizou seus estudos avançados na Torah, a Palestina estava sob forte vigilância e cuidado próximo de Roma. As

legiões ficavam nas duas cidades romanizadas da região, Sebaste¹⁹ (Samaria) e Cesaréia. Esta, por meio de seu porto, colocava as legiões em contato direto com Roma e não poucos soldados iam à Jerusalém nas ocasiões das grandes festividades do calendário litúrgico de fé judaica do primeiro século (PACKER; TENNEY; WHITE JR, 1991, p. 74).

Esta presença, simbolicamente beligerante e impositiva, constituía-se em afronta para muitos judeus. Neste tempo, muitos homens se uniam ao grupo dos zelotes com o fim de se oporem à dominação romana sobre a região. Segundo Josefo (*apud* DOUGLAS, 1990, p. 1676), o partido dos zelotes havia se originado com Judas, o Galileu, líder da revolta no ano 6 a.C. e possuía completa ojeriza ao pagamento de tributos à Roma, por considerar que somente YHWH tinha o direito de receber tributos do povo de Israel.

Em situação relativamente oposta estavam certas cidades, especialmente gregas, nas quais não havia uma presença marcante do exército imperial visto que as mesmas já haviam, há muito tempo, passado por um processo de ideologização e apaziguamento de suas forças subversivas.

Entre estas cidades estava Corinto, a capital da Acaia. Cidade portuária, cosmopolita, repleta de oportunidades para o comércio, e interações religiosas. A presença do Império Romano nesta cidade se fazia por meio de sua estrutura politico-administrativa, presença dos veteranos do exército romano²⁰ e cidadãos livres (MARSH, 2008, p. 1868), os quais garantiam que a organização e vida social desta cidade permanecessem relativamente harmonizadas com o projeto de dominação do império e seu modo de vida.

Esta cidade era o limiar e ponte comercial entre a porção ocidental e oriental do Império Romano (FITZMYER *apud* ALEIXO, 2014, p. 75). Na medida em que o mesmo avançava em sua política de dominação surgia a necessidade de reorganizar a estrutura de seu exército, pois era impossível a manutenção do mesmo a partir de uma composição unicamente romana. Neste contexto a solução

¹⁹ Do grego *σεβαστός*, equivalente ao latim *augustus*, ou seja, digno, augusto, reverendo (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 187).

²⁰ Segundo Montesquieu (2002, p. 49), Roma tinha uma política de dominação: “[...] Tirava uma parte do domínio do povo vencido para dá-la aos aliados [...]”. Esta política dizia respeito tanto a reis como a outros agentes históricos que potencialmente poderiam corroborar com este estratagemas.

alcançada foi o recebimento de mercenários e escravos no serviço militar²¹ (BLAINEY, 2008, p. 92).

Além de receberem o salário pelo trabalho realizado nas fileiras do exército imperial, estes novos componentes tinham a cidadania romana e a possibilidade de aposentadoria em alguma colônia como estímulo para ingressarem no mesmo. Entre as várias cidades do Império, Corinto foi uma destas que recebeu em seu seio várias levadas destes soldados (CARSON, 2009, p. 1746), os quais tinham sobre seus ombros a responsabilidade de manter a coesão na cidade e reprimir, se necessário, os autóctones rebeldes, castigando-os severamente (GOMBRICH, 2001, p. 107).

Neste contexto, além de ter que administrar a realidade da presença de pessoas estranhas a sua matriz étnica no exército, Roma vigiava de perto as relações de poder e influência empreendida pelos seus generais no exército. A equação era complexa, pois estes, estando distantes do centro do poder imperial, deveriam ao mesmo tempo ter liberdade para liderar e senso que pertenciam a uma estrutura maior, quando se destacavam em batalhas e eram bem vistos pelo público romano e soldados (BLAINEY, 2008, p. 92).

Neste leque de possibilidades de sublevação do *status quo* e determinação por expandir mais e mais seu domínio, o Império Romano, em I d.C., alcançou eficácia em seu projeto de poder e dominação. Seu domínio estendeu-se pelas cidades gregas e chegou até Oriente. Nesta empreitada, a cidade de Corinto foi reconstruída e alcançou o *status* de capital da Acaia.²² Nesta cidade uma comunidade cristã floresceu e vivenciou em seu seio, relativamente, as mesmas relações de poder presentes no macro mundo imperial.

²¹ Ainda segundo Blainey (2008, p. 92), esta realidade flexibilizou as condições de se obter a cidadania romana e alcançou o seu clímax em 212 quando qualquer homem livre poderia tornar-se um cidadão romano.

²² A reconstrução de Corinto certamente foi um estratagema de dominação romano. Segundo Foucault (2016, p. 322, 323), as relações de poder se manifestam e se estabelecem, também, através da fixação espacial com vistas a interesses econômicos e políticos.

1.1.2 A Estrutura Socioeconômica do Império Romano

A estrutura socioeconômica do Império Romano seguia o princípio que norteava todo o processo de dominação que Roma empreendeu no mundo antigo. A percepção de que os demais povos eram *bárbarus* e que o Império levava consigo o processo civilizatório para os quatro cantos do mundo antigo, indicava que a mente romana bipartia o mundo em duas classes de pessoas, os romanos e as demais nações, sujeitas a um estado de não-civilização; ou seja, uma das balizas mestras através da qual Roma imprimiu seu poder sobre as outras nações era a diferenciação qualitativa.²³

Esta diferenciação qualitativa, tendo como ponto focal a matiz étnica, já tornava evidente que tudo que o Império Romano era, tinha como único fim servir aos seus cidadãos. Neste sentido, então, a tão afamada *pax* romana, a pavimentação das estradas, a criação de novas colônias, o envio das hordas, o direito romano²⁴ etc., tudo tinha como fim último servir Roma e seus cidadãos naturais.²⁵

Por esta lógica, por onde o exército romano passava, ele se via na condição legítima de lutar, expropriar, vender, matar, dominar e submeter os habitantes de seus novos campos conquistados à escravidão. Tal processo de dominação, na medida em que avança sob a égide do exército imperial, ia estruturando as regiões conquistadas a partir da cosmovisão elitista dos imperadores romanos.

Esta típica percepção romana do mundo impulsionou seus imperadores à construção de uma sociedade pautada na degradação do ser humano por meio da escravidão. Suscetível à influência do pensamento grego, Roma ainda mais teve por

²³ Esta percepção do outro (bárbaro) e do mundo (não-civilizado) fazia parte do *habitus* romano. Esta diferenciação qualitativa tinha implicações práticas no âmbito do fazer humano. Na perspectiva romana, atividades como o comércio e as artes deveriam ser ocupações dos escravos. A exceção a esta prática eram os libertos, os quais, após saírem de sua condição social de escravidão, continuavam em seus afazeres (MONTESQUIEU, 2002, p. 75).

²⁴ Para Foucault (2016, p. 282), “O sistema do direito e o campo judiciário são canais permanentes de relações de dominação e técnicas de sujeição polimorfos. O direito deve ser visto como um procedimento de sujeição”.

²⁵ Segundo Wengst (*apud* FERREIRA, 2009, p. 23), a *pax* romana deve ser entendida como “uma paz estabelecida e mantida com meios militares e acompanhada de rios de sangue e lágrimas, cuja dimensão não se pode imaginar”.

certo que o sistema escravagista era legítimo e justificável sob a perspectiva das questões práticas e filosóficas.

Também sob a forte influência do pensamento grego, Roma tinha por certo que a política escravagista tinha umnexo causal baseado na diferenciação qualitativa entre os livres e os escravos. Estes eram os bárbaros dominados, e aqueles, eram os livres dominantes e civilizadores do mundo.

Entre os filósofos gregos que deram aporte a esta ideologia de dominação e estruturação social estavam Aristóteles (TOSI, 2003; NICUIA, 2009, p. 14-34; PADOVANI, CASTAGNOLA, 2000, p. 134) e Platão (PLATÃO, 2000; PADOVANI, CASTAGNOLA, 2000, p. 120). O primeiro, vendo a diversidade das necessidades humanas, teorizou sobre a necessidade de indivíduos que realizassem trabalhos servis e materiais, os quais eram incompatíveis com aqueles homens designados qualitativamente como sendo livres. Por este pensamento, a escravidão nada mais era do que o pagamento natural e lógico para determinadas condições sociais nas quais os indivíduos viviam.

Esta estrutura social e esquema de poder foi implantado, desenvolvido e mantido pelo Império Romano em toda a extensão de seu território. Desde a Península da Itália, norte da África, Palestina, Ásia e Síria, todos os recantos do domínio romano experimentaram o sistema escravagista em todas as suas nuances de domínio, expropriação e morte.²⁶

Este sistema, no qual a sociedade Romana estribou-se, se fez presente em Roma desde a República no século V a.C. e foi alcançando gradativa relevância na medida em que o Império foi conquistando outras regiões e precisou de material humano escravo para o sustento da superestrutura imperial.

Segundo Lohse (2000, p. 187), a vitória em Cartago abriu novas oportunidades de conquistas para o Império Romano. Estas novas possibilidades fizeram com que Roma se voltasse especialmente para a Grécia e Oriente a partir da metade do II a.C. e para a Palestina e Síria no século I a.C.

²⁶ Segundo Hoornaert (2003, p. 86), a condição sub-humana na qual os escravos romanos viviam era tal que, em certo tempo, a média de vida entre estes chegou a ser de 25 anos.

Neste período, o sistema escravagista de exploração não reconhecia gênero, idade, etnia ou posição social que não pudesse ficar sob o seu poder de mando. Neste esquema de relações de poder, mulheres e crianças, gregos e egípcios, de todas as classes sociais e nacionalidades, eram vendidos nas colônias do Império Romano, como por exemplo, na cosmopolita e portuária Corinto.

Do plano de dominação se seguiam a dinâmica de cooptação deste amplo quadro de exploração humana e a condição social daqueles que ficavam de baixo deste julgo. Nisto, os prisioneiros de guerra, os endividados, os raptados, os vendidos para pagamento de dívidas, os que viviam em condições de extrema miséria, faziam parte de uma parcela ainda maior de pessoas sujeitas ao terrível sistema de escravidão.²⁷

Segundo Wengst, esta condição socioeconômica era ainda mais fomentada, alimentada e preservada pela política da *pax romana*.

O sistema de escravatura e a escravatura como sistema, escravatura elevada à potência como acontecimento natural – este cinismo dos dominadores torna claro que a liberdade da paz romana é, em primeira linha, liberdade *romana*... A liberdade romana e a paz baseada no poder das armas são, na realidade, dois lados da mesma medalha. A partir de Roma, do centro, podia-se falar sobre “paz e liberdade” de modo diferente do que na província [...] (1991, p. 40).

Neste sentido, fica evidente que a *pax romana* era uma estratégia de dominação muito bem engendrada através da qual Roma adicionava para si o contingente de escravos necessários a manutenção de seu sistema de produção, ao mesmo tempo em que propalava a ideia de um apaziguamento em seu vasto território, sem trazer à luz o preço de sangue e expropriação pagos para este fim.

Tal assertiva não nega a realidade de que no primeiro século a condição dos escravos havia mudado consideravelmente (VEYNE, 2009; FOULKES, 1996, p. 46,47).²⁸ Muitos eram letrados, trabalhavam como copistas, eram amanuenses,

²⁷ Segundo Lohse (2000), muitos escravos eram presos de guerra, outros nasciam sob este regime devido os seus pais estarem nesta condição. O valor dos escravos era fixado conforme sua saúde e vigor físico. Ver também Foulkes (1996, p. 46).

²⁸ Em certas circunstâncias, senhores concediam a liberdade aqueles escravos que os haviam servido fielmente (LOHSE, 2000).

trabalhavam em escritórios, casavam e possuíam outras regalias. Além disto, já havia no direito romano uma série de leis que buscavam resguardar os escravos de maus-tratos e ações injustas de seus senhores.

Contudo, a despeito dos avanços na esfera jurídica e cultural,²⁹ a posição de escravo continuava sendo degradante para a maioria esmagadora daqueles que estavam sob este regime. Como afirma Lohse (2000, p. 201), muitos donos se viam no direito de tratarem seus escravos como bem lhes conviesse. Compravam, vendiam, castigavam severamente, separavam famílias, estabeleciam uma rotina de trabalho desumano, expunha-os em situações de humilhação e degradação física e até mesmo em perigos de morte, quando, por exemplo, os vendiam para lutarem nas arenas (GOMBRICH, 2001, p. 112).

Neste contexto, como é recorrente na história humana, a lei escrita não acompanhava o escravo em sua lida diária. Assim como a *pax romana* atendia as necessidades dos cidadãos romanos, o direito romano era viciado por valores imperialistas e elitistas. O direito romano era para os romanos e não para aqueles que serviam como sustentáculo de seu meio de produção (VEYNE, 2009, p. 152-155). Exemplo disto foi o posicionamento de Augustos de produzir leis que limitavam a alforria dos escravos e, conseqüentemente, sua possível ascensão à burguesia romana (MOSTESQUIEU, 2002, p. 97).

Conceder demasiado valor a um escravo seria subverter o sistema no qual o Império havia se erigido e ainda permanecia de pé. Por isso, embora o direito romano possibilitasse a um escravo denunciar seu senhor por maus tratos (LOHSE, 2000, p. 201), entretanto, a situação favorável sempre tendia para aquele que detinha *status* e cidadania na sociedade imperial; o direito pendia para os fortes.

Em tal conjuntura, não era incomum a fuga de escravos e até mesmo o suicídio entre estes;³⁰ o que gerava uma grande insatisfação entre os senhores que

²⁹ Blainey (2008, p. 91) cita o caso, ocorrido no segundo século antes de Cristo, no qual uma criança, nascida na escravidão, recebeu uma escultura de sua cabeça, em mármore, após a sua morte aos dois anos, dez meses e oito dias.

³⁰ A respeito do suicídio, Hoornaert (2003, p. 84) concede uma informação interessante, a qual evidencia o modo distinto como os romanos percebiam o suicídio entre os seus pares e entre os escravos. Segundo este autor, o suicídio de um romano era visto como resultado de um *taedium vitae*, ou seja, desencantamento pela vida; contudo, o suicídio de um escravo era *nequitia*, ou seja, crueldade, maldade. Esta conceituação díspare para o mesmo ato humano colocava em evidência a percepção elitista da sociedade romana que não conseguia intuir e aceitar que seria possível um escravo agir pelos mesmos motivos existenciais de um cidadão livre do Império Romano.

os viam simplesmente como *res*, propriedade que poderia dar lucro. Neste contexto, fica certa a análise de Hoornaert (2003, p. 84), fundamentada nas pesquisas de Veyne, a qual afirma que a presença do suicídio entre os escravos romanos fazia perecer todo e qualquer brilho atribuído ao direito romano. O suicídio colocava em letras garrafais o cinismo de uma sociedade que viva de aparências e que não tinha interesse por defender os direitos mais básicos de uma miríade de pessoas expropriadas pela política imperial.

Do lado diametralmente oposto aos escravos estavam os cidadãos romanos³¹ e em especial aqueles que detinham o poder político, jurídico e religioso. Estes possuíam extensas áreas de terras, muitos escravos sob sua autoridade, plena liberdade e ir e vir por todo o vasto território imperial, boas casas e forte influência na sociedade imperial.

Mesmo aqueles cidadãos que não participavam da elite dominante do Império, mas que eram romanos por descendência e livres desde o nascimento, possuíam *status* mais elevado que os escravos e libertos. Eles possuíam privilégios diante do Direito Romano tão somente pelo fato de serem romanos. Por exemplo, um cidadão romano não poderia ser açoitado nem crucificado (PACKER; TENNEY; WHITE JR, 1991, p. 163).

Religiosamente eles estavam comprometidos com o culto ao imperador e todos os aspectos que diziam respeito a sua manutenção, pois tal posicionamento frente ao sagrado era uma forma incontestante de submissão à estrutura política presente no Império e aquele que idealizara, ou seja, o imperador (FOULKES, 1996, p. 55).

1.1.3 *Pax Inter Deos*: Uma Estratégia de Dominação Romana

Nestes últimos anos, um dos grandes desafios para os estudiosos da história antiga é a análise dos grandes eventos históricos sob as lentes das Ciências da Religião. O desenvolvimento deste campo do conhecimento humano tem servido

³¹ Este distanciamento tinha como base legal os chamados *jus civile* e *jus gentium*. Este era o fundamento legal para a escravidão e aquele o direito aplicável ao cidadão romano (MAIOR, 1981, p. 172, 173).

de base para novas apreciações dos fatos históricos a partir do papel que o fenômeno religioso teve nos processos históricos.

Pesquisado e descrito através de várias perspectivas conceituais, geralmente o Império Romano é lembrado por sua organização militar, burocracia nas coisas públicas e corpo estruturado de leis, através dos quais obteve grande eficácia em seu plano de dominação no mundo antigo.

Somado a estes elementos relevantes para o desvelamento dos processos históricos que culminaram com a ascensão de Roma ao quadro político internacional, o fenômeno religioso, em sua multiforme expressão, concedeu significativas estruturas³² e argumentos favoráveis ao estabelecimento, desenvolvimento e manutenção do projeto de poder do Império Romano sobre o mundo antigo.

De fato, os estudos sobre o contexto multifacetado do fenômeno religioso no Império Romano têm oportunizado novas lentes interpretativas do processo de dominação empreendido por Roma no século I d.C.. Estes novos prismas de análise trazem à luz a relevância e o espaço histórico que a religião ocupou no projeto de dominação de Roma.³³

Mais que um povo treinado e organizado para a guerra, mais que uma nação sensível às elucubrações jurídicas e criativa para a organização da vida pública, o Império Romano notabilizou-se por seu sistema de crenças, mitos, rituais, símbolos e deuses, enfim, sua religião.

A prática popular da consulta aos oráculos (GUNDRY, 1991, p. 41) e a crença que os mitos eram a verdade divina que justificava e tornava plausíveis as estruturas sociais, fez com que seus líderes tivessem uma maior apreciação para com as religiões professadas pelos povos por eles conquistados e as utilizassem para fins de dominação.

Neste contexto, a *pax inter deos* constituiu-se em dois elementos que se amalgamaram para produzir um esquema de capitulação de consciências, com

³² Entre estas estruturas pode-se citar a relevante coesão que a sociedade romana gozou em torno da revitalização da religião e dos valores morais tradicionais. Estes dois elementos concederam ao sistema imperial uma nova configuração social e política ao Império, ajustando as relações de poder à nova conjuntura de dominação (HORSLEY, 2004, p. 22).

³³ Ver Comby e Lémonon (1988); Horsley (2004); Coulanges (2004); Comby (1988).

vistas ao estabelecimento de relações de poder favoráveis ao plano de dominação do Império Romano. Estes dois elementos foram: a crença na veracidade da religião e a percepção de que a mesma poderia ser canal de apaziguamento das tensões sociais e manutenção do *status quo*.

A crença na veracidade da religião dizia respeito ao espírito presente na população romana que a impulsionava a pensamentos, sentimentos, palavras e ações religiosos; noutras palavras, os romanos de fato criam nos deuses, em seus porta-vozes autorizados e seus mitos fundantes!!! Suas cidades, calendário, festividades, apontavam para a centralidade da religião em sua sociedade. Como afirma Veyne (2009, p. 197), “não houve nenhuma irreligião popular em Roma: o povo nunca deixou de crer e rezar”.

Ao lado desta poderosa crença, a aristocracia romana percebia o poder que a religião tinha sobre as massas; havia o consenso de que a chancela dos deuses legitimava pessoas, estruturas de poder e planos de dominação, visto que, saber e fazer a vontade divina era-lhes o bem mais importante, pois lhes garantia a prosperidade em seus planos.

Neste contexto de crença e percepção do poder político da religião é que surge a *pax inter deos* como estratégia de poder. Em sua descrição conceitual pode-se dizer que a mesma foi um artifício de dominação pelo qual o plano político de conquista romana foi tecido pelas linhas tênues do poder simbólico do sagrado em sua multiforme expressão do primeiro século e relações com os povos conquistados.³⁴

Pautada na crença da existência de vários deuses, a *pax inter deos* possibilitou que as várias religiões do vasto Império Romano recebessem relativa liberdade para praticarem sua religião, enquanto os soldados romanos e o corpo burocrático da governança romana se estabeleciam nas colônias imperiais e instituíam o modo romano de ser e viver.

Na dinâmica do estabelecimento da *pax inter deos* é possível identificar pelo menos três formas básicas através das quais esta ideologia imperial se concretizou em suas colônias. A primeira diz respeito ao modo pelo qual a religião judaica foi

³⁴ Aqui é pertinente lembrar que, para Foucault (2016), o poder pode ser descrito como técnica e tática de dominação (2016, p. 289).

tratada; a segunda faz referência à dinâmica sincrética que o fenômeno religioso assumiu nas colônias greco-romanas; e a terceira alude ao desenvolvimento do culto ao imperador.

Quanto ao trato com a religião judaica, a *pax inter deos* garantiu concessões ao povo de Israel (FOULKES, 1996, p. 56), quais sejam: a liberdade de culto a YHWH; a construção de sinagogas, não trabalhar no dia de sábado, a ausência do panteão romano no culto a YHWH e a dispensa do serviço militar.³⁵ Neste esquema, a paz entre Jerusalém e Roma se deu pelo distanciamento relativamente pacífico entre as suas divindades.

Para o povo de Israel, que acreditava em um único deus, tal concessão era revestida de grande valor; e, para o povo romano, culturalmente politeísta, o culto a YHWH era tão somente mais uma forma de adoração, alheia ao seu mundo religioso e que poderia ser tolerada enquanto não representasse alguma ameaça ao seu projeto de dominação.

A desassociação entre YHWH e o panteão romano era radical e entre YHWH e o imperador também. Tamanha era esta realidade que Roma decidiu por contribuir para a reconstrução do templo de Jerusalém;³⁶ conceder relativa autonomia ao sinédrio³⁷ para resolver questões próprias da cultura religiosa judaica; outorgar a Israel o direito de guardar o sábado; e adorar tão somente o seu Deus, não esquecendo de interceder pelo imperador.

Como se sabe, embora Roma tivesse relação direta com a escolha do sumo-sacerdote (TOGNINI, 1980, p. 117; DAVIS, 1996, p. 575; HUBBARD, 1990, V. II, p. 1430) e vigiasse de perto as expressões religiosas de Israel, ela considerou que em

³⁵ Embora Roma tenha concedido estas concessões ao povo judeu, ela não prescindiu de sua autoridade para nomear o chefe do sinédrio (a mais alta assembleia política judaica) e o sumo sacerdote (PACKER; TENNEY; WHITE JR, 1991, p. 76).

³⁶ Este templo foi reconstruído no ano 19 a.C. por Herodes o Grande, e foi destruído no ano 70 d.C., pelo general Tito. Segundo Foucault (2016, p. 321), historicamente e pelas lentes das relações de poder, a construção tem relação com a necessidade de se manifestar o poder, evidenciar soberania e força. Neste sentido, tal reconstrução não deve ser lida a partir da generosidade romana sobre seus dominados, mas sim como meio e estratégia de dominação sobre o povo judeu.

³⁷ O sinédrio era o mais alto tribunal de justiça de Israel e ficava em Jerusalém. Em tempo do Novo Testamento era composto por anciãos da aristocracia judaica, aqueles que haviam sido sumo-sacerdotes, alguns sacerdotes, escribas, fariseus e saduceus, sendo presidido pelo sumo-sacerdote em exercício. Tinha autoridade sobre questões civis e criminais, podendo determinar prisões, menos a morte, a qual só poderia ser determinada por uma autoridade romana (TOGNINI, 1980, p. 150,151). A composição do sinédrio e o julgamento e morte de Jesus indicam que o sinédrio também tinha uma forte participação na vida religiosa de Israel.

Israel, diferente das outras regiões do império, a *pax* entre os deuses deveria ser traduzida em distanciamento, aceitação das diferenças, na medida em que estas não interferissem na boa ordem da estrutura de poder e na *pax romana*.

O movimento beligerante dos zelotes e sicários constituía-se em uma demonstração clara de que o fator religioso, dentre outras questões, era um símbolo identitário para os judeus. Eles jamais poderiam aceitar a ingerência do Império Romano sobre a Palestina, pois a terra pertencia somente a YHWH e ao seu povo escolhido, Israel. Devido o estratagema romano de conceder concessões à religião judaica estes movimentos não receberam amplo apoio da população no início do primeiro século.

Se o processo sincrético que acompanhou as outras regiões do império tivesse sido imposto a Israel, seria muito provável que a população judaica reagisse negativamente a esta imposição.³⁸ A revolução macabéia certamente serviu de parâmetro de análise para que Roma percebesse que a *pax romana* poderia ser viabilizada pela *pax inter deos*.

Da conjunção da pluralidade do fenômeno religiosos no Império Romano, o segundo produto da tática de dominação resultante da *pax inter deos* foi o sincretismo, tão reiteradamente citado como uma das características marcantes da religião imperial³⁹ e que, ao mesmo tempo, apresenta uma chave interpretativa sobre o êxito alcançado por Roma em se plano expansionista.

Nesta dinâmica histórica, a tolerância religiosa tornou-se, também, meio de ressignificação para a própria religião imperial, visto que o próprio sistema de crenças, símbolos e ritos da cultura religiosa romana foi diretamente influenciado por este contato com outras religiões do mundo grego e Oriental.

³⁸ Aqui é preciso ressaltar que a relação entre Roma e Jerusalém nem sempre foi pacífica. No século I a.C., devido a revolta dos sacerdotes, as tropas de Pompeu profanaram o templo de Jerusalém (HORSLEY, 2004, p. 20); e, embora não ter sido uma política comum dos imperadores Romanos, Calígula tentou colocar uma estátua sua no templo de Jerusalém e em suas sinagogas, decisão esta que foi frontalmente rechaçada pelo povo judeu (PACKER; TENNEY; WHITE JR, 1991, p. 75). Quanto ao mais, em termos gerais, Roma concedeu relativa liberdade à religião judaica, não impondo sobre esta uma política intervencionista e sincrética. O estabelecimento do poder se deu pela estratégica relação de tolerância às manifestações religiosas judaicas.

³⁹ Conceito presente na obra de Ferreira (2013).

Dentre os vários elementos gerados por este sincretismo religioso é possível citar a associação que muitas divindades romanas obtiveram às divindades gregas, como, por exemplo, o quadro que segue.

DEUS ROMANO	DEUS GREGO	FUNÇÃO
Vênus	Afrodite	Deusa da beleza e do amor
Febo	Apolo	da arte, da música, do oráculo
Netuno	Poseidon	Deus do mar
Baco	Dionísio	Deus da alegria e do vinho

Esta associação entre os deuses, de acordo com o caso, muitas vezes dizia respeito aos atributos de certas divindades ou a função destas na vida social, negócios, vida além-túmulo, destino e outros assuntos pertinentes à precária existência humana dos seus adoradores.

A partir desta identificação, outras questões se imbricavam para conceder formas novas ao sagrado e permitir novas interações entre os agentes religiosos, a população em geral e os deuses. Nesta conjuntura é possível listar as seguintes conexões entre as manifestações religiosas do primeiro século:

a. A presença de elocuições ininteligíveis e frenesi emocional presentes nas celebrações a Dionísio, Cibele, Apolo e Religiões de Mistério (GUNDRY, 1991, p. 40);

b. A presença do elemento “mistério” nas várias manifestações das Religiões de Mistério (COMBY; LÉMONON, 1988, p. 21; VEYNE, 2009, p. 177);

c. A prática de baquetes nas religiões de mistério e nas celebrações a Dionísio, Ísis e Esculápio (GUNDRY, 1991, p. 40).

Estes exemplos explicitam as crenças, rituais, símbolos, sentimentos e experiência com o sagrado, comuns às várias religiões presentes no Império Romano. Especialmente nas cidades cosmopolitas, nas quais a pluralidade fomentava o espírito de tolerância diante do diferente, estes intercâmbios entre os

sagrados se faziam presentes de forma ainda mais poderosa sobre seus moradores e transeuntes.

O resultado prático a favor do projeto de dominação do Império Romano nestas relações, associações e ressignificações, era o esfacelamento gradativo do sentimento de pertença e caracterização nacionalista dos povos conquistados,⁴⁰ em prol de um sentimento de participação de uma realidade totalizante na *pólis* e no Império, engendrada pelo sincretismo e oportunizada pelo culto, pelo sacrifício, pelo rito.⁴¹

Neste sentido, o fruto do sincretismo era o apaziguamento dos povos conquistados; pois, a associação entre os deuses oportunizava um sentimento de crença comum e pertencimento à mesma comunidade de fé; tornando o fator étnico secundário, diante da poderosa realidade unificante do sagrado.

Por fim, o terceiro elemento relacionado à *pax inter deos* foi o culto ao imperador. Na história do mundo antigo foi relativamente comum à prática da veneração e deificação dos governantes ou heróis de guerra (GANDON, 2000, p. 14,15; GUNDRY, 1991, p. 38). Antes mesmo que os romanos, os egípcios, os gregos, os hititas etc., já possuíam tal prática e nela buscavam estabelecer e manter suas relações político-administrativas de dominação (WACH, 1990, p. 349).

Na cultura romana, a deificação de seus governantes encontrou solo fértil para seu desenvolvimento nas práticas das homenagens aos grandes personagens romanos, a reverências aos espíritos dos antepassados e espírito divino do chefe da família (*paterfamilias*) (PACKER; TENNEY; WHITE JR, 1991, p. 75). Estas práticas, amplamente conhecidas pelos romanos, concederam o suporte cultural e a justificativa ideológica para a prática do culto ao imperador.

⁴⁰ Para Wach (1990, p. 152), as religiões de mistério traziam consigo parte desta realidade socioreligiosa. De acordo com os condicionantes históricos, estas expressões religiosas poderiam tanto assumir a função de complemento à religião local como, também, meio de desvencilhamento desta. Neste complexo mover histórico, nos quais as relações de poder se fazem presentes multiformemente, as religiões de mistério desnacionalizavam a religião.

⁴¹ Tratando sobre o poder integrador do culto, Wach (1990, p. 56-62) discorre sobre a força aglutinadora e integradora do culto. Para este autor, “os atos cultuais tendem a conectar e unir aqueles que se acham animados pela mesma experiência central”, eles “[...] contribuem para a formação e determinação da organização e do espírito de grupo” (1990, p. 56,57), eles simbolizam, expressam e se tornam uma energia integradora à sociedade.

Organizado a partir de elementos religiosos, o culto ao imperador nada mais foi do que mais um estratagema de poder,⁴² através do qual Roma buscou atrair seus súditos para o centro do poder imperial, ou seja, o imperador.⁴³ Nisto, a personificação da divindade na pessoa do governante supremo do Império concedeu a estrutura política imperial o argumento para sua inviolabilidade e perpetuação inquestionável.

Em termos gerais o culto ao imperador era composto por imagens, templos, festividades, jogos e locais sagrados dedicados aos imperadores romanos. Nestas celebrações o imperador era apresentado como uma divindade e associado aos deuses das colônias e suas imagens (*agalmata*) e templos (*naoi*) recebiam as mesmas designações. O estilo arquitetônico dos templos seguia o que era comum na religião tradicional, sendo que o templo ao imperador era erigido com maiores dimensões e em locais centrais das cidades. Por determinação imperial as imagens do imperador eram postas dentro dos templos gregos mais importantes e as celebrações seguiam os moldes tradicionais da religião grega⁴⁴ (HORSLEY, 2004, p. 29).

A descrição destes elementos explicita o que era o culto ao imperador sob a perspectiva dos dominadores. Primeiramente era uma estrutura que possuía elementos poderosamente simbólicos (imagens, templos, festividades, jogos e locais sagrados) e que estavam profundamente arraigados no *habitus* tanto do povo romano como dos povos conquistados.

⁴² Segundo Feil (2012, p. 23), “A lealdade e as boas relações com o imperador determinavam o destino dos dirigentes locais. É possível compreender melhor porque o culto imperial foi promovido na Corinto do século I. Era uma forma de ‘homenagear a casa imperial e demonstrar-lhe lealdade [...] comum entre notáveis locais na primeira metade do século I’. E, para superar concorrentes, mais do que riqueza, era útil vir de boa família, homenagear a casa imperial, ter ligações com autoridades romanas, o que dava vantagem à pessoa ambiciosa, como também dar apoio à pessoa influente na cidade, mesmo sem ser de família notável. Uma adequada atividade pública era importante na busca da fama e do poder”.

⁴³ Comby e Lémonon (1988, p. 17), falando a respeito do culto ao imperador, afirmam que tanto reis como chefes vitoriosos ou libertadores poderiam ser reconhecidos como super-homens, entretanto, o reconhecimento de ser divino dependia muito mais de uma conjuntura política do que da admiração e do apoio do povo.

⁴⁴ Foucault (2014a, p. 183) ressalta em sua obra “Vigiar e Punir” que o poder se evidencia também através daquilo que se vê, se mostra, se manifesta. De acordo com o contexto no qual esta realidade se concretiza na história, a exteriorização da dominação pode ser tanto uma forma contundente como sutil e eficaz afirmação de domínio. No contexto da *pax inter deos*, a presença da imagem do imperador ao lado de outras divindades aproximava-se deste último caso.

Escolher a religião como meio estratégico de dominação, sob a égide da *pax inter deos*, era decidir sobre aqueles aspectos da cultura dos povos nos quais era possível perceber certos elementos comuns, nos quais a boa vivência social e o apaziguamento das tensões políticas poderiam ser tecidos ideologicamente com vistas à manutenção do *status quo*.

Estes elementos comuns, tecidos pelo plano de dominação imperial, tornavam-se caminhos abertos à apresentação de outros elementos favoráveis à política de dominação de Roma, como por exemplo, a pessoa do imperador deificada e apresentada aos moldes das divindades presentes nas colônias do Império Romano.

Esta deificação, com seletiva indicação de atributos, aponta claramente que o propósito do culto ao imperador não era estritamente um movimento de revitalização do sagrado no Império e uma busca de afirmação identitária do povo romano diante da grande expansão de seu território. Na escolha dos atributos divinos do imperador havia um desígnio político de dominação, suas qualificações divinas o tornavam próximo de seus conquistados e possível objeto de culto destes.

O assentimento racional⁴⁵ e psicológico⁴⁶ a esta identificação identitária entre os deuses constituía-se em uma relação de poder mascarada pela linguagem simbólica e teológica da religião. Neste sistema, a adoração ao imperador significava a sujeição ao seu poder, sua política, sua vontade particular sobre todos os povos por ele conquistados. Era, de fato, um meio de *pax* no qual os mais beneficiados eram dominadores.

A aparente liberdade religiosa anunciava o respeito dos conquistadores sobre os conquistados; ela aproximava as divindades, os templos, as crenças e unia os adoradores em uma única massa amalgamada por um projeto de alienação e dominação engendrados por Roma.

No culto ao imperador, seus adoradores concediam ao objeto de culto todas as prerrogativas para conduzir suas vidas pela política imperial. Alienando suas

⁴⁵ O racional aqui pretendido diz respeito à aceitação de que a identificação de atributos possuía nexos nas mentes dos adoradores. O discurso era inteligível ao espírito religioso e, por esta via, aceito por aqueles que adoravam o imperador.

⁴⁶ O assentimento psicológico é uma referência sobre o poder do mundo simbólico, o qual movimenta os elementos mais profundos da psique humana, envolvendo as emoções, a vontade e as ações para aquilo para o qual a estrutura religiosa foi idealizada.

potencialidades de transformação para o imperador divinizado, os povos conquistados se viam cada vez mais comprometidos com aquele mesmo plano de conquista que anteriormente havia destruído suas casas, expropriado seus bens e ainda continuava explorando-os através dos pesados impostos.

Além desta questão, a arquitetura do culto ao imperador também foi planejada com vistas à transmissão das ideias de supremacia, poder e importância na sociedade imperial e nas colônias por ela administradas. Seus grandes templos, embora não eclipsassem os demais santuários dedicados aos deuses autóctones, indicavam a quem pertencia o poder de mando naquelas regiões.⁴⁷

O destaque visual era o símbolo de um poder de mando, de um governo que trouxera a *pax* sobre todos, que garantia a proteção para todos e a manutenção do bem para todos. Por analogia, assim como os deuses gregos tinham relações umbilicais com a origem das cidades, sua prosperidade e proteção; da mesma forma, os imperadores, sob os auspícios dos atributos divinos, eram elevados à mesma estatura e simbolizados nesta condição por meio de seus grandiosos templos.

Esta arquitetura, comprometida com os valores imperiais, também possuía um elemento profundamente simbólico de cooptação das religiões autóctones: a presença das imagens do imperador dentro dos templos das outras nações. Esta presença exigia que os templos alheios à cultura religiosa romana, fossem modificados estruturalmente com vistas a conceder ao imperador divinizado um espaço sagrado entre os demais deuses das colônias.

A reestruturação arquitetônica dos espaços sagrados nada mais era do que uma intervenção dos dominadores sobre aquele aspecto da cultura dominada, na qual os povos tinham sua identidade étnica ratificada em cada celebração litúrgica a seus deuses originais e fundantes. De fato, a *pax inter deos* celebrava a eficácia do projeto de dominação romano, na qual até mesmo a religião se viu sob os estrados dos pés imperiais.

⁴⁷ Analisando a arquitetura como modo de organização política e meio de relações de poder, Foucault afirma: “Outrora, a arte de construir respondia sobre tudo à necessidade de manifestar o poder, a divindade a força. O palácio a igreja constituíam as grandes forma, às quais é preciso acrescentar as fortalezas; manifestava-se a força, manifestava-se o soberano, manifestava-se Deus” (2016, p. 321).

Relacionado ao fator arquitetônico do projeto de poder romano estava o espaço social no qual os templos eram cuidadosamente construídos, ou seja, o centro das cidades.⁴⁸ Este espaço geográfico, cerne da vida pública, coração das atividades comerciais, também era o centro dos valores religiosos e fundantes das cidades conquistadas.

A centralidade geográfica dos templos imperiais era o símbolo de que, na política romana de dominação, os espaços públicos também deveriam apresentar os valores imperiais, ensinando a população em geral que todas as esferas da vida pública deveriam se conformar aos ditames do deus romano e a sua lei.

1.1.4 A administração e a política de dominação romana em seu vasto território

Segundo Michaud (2002, p. 20), além da *pax romana*, Augusto contribuiu com a organização e desenvolvimento do Império na medida em que o dividiu em províncias;⁴⁹ as quais não possuíam todas o mesmo *status*. Aquelas que alcançavam pacificação obtinham a posição de província senatorial, sob os auspícios do Senado romano e governo de um procônsule. Nesta estrutura estruturante estava Corinto, capital da Província da Acaia.

À semelhança do estabelecimento das províncias, a organização de colônias era uma das estratégias de dominação do Império Romano. O crescimento do Império demandava uma política na qual os longínquos espaços de seu governo poderiam ser administrados e sujeitos à sua ideologia de dominação. Dentre vários objetivos pragmáticos, pode-se dizer que a criação de colônias tinha basicamente as seguintes funções, as quais diferiam de acordo com a região e os interesses emergentes de Roma.

a. Representar a presença de Roma no vasto território sob seu domínio;

⁴⁸ Tratando sobre a questão da vigilância, Foucault (2014, p. 168-174) salienta sobre a função dos espaços planejados e arquitetonicamente construídos com vistas à manutenção de relações de poder. Por esta perspectiva, os espaços sociais servem para realizar um controle articulado e detalhado sobre os indivíduos.

⁴⁹ Segundo Gundry (1991, p. 11), o sistema provincial aplicado ao Império Romano foi uma estratégia política de Augusto com vistas ao impedimento que os procônsules administrassem regiões estrangeiras e alcançassem notoriedade.

- b. Administrar outras regiões que ficavam distantes da capital do império.
- c. Arrecadar impostos e outras fontes de lucros;
- d. Desenvolver os valores e o modo de ser romano;
- e. Imprimir sob o temor ao seu exército a ideia de boa ordem e paz no vasto império;
- f. Reproduzir a política de dominação;
- g. Servir como moeda de troca aos veteranos de guerra e estímulo à fidelidade ao império;
- h; Colocar vigilantes da manutenção do *status quo* em todo o território imperial.

Enquanto representantes da presença de Roma no vasto território sob seu domínio, as colônias foram idealizadas para servirem de referências geográficas de que o poder dominante não estava tão distante. Tal simbolismo era poderosamente eficaz para imprimir temor sobre os povos subalternizados pela política expansionista imperial.

A mensagem expressa por estes centros simbólicos de poder era que a mesma força que havia dominado a região, também se mantinha presente em seus territórios conquistados, por meio de cidades nas quais a administração do poder imperial se fazia presente e, deste centro, geria as demais regiões sob os seus auspícios.

Neste esquema administrativo, Roma subtraía de suas colônias e regiões circunvizinhas impostos e taxas⁵⁰ (FOULKES, 1996, p. 30) as mais diversas através de seus agentes autorizados, os *publicani*.⁵¹ De origem predominantemente romana,⁵² estes homens ricos pagavam certa soma de dinheiro ao Império para

⁵⁰ Montesquieu (2002, p. 50,51) afirma que um das políticas de dominação de Roma sobre os povos vencidos era a prática de taxações excessivas ou tributo por ressarcimento pelos custos da guerra.

⁵¹ Segundo Davis (2000, p. 490,491), Harrop (1990, V. II, p. 1347) e Hillyer (2000, V. I, p. 1014-1019), em certas circunstâncias, estes *publicani* empregavam certo número de pessoas a seus serviços, as quais pertenciam à população sob sua jurisdição.

⁵² Aqui é bom destacar que o Império Romano também se utilizava de pessoas das populações dominadas para cobrarem seus impostos. Exemplo disto são as figuras de Mateus e Zaqueu, os quais são indicados pelo texto bíblico como sendo cobradores de impostos.

poderem ter a autorização de cobrarem impostos e taxas nas regiões dominadas por Roma (CHAMPLIN, 2002, V. I, p. 783; DAVIS, 2000, p. 490,491).

Entre os vários impostos pagos pela população do Império Romano estava o *tributum capitis*, *tributum agri*. Este era um imposto territorial e aquele um imposto que deveria ser pago apenas pela população masculina acima dos catorze anos e feminina acima de doze anos. Entretanto, os idosos eram isentos deste imposto. Estes dois impostos eram cobrados especialmente por cidadãos romanos (CHAMPLIN, 2002, V.I 1, p. 783).

Além destes impostos, Roma tinha um sistema pesado de cobrança de taxas as mais diversas, como por exemplo, taxas sobre mercadorias exportadas e importadas, venda de escravos. Estas taxas eram cobradas tanto na cidade, como nas estradas e pontes, por todas as regiões dominadas pelo Império Romano.⁵³

Somada a esta questão tributária, Roma também discernia a importância da massificação de seus valores sob as populações por ela conquistadas, ou seja, o modo de ser e viver romano deveriam ser repassado às suas colônias. O sentido aqui pretendido é que a assimilação dos valores imperiais tornava o sistema de dominação justificável e, portanto, aceitável na mente da população dominada.

O alcance desta condição de alienação, em termos de objetivo de dominação pretendido, era a garantia de que os dominados, por violência simbólica, seriam os primeiros a se movimentarem para a manutenção do *status quo* imperial, pois, em suas mentes, os valores imperiais nada mais eram do que os seus próprios valores e sistema de vida.

Entre os vários valores pertencentes ao *ethos*⁵⁴ imperial estava a diferenciação e valorização qualitativa entre os indivíduos que ficavam sob o poder de mando de Roma. Esta distinção se evidenciava através de binômios antitéticos como *homini-res* e *romano-bárbarus*, os quais, além de darem forte ênfase ao

⁵³ Quanto às taxas cobradas nos portos, elas tinham como fim o pagamento dos animais, carroças e pista, para a condução dos produtos até o outro lado (HALE, 2001, p. 221).

⁵⁴ *Ethos* é um dos conceitos fundamentais no pensamento bourdieusiano, o qual aponta para o sistema de princípios e valores, em seu estado prático, que regem a vida dos indivíduos em sociedade (BONNEWITZ, 2003, p. 77). Ele é a expressão relacional de um dado grupo social e um dos componentes do *habitus*.

aspecto valorativo de se ser romano, também explicitavam o conteúdo do discurso de dominação do Império.

Por este discurso, os aspectos políticos, econômicos e étnicos tinham proeminência frente às outras adjetivações que se poderiam atribuir a qualquer habitante do Império Romano. A condição de ser um cidadão romano e com posses concedia às pessoas elevado *status* na sociedade imperial em geral. Nas colônias estes valores também possuíam sua ressonância. Idealizadas como pontos estratégicos de manutenção de poder, as colônias reproduziam os valores estruturantes de Roma.

Em circunstâncias nas quais as populações das colônias se mostravam avessas a estes valores e ao sistema de administração das coisas públicas, a presença do exército romano inibia relativamente o espírito insurgente presente em alguns agentes sociais e grupos minoritários do Império.

Nesta possível conjuntura, as forças simbólica e militar se uniam com vistas a trazer um clima de paz vigiada nas colônias. Sob a perspectiva dos habitantes das colônias o exército imperial tinha como função primordial salvaguardar a população dos inimigos estrangeiros; pela perspectiva da política romana de dominação, o exército servia tanto para coibir as sublevações internas como, também, as investidas dos povos vizinhos.

Além dos soldados que estavam na ativa, a presença dos veteranos do exército imperial nas colônias também contribuía para o fortalecimento das ideias acima. Tendo recebido terras como forma de pagamento pelos serviços prestados a Roma, estes soldados tinham todo o interesse pela manutenção do *status quo* nas cidades por eles colonizadas.

A permanência da administração e da política imperial era a garantia da conservação de seus privilégios, frente a uma população enorme de escravos⁵⁵ e libertos sob o regime da miséria. Neste contexto, nada mais natural para estes homens do que servir de espias e mantenedores da situação vigente. A condição de subserviência ao sistema imperial garantia-lhes um *status* privilegiado sobre as demais parcelas da população.

⁵⁵ Segundo Foulkes (1996, p. 46), Corinto poderia ter mais da metade da população no regime de escravidão.

Neste esquema de pacificação, administração, reprodução dos valores e modo de ser imperiais, a cidade de Corinto tinha singular posição de proeminência visto que era capital da Acaia. A Responsabilidade das autoridades e cidadãos romanos nesta cidade não era apenas a de cuidar para que as coisas permanecessem como Roma desejava; mas também zelar para que outras cidades e regiões sob a sua administração se sujeitassem aos mesmos valores e sistema de vida.

1.2 CORINTO: ARQUÉTIPO HISTÓRICO DO MODO DE SER E VIVER ROMANO

Tendo analisado a macro-estrutura estruturante do Império romano, agora se faz necessário a descrição e análise da meso-estrutura social na qual o modo de ser imperial se evidenciava em símbolos, valores, ações, arcabouços econômicos e sociais, relações interpessoais e expressões religiosas.

Entre os vários centros cosmopolitas do primeiro século que traziam consigo o modo de ser e viver de Roma estava Corinto. Cadinho do tráfego comercial, político e militar, entre o Ocidente e o Oriente, esta cidade reconquistou a importância regional e internacional a partir da política de dominação de Roma (FOULKES, 1996, p. 38).⁵⁶ Sua opulência e importância comercial granjeavam a seus moradores livres muitas oportunidades de enriquecimento e reafirmação de poder perante seus subordinados.

Considerando o contexto histórico de sua formação e estabelecimento, pode-se dizer que a vida de cada componente desta cidade e suas interações sociais estavam completamente imbricados com todos os processos de desenvolvimento desta cidade, ou seja, os coríntios eram relativamente aquilo que Corinto afirmava, indicava e possibilitava ser.

As estruturas econômicas, sociais e religiosas, presentes nesta cidade, estabeleciam e naturalizavam o modo de vida de cada ator social. Dos escravos que

⁵⁶ Em tempos do primeiro século, Corinto superou Atenas em importância para o Império Romano e figurou ao lado Roma, Alexandria, Éfeso e Antioquia da Síria, como sendo uma das mais relevantes cidades (HALE, 2001, p. 222).

trabalhavam diuturnamente nos portos, aos indivíduos da aristocracia, todos eram e viviam a partir daquilo que a cidade lhes oferecia enquanto valores sociais, éticos e religiosos.

Tal constatação se reveste ainda mais de singular valor analítico na medida em que há a busca por ser entender os processos de poder e dominação presentes na igreja cristã de Corinto. Por este prisma de análise é possível afirmar que existia um nexo estratégico de dominação entre o modo de ser e viver do Império Romano, os valores da cidade de Corinto e o *habitus* da igreja cristã nesta cidade.

Ligados por uma lógica de dominação, na qual os valores culturais definiam o modo de ser e viver de uma coletividade, Roma, Corinto e igreja, estavam interligadas pela realidade das estruturas políticas, sociais e culturais; pelas interações sociais e pela esmagadora estrutura e estratégia imperial de dominação presente nesta cidade.

Escolhida para ser a capital da Acaia, Corinto obteve grandes investimentos e, por meio destes, forte influência romana. Segundo Meeks (2011, p. 113), através de Tibério, Gaio e Cláudio, Corinto desenvolveu-se consideravelmente e alcançou cada vez mais a aparência de uma cidade romana. As evidências deste processo são possíveis perceber tanto através das construções como pelas inscrições públicas em latim, as quais apontavam para o processo de romanização desta cidade.

Além destes fatores, Santos (2011, p. 130) enfatiza a relevância da política imperial de conceder benéncias a certas classes e grupos de pessoas, dos quais Roma poderia granjear estrategicamente meios de fortalecimento de sua política expansionista. Tendo em vista este plano, os veteranos do serviço militar receberam a missão de fomentar o desenvolvimento da economia em Corinto e promover a romanização do mundo grego. Além disto, segundo a mesma autora,

Com sua refundação, Corinto torna-se uma colônia romana, estreitando laços com Roma ao longo de todo o período com o qual ora trabalhamos. Sob condição de colônia, Corinto herdou não somente os costumes romanos, como também suas estruturas de organização política. Sob muitos aspectos, Corinto foi uma reprodução *pie-d-à-terre* de Roma em solo grego (2011, p. 131).

Por isso, parte significativa do conhecimento que se pode obter da igreja cristã de Corinto e sua problematização, só são possíveis quando as estruturas políticas, sociais, econômicas e religiosas desta cidade são expostas, tendo como ponto focal de análise as relações de poder e dominação engendradas pela política expansionista de Roma.

1.2.1 As Origens Remotas e Contexto Histórico da Cidade de Corinto

À semelhança de muitas cidades importantes do mundo antigo, as quais possuíam símbolos, poemas, deuses e festividades que apontavam para a natureza mitológica de suas origens, Corinto apresentava narrativas míticas para sua fundação.

Em um destes discursos míticos há a referência da disputa entre Hélios (gradualmente identificado pelo deus Apolo) e Poseidon⁵⁷ pelo domínio de Corinto. Desta querela entre os deuses resultou a divisão geográfica na qual Hélios alcançou o governo sobre a região alta da cidade (denominada de acrocorinto) e Poseidon ficou com o Istmo e regiões contíguas. Na esfera política, Estrabão e Pausânias afirmavam que Aletes tinha sido o fundador de Corinto e o primeiro rei da dinastia denominada de Baquíade (VIRGOLINO, 2013, p. 33,34), a qual possibilitou uma grande expansão para esta cidade (RUPPRECHT, 2008, p. 1173).

Esta narrativa buscava legitimar ideologicamente tal família no poder de mando através da força simbólica que o mito transmitia a uma população que tinha por certo que o mito era a explicação plausível e incontestável para todas as realidades humanas. O domínio desta família sob a região de Corinto se deu entre os séculos VIII e VII a.C.⁵⁸

A força econômica desta aristocracia Baquíade se dava basicamente por dois fatores, quais sejam: as atividades comerciais e a produção agrícola. As atividades comerciais eram desenvolvidas tendo em vista as necessidades dos

⁵⁷ Para maiores informações sobre Poseidon ver Pugliesi (2003, p. 134,135), Peixoto (2003, p. 77-80), Gandon (2000, p. 208-211), Genest (2000, p. 145-149), López (1975, p. 47,48).

⁵⁸ Segundo Champlin (2002, V. I, p. 923), “Antes mesmo do século VII a.C., Corinto já era um centro importante de população. Contava com as suas próprias colônias; e à semelhança de outras localidades da Grécia, era uma cidade-estado”.

habitantes da região que não produzia todos os elementos necessários para a adequada sobrevivência de sua população e possibilitada pela estratégica posição geográfica que Corinto sempre gozou desde seus primórdios e que lhe possibilitava amplas oportunidades de negócios, tanto com os povos do Oriente como do Ocidente. A força das atividades agrícolas por parte da aristocracia Baquíade advinha das posses de vastas propriedades agrárias e a produção agrícola nestes espaços, ou seja, o trigo e a oliva. Somada a estes dois elementos, a produção e comércio de cerâmica obtiveram grande impulso sob a aristocracia Baquíade (VIRGOLINO, 2013, p. 34 e 35).

Segundo Theophilopoulou (*apud* VIRGOLINO, 2013, p. 36), a queda da aristocracia Baquíade se deu por três fatos históricos: a guerra contra Coércia (no início do século VII a.C.); os conflitos com Mégara (com que disputara Perachora) e as tensões entre a aristocracia rural e os comerciantes. Estes elementos criaram as circunstâncias favoráveis para que Cypselos governasse Corinto (RUPPRECHT, 2008, p. 1173). A respeito de Cypselos, Heródoto cita-o como filho de Etion e possuidor de recursos financeiros consideráveis.

Gigés, senhor da Lídia, fez a Delfos várias oferendas, das quais grande parte em dinheiro. Acrescentou muitos vasos de ouro aos já existentes no templo, bem como seis crateras de ouro, com o peso de trinta talentos, dádiva cuja memória merece ser conservada. Essas oferendas estão incluídas no tesouro dos Coríntios, embora, a bem dizer, esse tesouro não pertença absolutamente à república de Corinto, mas a Cípselo, filho de Etion (2006, p. 35 e 36).

Segundo Heródoto, a ascensão de Cypcelos ao poder trouxe à população de Corinto os infortúnios do exílio à grande parte de sua população, a expropriação de seus bens e muitas mortes (HERÓDOTO, 2006, p. 433). Nos trinta anos de seu reinado Corinto prosperou no comércio, viu sua economia diversificar-se sobremaneira e sua organização administrativa passar por mudanças significativas.⁵⁹

Segundo Virgolino (2013, p. 37), uma das estratégias de Cypselos para fortalecer seu governo sobre Corinto foi a construção e embelezamento de vários

⁵⁹ Segundo Virgolino (2013, p. 37), Corinto empreendeu novas colonizações (Lêucade, Anactórion e Ambrácia), reorganizou a população em novas tribos e pôs fim as disputas com a Cócira.

templos. Estas ações, longe de serem vistas como manifestações de piedade religiosa, nada mais eram do que um meio ideológico de tornar sua gestão mais evidente do que a de seus antecessores.

Com Periandros, o qual governou por volta de 625 a 585 a.C., Corinto obteve grande desenvolvimento econômico.⁶⁰ Apesar de sua impopularidade, Periandros destacou-se na história desta cidade por seu direto envolvimento com a construção do *dioklos*⁶¹ (RUPPRECHT, 2008, p. 1173) e de um ancoradouro no porto de Lecaion e no combate à pirataria. Das ações ligadas ao *dioklos* e ao porto de Lecaion, Periandros concedeu à Corinto dois elementos importantíssimos para o desenvolvimento desta cidade e que contribuíram decisivamente para que ela se tornasse uma das cidades cosmopolitas mais importantes no primeiro século e grande centro da cultura greco-romana e ponto de encontro do comércio internacional no primeiro século (BROWN, 1984, p. 337). O tempo do período Baquíade a da tirania Cypsélida sobre Corinto finaliza-se de forma melancólica.⁶² Tendo Periandro morrido e não deixado sucessor, seu sobrinho Psamético assume o governo de Corinto e após 3 anos é derrubado, iniciando-se assim o Período Oligárquico (VIRGOLINO, 2013, p. 38 e 39).

Segundo Will (*apud* VIRGOLINO, 2013, p. 39), o estudo sobre a história de Corinto a partir do século VI a.C. até o tempo da dominação romana constitui-se em um desafio para os historiadores visto que, diferentemente de Atenas, tal cidade não teve sua história tão bem documentada.

Todavia, apesar desta escassez de informações Nicolau de Damasco⁶³ indica que após a derrocada da Tirania Cypsélida, o *δημος* coríntio estabeleceu a constituição de um Conselho formado por oito *προβουλοι* e nove membros de cada

⁶⁰ É relevante destacar que, a semelhança de Cypselos, Periandro também se utilizou da religião como meio de evitar a concorrência política. Para tanto ele promoveu os cultos populares (VIRGOLINO, 2013, p. 38).

⁶¹ *Dioklos* era a estrada pela qual os barcos que aportavam em Corinto, vindo do Oriente e Ocidente, eram transpostos para uma e outra extremidade da cidade. Era pavimentada com lages e possuía a extensão era de 6 km. Segundo Cothenet (1984, p. 63), “[...] Os barcos menores eram levados em carros especiais; os maiores, aliviados da carga, eram empurrados sobre cilindros de madeira”. Em todo este pesado processo de transporte, era marcante a presença dos escravos, carregando mercadorias e puxando as embarcações. Ver também Kruse (1994, p. 17).

⁶² Embora os altos e baixos da dominação Cypsélida, Warle (1971, p. 302) considera que o primeiro momento do florescimento de Corinto deu-se pelos tiranos.

⁶³ Historiador grego que viveu no século I a.C.

tribo. Considerando-se que eram oito tribos, este conselho era formado por setenta e dois cidadãos e oito *προβουλοι*, ou seja, oitenta membros no total. Nesta estrutura oligárquica, eram os *προβουλοι* que detinham o poder de mando em Corinto. Segundo Plutarco os cidadãos de Corinto pouco decidiam sobre as questões públicas (VIRGOLINO, 2013, p. 40,41).

Após século IV a.C. a cidade de Corinto passou por diversos momentos políticos, sendo predominantemente dominada pelos macedônios até o ano de 196 a.C. Neste tempo tal cidade perdeu aquela completa autonomia existente e ficou subserviente a este Império. No ano de 197 a.C. o cônsul Romano Tito Quíncio Flaminino, na Batalha de Cinoscéfalos, derrotou Felipe V da Macedônia e anexou a cidade ao Império Romano considerando a importância de sua relativa autonomia.⁶⁴

Mesmo sob este novo regime, a relação entre Corinto e Roma sempre foi vista com reservas pelo Império. Desta conjuntura político-administrativa eclodiu outro importante momento da história de Corinto que foi a incursão militar empreendida pelo Império Romano no ano de 146 a.C. (FOULKES, 1996, p. 38; BRAKEMEIER, 2008, p.13; FEIL, 2012, p. 11; KUMMEL, 2009, p. 348). Nesta fase da história, Corinto havia prosperado grandemente em todas as dimensões que sua posição geográfica, cultura, jogos ístmicos, religião e portos lhes oportunizavam. Tal ascendência foi vista com preocupações e ciúmes em Roma.

Nesta situação, o Senado decidiu pela completa destruição da cidade. A intervenção militar sobre Corinto foi violenta. Os cidadãos que não tiveram tempo hábil para fugirem foram mortos ou vendidos como escravos.⁶⁵ Tal foi a determinação de Roma por fazer de Corinto um exemplo, que qualquer possibilidade de reconstrução da cidade foi rechaçada pelo Senado (COTHENET, 1984, p. 64).

Até o ano de 44 a.C. Corinto permanecia uma região destruída. Os efeitos do decreto romano ainda se faziam presentes sobre esta cidade e, em si mesma, nada apontava que tal região teria condições de mudar sua condição. Esta condição só foi modificada no ano 44 a.C. quando Júlio César decidiu reconstruí-la fazendo da

⁶⁴ Esta autonomia relativa é testemunhada pela realização dos jogos ístmicos no ano de 196 a.C.

⁶⁵ Segundo Barret (*apud* FERREIRA 2013, p. 21), Corinto perdeu grande parte da população de homens e libertos. Na intervenção militar, mulheres e crianças foram vendidas como escravas e as construções simbolicamente importantes da cidade foram quase que totalmente destruídas.

mesma a colônia *Laus Julia Corinthus* e, em 27 a.C. capital da Província da Acaia⁶⁶ (BRAKEMEIER, 2008, p. 13; VIELHAUER, *apud* MATOS, 2010, p. 85).

1.2.2 A Multiétnica População De Corinto

Devido os seus dois portos, sua vocação para o comércio, pesca, agricultura e sua posição político-administrativa como capital da Acaia, a cidade de Corinto certamente era uma das mais importantes do Império Romano e do mundo antigo e possuía uma população diversificada.

A história desta composição multiétnica inicia-se com a história de seus habitantes originais; passa por sua reconstrução, empreendida pelos romanos; e desenvolve-se através da construção de seus dois portos, sua posição política perante o Império Romano, a realização dos jogos ístmicos, a diáspora judaica e outros elementos históricos que possibilitaram seu crescimento populacional e pluralidade étnica.

Quanto à história de seus primeiros habitantes, Corinto tinha sido uma cidade grega. Sua população predominantemente composta por este povo recebeu as marcas indeléveis de sua cultura arquitetônica, educacional e religiosa. Mesmo passando por vários acidentes naturais e incursões bélicas, os coríntios gregos permaneceram umbilicalmente ligados a sua terra natal e viveram nesta região na medida em que as circunstâncias históricas lhes eram favoráveis.

No que concerne a sua reconstrução pelos romanos em 44 a.C., Corinto recebeu em seu seio várias famílias romanas (FOULKES, 1996, p. 39), enviadas especialmente com a missão reconstruir, administrar, povoar e submeter a organização da cidade aos moldes do Império Romano.

Entre estes romanos livres e libertos,⁶⁷ parte era composta por veteranos do exército (PRIOR, 2001, p. 12), os quais recebiam do império o quinhão pelos anos

⁶⁶ A partir de Dockery (2001) e Vielhauer (2005), Matos (2010, p. 85) afirma que a reconstrução de Corinto e sua posição como capital da província da Caia contribuíram para que a mesma reassumisse sua proeminência como a cidade mais rica e poderosa da Grécia.

⁶⁷ Segundo Ferreira (2013, p. 22), estes veteranos e libertos constituíram parte da elite de Corinto. Estes, em busca de poder e reconhecimento social, ligavam-se ao sistema de patronato. Neste contexto, Corinto tornou-se uma cidade com um *ethos* bastante competitivo, fruto de uma classe

de fiel trabalho nas fileiras do exército e, ao mesmo tempo, representavam, simbolicamente, a força da dominação imperial sobre a cidade.⁶⁸

A partir de 46 a.C., Corinto emergiu para uma nova prosperidade, adquirindo um caráter cada vez mais cosmopolita. Na qualidade de colônia romana, Corinto recebeu a sua cota de veteranos do exército romano, que ganharam terras para ali se fixarem como colonizadores. Essa poderosa minoria garantiu um sabor romano à nova cidade [...] (PRIOR, 2001, p. 12). (Grifo do autor).

Outro grupo, de maior expressão quantitativa, era composto por pessoas pobres da cidade de Roma. Destes, mais da metade era de escravos, o que, segundo Branick (1994, p. 58), contribuiu para que a população total de Corinto chegasse a dois terços de escravos.⁶⁹

Além destes dois elementos, também havia os libertos,⁷⁰ ou seja, escravos que haviam alcançado a liberdade por meio de trabalhos relevantes prestados ao Império Romano; por compra; ou, aqui e ali, por um ato de benevolência de seus senhores. Estes libertos, embora não estivessem sobre as mesmas condições dos

dominante ambiciosa. Descrevendo o pensamento de Hosley, Neto (2010, p. 25), afirma que este autor entende que “[...] a “ekklesia” de Corinto repetia em sua organização as estruturas hierárquicas do patronato Romano [...]” e isto implica dizer que “os embates entre os grupos da Igreja podem refletir os conflitos sociais de Corinto”.

⁶⁸ Em sua obra “Vigiar e punir”, Foucault (2014a, p. 168-174) discorre sobre o poder e sua ação de constante vigilância sobre aqueles nos quais se mantém uma relação de dominação. O poder é vigilante e hierarquizado. Todos estão em constante vigília. Embora possuírem objetivos diferentes nas relações de poder sobre o restante de população e sobre seus iguais, a elite representante de Roma vigiava os outros e a si mesma para garantir que o poder de Roma se mantivesse na dominação e na manutenção de seus privilégios. Ou seja, vigiar outrem e a si mesmo era uma forma de manter suas próprias relações de poder e dominação.

⁶⁹ Segundo Branick (1994, p.58) a população de Coríntia era de seiscentos mil pessoas e Cothenet (1984, p. 64) considera a cifra de 500.000 exagerada. Dada a complexidade desta questão Bortoline afirma: “Corinto era uma das cidades mais importantes do Império Romano. É difícil saber com exatidão seu número de habitantes. Isso porque, naquele tempo, os escravos não eram contados. Alguns estudiosos afirmam que aí moravam 250 mil pessoas; outros dizem que sua população era bem maior, chegando a 500 mil. Era uma cidade de migrantes que aí se estabeleceram ao longo dos anos” (1992, p. 12). Foulkes apresenta a estatística entre 1000.000 a meio milhão de pessoas (1996, p. 40).

⁷⁰ A respeito dos libertos Feil (2012, p. 17) afirma: “Os antigos escravos eram muito numerosos no primeiro século: cinco libertos para cada escravo. A liberação era comum, porém limitada aos escravos urbanos. Tornavam-se livres as escravas que casavam com o amo, ou quando falecia o amo. Os escravos podiam comprar sua liberdade, acumulando dinheiro por seu trabalho. Contudo permaneciam na condição de antigo escravo, sofriam discriminação e obstáculos legais, em ocupar postos no exército ou no governo civil. Eles mantinham a condição de “cliente”, servidor agradecido e tinham que tributar lealdade e honra ao seu amo; proviam serviços técnicos e produtos artesanais ao seu amo, agora patrão. Serviam à pessoa que o havia emancipado. Essas relações eram essenciais à estrutura da sociedade da época.”.

escravos, não possuíam o mesmo *status* dos livres e nem as mesmas prerrogativas e plenos direitos.

Eles sofriam certa discriminação social e ficavam à margem de certos postos no exército imperial e no governo civil. A liberdade alcançada não lhes era plena, pois, segundo Foulkes (1996, p. 44), o liberto quase sempre mantinha uma relação de dependência com o patrono. Esta relação fomentava ainda mais a manutenção do *status quo* e alimentava as relações de poder e dominação, pois, nas colônias romanas, o grupo alinhado à política imperial sempre tinha mais poder e influência (MONTESQUIEU, 2002, p. 52).

A partir da percepção desta composição, fica evidente que a sociedade coríntia possuía em si elementos sobejos para a otimização de conflitos entre classes e tensões sociais mais diversas. Sua tessitura populacional criou um *ethos* extremamente competitivo fundamentado a partir da estratificação social na qual a cidade fora reconstruída.⁷¹ Esta competitividade, segundo Meeks (2011, p. 114), desenvolveu-se, dentre outros espaços sociais, entre os libertos, os quais disputavam *status*, influência e poder, em uma terra na qual não havia uma aristocracia nativa para censurar-lhes ou impedir-lhes as ambições de ascensão social.

Isto posto, fica evidente que o processo de reconstrução, repovoamento e administração de Corinto, engendrado por Roma, criou todos os ambientes favoráveis a uma conjuntura social marcada por relações patronais injustas, com forte conotação elitista, na qual os mais fortes, poderosos e de nobre nascimento tendiam a prevalecer sobre as classes subalternas.

Juntamente com este grupo, composto por livres (ἐλεύθεροι), libertos (ἀπελεύθεροι) e escravos (δουλοι), um misto de povos também contribuiu para a reconstrução desta cidade e para a sua composição multiétnica cosmopolita. Segundo Cothenet (1984, p. 64) “aos colonos latinos ajuntaram-se rapidamente outros, vindos um pouco de todos os lados, entre eles gregos e levantinos”.

⁷¹ Fazendo uma análise desta conjuntura, Warle (1971, p. 302) diz que a população de Corinto era formada por um proletariado turbulento e um pequeno grupo de proprietários.

Neste movimento de imigração é relevante a informação sobre o retorno da população grega⁷² para esta cidade. Segundo Morris (1981, p. 11), após o processo de reconstrução da cidade de Corinto, a maior parcela da população inicial era de romanos. Somente após alguns anos é que os gregos relutantes começaram a retornar em grande número para a cidade.

Esta marcante presença grega na cidade certamente contribuiu para o fortalecimento dos valores culturais (filosofia, retórica, música etc.) helênicos bem como de suas expressões e crenças religiosas (culto, símbolos, rituais, personagens sagrados etc.) e cosmovisão bairrista de superioridade étnica sobre os demais povos antigos.

Com referências aos seus dois portos e a influência dos mesmos na composição populacional de Corinto é possível afirmar que esta cidade se tornou, no primeiro século, o cadinho para o qual todos os caminhos da civilização fluíam. O Oriente e o Ocidente se intercomunicavam através das embarcações que eram carregadas e empurradas de Cencrêia a Lecaion e de Lecaion à Cencrêia. Neste processo, no qual os portos de Corinto tornaram-se ponte de comunicação e comércio entre os povos antigos, muitas pessoas afluíram para esta cidade com o objetivo de fazer negócios e prosperar nesta cidade (BRAKEMEIER, 2008, p. 13).⁷³

Desta movimentação populacional, muitos optaram por fixar moradia em Corinto e fazer desta cidade cosmopolita o centro de suas ações comerciais, outros a viam como a via média para seus negócios ou apenas como mais uma alternativa de vida e possibilidades de lucro.

De sua posição político-administrativa é de fácil conclusão que Corinto também possuía uma população latina de moradia fixa e que recebia frequentemente a visita de grandes autoridades do Império Romano e acolhia em seu seio os diversos agrupamentos do exército imperial, o qual passava por um processo de rotatividade entre os seus componentes.

⁷² Ferreira (2013, p. 22) cita também o retorno de gregos para Corinto. Segundo Barbaglio, “[...] Muitos gregos escaparam da devastação de 146 e, passada a emergência bélica, tiveram de voltar para a cidade, que não tinha sido reduzida a monte de escombros por ser construída principalmente de pedras, inatacáveis pelo fogo do incêndio ordenado por Múmio [...] na Corinto visitada por Paulo residiam romanos e gregos. Ver também Rupprecht (2008, p. 1173).

⁷³ Segundo Prior (2001, p. 12), após 46 a.C. uma miscelânea de raças, línguas e culturas afluíram para Corinto motivada por interesses comerciais. Ver também Rupprecht (2008, p. 1173).

Os jogos ístmicos também podem ser contados entre os fatores que contribuíam para a formação populacional de Corinto. Realizado a cada dois anos, este evento esportivo agregava em torno de si os mais capacitados atletas do primeiro século. Dada à magnitude de sua programação e relação direta com a religião, não poucas pessoas e etnias distintas afluíam para a cidade com o fim de participarem dos mesmos.

Segundo Nicholson (*apud* VIRGOLINO, 2013, p. 37), estes jogos tinham relações profundas com a aristocracia coríntia, visto que eles “[...] ofereciam aos aristocratas uma arena onde podiam tentar demonstrar que possuíam certas qualidades superiores em razão de seu nascimento. Qualidades que fariam deles melhores governantes e também melhores atletas”.⁷⁴

Tal asseveração de Nicholson coloca em relevo três questões importantes no processo de análise dos jogos ístmicos. Primeiramente, eles tinham uma função política e estratégica de naturalização das relações de poder na cidade; em segundo lugar, por sua relação com o culto a Poseidon, a realização dos jogos evidenciava que os processos de dominação política em Corinto possuía uma forte justificativa religiosa; em terceiro lugar, visto ter viés aristocrata, os jogos também apontavam para o princípio da diferenciação qualitativa entre os indivíduos, a qual era percebida pela origem de nascimento de seus partícipes.

Além do atrativo do desporto, a religião também contribuía para a presença de novos moradores e visitantes na cidade de Corinto. Referenciada como a cidade da deusa Afrodite, Corinto era muito bem conhecida como cidade dada à licenciosidade. Por este atrativo sexual, esta cidade tornou-se um local de peregrinação para muitas pessoas (COTHENET, 1984. p. 64) vindas de todas as partes do mundo antigo.

Igualmente atraídas pelas religiões presentes em Corinto, os devotos do deus Apolo viam em Corinto a oportunidade de consultarem os oráculos para os mais diversos assuntos. A certeza dos fieis de que as falas ininteligíveis constituíam-se em autênticas e eficazes revelações divinas, conduzia-os a empreenderem

⁷⁴ Para Virgolino (2013, p. 39), os jogos ístmicos apontavam para os valores aristocráticos. Sob esta perspectiva é possível dizer os mesmo mediavam relações de poder, na medida em que colocavam em evidência aqueles que detinham o poder de mando na cidade e as qualificações físicas destes.

esforços para comparecerem perante as pitonisas. Neste interesse pelos oráculos multidões visitavam Corinto anualmente.

Quanto à questão da influência da diáspora judaica para a composição da população coríntia, é preciso lembrar que antes do primeiro século os judeus passaram por um grande evento de dispersão que lançou a população judaica para as várias partes do mundo antigo.⁷⁵ Este acontecimento foi o domínio do Império Babilônico sobre o Reino de Judá em 587 a.C. Este fato histórico desencadeou a saída dos judeus da Palestina e a fixação deste povo para outras regiões do mundo antigo. Neste movimento histórico, Corinto recebeu em seu seio parte destes dispersos; os quais se organizaram e criaram uma sinagoga nesta cidade.

Em acréscimo à diáspora pode-se também incluir a perseguição de Cláudio (41-54) aos judeus de Roma como fator desencadeador da presença judaica em Corinto. Segundo é dito no livro de Atos (At 18,2), a fixação do casal Priscila e Áquila nesta cidade era decorrente desta expulsão. Esta animosidade de Cláudio pelos judeus foi registrada pelos escritores antigos como Dio Cássio, Suetônio e Paulo Osório (século V).⁷⁶

O imbricamento destes dois movimentos históricos, somado com o atrativo de oportunidades de comércio e lucro,⁷⁷ possibilitou o surgimento de uma pequena, mas bem estabelecida, comunidade de judeus na cidade de Corinto, referenciada nos escritos neotestamentários através do livro de Atos (At 18) e das epístolas de Paulo aos cristãos desta cidade.

Mesmo vivendo em ambiente adverso ao monoteísmo estrito da lei mosaica, os judeus que moravam em Corinto optaram pela afirmação de sua identidade étnica e religiosa. A organização de uma sinagoga nesta cidade foi o marco simbólico desta determinação; e a frequência sabática de judeus e gentios nesta local sagrado apontava para a pujança da fé destes judeus da diáspora em solo coríntio.

Esta conjuntura favorável à construção de uma sinagoga em Corinto revela o estratagema de Roma em minimizar toda e qualquer expressão de revolta entre os

⁷⁵ Segundo Meeks (2011, p. 83), no primeiro século, uns cinco ou seis milhões de judeus viviam na Diáspora.

⁷⁶ Para mais informações ler Kistemaker (2004, p. 21,22).

⁷⁷ Após o ano de 46 d.C. muitos judeus decidiram investir comercialmente em Corinto e nesta cidade fixar residência (PRIOR, 2001, p. 12).

seus súditos. Segundo Bornkamm (1992, p.33), os judeus receberam o aval do Império Romano para exercerem o direito de livre adoração a YHWH, o exercício de seu calendário sagrado e a possibilidade de organizar suas instituições com viés religioso,⁷⁸ contanto que não interferissem nos interesses do Império.

Sendo assim, a partir destes dados coletados, é possível ter um pequeno vislumbre do que era Corinto no primeiro século, tendo como elemento focal de análise a sua composição populacional. Ela dera, de fato, uma cidade cosmopolita e multiétnica. Fazendo uma análise sobre esta questão Barbaglio afirma:

A população da colônia romana de Corinto não era constituída só de romanos. Muitos gregos escaparam da devastação de 146 e, passada a emergência bélica, tiveram de voltar para a cidade, que não tinha sido reduzida a monte de escombros por ser construída principalmente de pedras, inatacáveis pelo fogo do incêndio ordenado por Múmio [...] na Corinto visitada por Paulo residiam romanos e gregos. Acrescenta-se a presença de importante diáspora judaica [...] Naturalmente não deviam faltar outras minorias étnicas, presentes em Corinto por motivos de comércio ou de trabalho. Em suma, Corinto era uma cidade cosmopolita (1993, p. 12).

Sendo assim, a partir dos dados coletados, pode-se afirmar que Corinto era uma cidade cuja configuração populacional multiétnica havia recebido forte influência de seus dois portos, de sua vocação comercial, dos jogos ístmicos, da colonização romana, da diáspora judaica e outros fatores. Esta pluralidade étnica resultou em multiplicidade cültica e sincretismo religioso (BRAKEMEIER, 2008, p. 13), visto que seus habitantes levavam consigo as crenças e práticas religiosas da terra de origem (BROWN, 1984, p. 338). Pertencente à conjuntura tão multifacetada, a igreja cristã desta cidade viu emergir em seu seio as dissensões próprias deste contexto histórico.

1.2.3 Cencreia e Lecaium: Portas Comerciais Das Estruturas Econômicas De Corinto

Conhecida no primeiro século como sendo uma cidade, opulenta, próspera, culta, influente e aprazível, Corinto obteve esta fama a partir de uma conjuntura

⁷⁸ Um fato importante a ser destacado diz respeito a posição do Império Romano frente ao monoteísmo estrito dos judeus. Roma não impôs aos judeus que adorassem o imperador e concedeu-lhes o direito de guardarem o sábado (BORNKAMM, 1992, p. 33).

circunstancial que lhe projetou perante os olhos das nações e abriu portas para o seu desenvolvimento.⁷⁹

Os elementos que lhe oportunizaram esta visibilidade e crescimento considerável dizem respeito a sua vocação agrícola e pastoril; sua manufatura comercial; pesca; manifestações religiosas; posição política como capital da Acaia; seus negócios bancários; posição geográfica; e, por fim, a construção de seus portos e *dioklos*.

Embora não possuísse grandes extensões de terras e em certas regiões seu solo fosse pedregoso (VIRGOLINO, 2013, p. 35), Corinto conseguiu destacar-se por sua agricultura e atividades pastoris (FERREIRA, 2013, p. 24). Esta produção, entretanto, era voltada para as necessidades internas da cidade, não lhe sendo possível um cultivo para além de seus dois portos.

De sua produção manufatureira e comercial pode-se citar o envolvimento dos coríntios com a produção de vasos de cerâmica (CHAMPLIN, 2002, V. I, p. 923; FOULKES, 1996, p. 44; VIRGOLINO, 2013, p. 35); a produção de panos e armas de guerra (DAVIS, 1996, p. 128), com especialidade na produção e comércio de artesanato (BRANICK, 1994, p. 58; FOULKES, 1996, p. 44; DOCKERY *apud* MATOS, 2010, p. 86); artefatos em bronze de alta qualidade (FOULKES, 1996, p. 39,40,44; VIRGOLINO, 2013, p. 43; FEIL, 2012, p. 14); construção naval,⁸⁰ trigo, vinho e olivais (YOUNGBLOOD, 2004, p. 335, 336).

Por ser uma extensa região costeira, banhada pelos Golfos de Corinto e Sarônico, a cidade de Corinto tirava parte de suas riquezas e oportunidades de comércio da pesca. Desta, os coríntios obtinham tanto o pescado para a alimentação e o comércio (FERREIRA, 2013, p. 24), como também uma substância extraída de algumas espécies de peixes, a qual produzia a cor púrpura e era comercializada com os fenícios (DAVIS, 1996, p. 128).

Também fazendo referência à histórica ligação entre Corinto e o mar estavam os jogos ístmicos, os quais eram realizados em honra ao deus Poseidon (deus dos mares). Através destes jogos a cidade de Corinto recebia a cada dois anos uma multidão de atletas e pessoas interessadas em atividades esportivas e

⁷⁹ Segundo Davis (1996, p. 128), uma das características marcantes do povo coríntio era a sua vocação para as atividades comerciais.

⁸⁰ Desde os tempos antigos Corinto foi um centro de construção de barcos (HALE, 2001, p. 221).

lucros a partir das competições realizadas (COMBY; LÉMONON 1988, p.12; YOUNGBLOOD, 2004, p. 335). A presença destes visitantes mobilizava o comércio interno de Corinto e oportunizava novas formas de lucro. Discorrendo sobre a importância dos jogos ístmicos para a economia de Corinto Ferreira afirma:

Por ela passavam mercadores e comerciantes de toda parte, como pessoas de todo o Mediterrâneo, tornando-se uma cidade cosmopolita, Roma ficava muito atenta a ela. Era sede dos jogos ístmicos, na primavera. Por isso, para ali vinham turistas que assistiam as disputas atléticas e aproveitavam as praias, e, também, esportistas e comerciantes para os grandes eventos, o que movimentava a economia local [...] (2013, p. 24,25).

Associado aos jogos ístmicos por sua natureza religiosa, o ambiente religioso de Corinto também era um forte elemento de desenvolvimento econômico nesta cidade. A presença das sacerdotisas (hieródulas)⁸¹ de Afrodite⁸² nesta cidade faziam-na conhecida por sua liberalidade sexual. Além disto, pela influência do culto à Afrodite a própria cidade tendia a não possuir muitos pudores quanto à sexualidade.

Segundo Estrabão, em tempos anteriores ao primeiro século, o santuário de Afrodite rendia muita riqueza à cidade de Corinto, por meio de suas mil hieródulas. Estas atraíam para a cidade uma multidão de pessoas que contribuía para o enriquecimento de Corinto (*apud* COMBY; LÉMONON, 1988, p. 12).

Embora não possuir o mesmo esplendor de tempos idos, o culto à Afrodite ainda permanecia em alta na Corinto do primeiro século e atraía muitas pessoas. Além disto, existiam muitas prostitutas nos bairros dos portos de Cencréia e Lecaion (COTHENET, 1984, p. 64). Estas alimentavam a fama de Corinto como cidade licenciosa e aberta às aventuras sexuais, reforçando o turismo sexual na cidade e retroalimentando o comércio.

Pela análise histórica da posição politico-administrativa de Corinto é possível afirmar que esta sempre esteve indelevelmente ligada ao processo de

⁸¹ As hieródulas eram Mulheres designadas para o trabalho sagrado da deusa Afrodite. Segundo se cria, estas prostitutas tinham o poder de interceder junto à Deusa. Segundo Comby e Lémonon este é um exemplo claro a respeito da ligação entre religião e economia (1988, p. 11).

⁸² Para maiores informações sobre Afrodite ler López (1975, p. 55-56), Peixoto (2003, p. 55-66), Pugliesi (2003, p. 73-81), Gandon (2000, p. 29-33), Genest (2000, p. 157-160).

desenvolvimento econômico desta cidade. Em tempos do século VII a.C., quando Corinto possuía o *status* de cidade-estado e tinha sob seu poder político-administrativo várias colônias, não poucas pessoas, das mais variadas populações do mundo antigo iam a esta cidade, por ser ela um centro econômico (CHAMPLIN, 2002, p. 923).

Como visto acima, sob a aristocracia Baquíade as atividades comerciais (a produção e exportação de cerâmica) e agrícolas (produção do trigo e da oliva) tiveram grande impulso na cidade de Corinto, especialmente quando esta cidade ampliou sua área de influência político-administrativa sob a região de Perachora, o que possibilitou um maior domínio sobre o istmo e o Golfo de Corinto.

Por igual modo, sob o governo de Cypcelos Corinto permaneceu com o *status* de cidade comercial e amplamente aberta ao comércio interno e estrangeiro. Durante os tinta anos nos quais Cypcelos esteve no comando de Corinto, esta cidade desenvolveu-se e diversificou-se comercialmente ao mesmo tempo em que teve sua organização administrativa modificada substancialmente. Estas transformações, certamente, foram caminhos que Cypcelos empreendeu com vistas à otimização da posição político-administrativa de Corinto na região.

Da administração de Periandros o fato que ainda mais fortaleceu a imagem de Corinto como cidade próspera, comercial e aberta a toda sorte de atividades econômicas foi a construção do *dioklos*. Por esta via, Corinto não somente abriu portas de conexão entre o Oriente e o Ocidente, mas também projetou ainda mais luz para si mesma, como cidade portuária e desejosa por manter relações comerciais com o mundo antigo.

Como capital da Acaia, Corinto se fortaleceu economicamente a partir desta importante posição no quadro político-administrativo do Império Romano. Como província *Laus Julia Corinthus*, esta cidade tinha o seu próprio governador proconsular (BRAKEMEIER, 2008, p. 13; FEIL, 2012, p. 13) e dois governantes locais eleitos anualmente (FOULKES, 1996, p. 40), e toda estrutura burocrática governamental (BRANICK, 1994, p. 58) necessária à sua administração.⁸³ Sob tão

⁸³ Nesta estrutura burocrática estavam os funcionários públicos, os quais, certamente, viviam em melhores condições do que a maior parte da população de Corinto. A presença destes funcionários tornava as possibilidades comerciais mais complexas e diversificadas. Segundo Frederico (2012, p. 16), os funcionários romanos em Corinto “[...] serviam como intermediários entre o Imperador e a

favorável posição político-administrativa esta cidade usufruiu de prestígio, favores políticos e, conseqüentemente, desenvolvimento econômico (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 15).

Além das atividades comerciais granjeadas pela influência política, Corinto era um atrativo para a morada e investimentos dos latifundiários da Grécia (BORTOLINI, 1992, p.13), os quais viam nesta cidade a oportunidade de viverem com mais conforto do que a vida no campo e maior visibilidade social. A partir da presença de pessoas tão abastadas, seus negócios bancários⁸⁴ (BRANICK, 1994, p. 58) oportunizavam a realização de transações e aberturas de crédito para as mais diversas atividades comerciais, as quais fomentavam um maior desenvolvimento do comércio e econômica da cidade.

Por fim, a posição geográfica de Corinto e a construção de seus dois portos e o *dioklos* otimizaram todos os elementos acima elencados.⁸⁵ A localização geográfica, entre o Golfo de Corinto e o Golfo Sarônica (MORRIS, 1981), concedeu à Corinto o espaço territorial favorável ao intercâmbio de seus habitantes com as nações do Oriente e Ocidente.

E não somente isto, Corinto, no princípio, era tão somente estrada a ser palmilhada do Oriente ao Ocidente e vice-versa. Todavia, com a construção do *dioklos*, esta cidade tornou-se uma porta ampla, franca e direta de comunicação direta entre seus cidadãos e o mundo de então, e os povos do Oriente e Ocidente entre si.⁸⁶

Esta propositada abertura de Corinto para os dois mundos lhe rendeu a condição de cadinho do mundo antigo, meio de intersecção entre os povos, lugar

população. Tais funcionários poderiam ser Procuradores de uma Província ou terem autoridade em nível local e como representantes do Imperador possuíam poder, autoridade e riqueza”.

⁸⁴ Matos (2010, p. 87) afirma que os jogos ístmicos, com os seus patrocinadores comerciantes, contribuía para que Corinto fosse um centro bancário do mundo antigo.

⁸⁵ Blainey (2008, p. 95) põe em relevo mais um dos elementos pelo qual o Império Romano se fazia presente em seu vasto território conquistado: os seus navios. Estes comandavam quase todos os portos relevantes do Mar Mediterrâneo. Grécia, Sicília e Egito estavam, de fato, sob o poder de Roma.

⁸⁶ Segundo Batista, “[...] O Istmo de Corinto unia o Peloponeso ao continente, assim, a cidade controlava tanto o tráfego entre a Itália e a Ásia, fazendo a ligação do mar Jônio ao Egeu e através dos portos de Cencreia e Lecaion, como era também a ligação entre o Peloponeso e a Grécia Continental (2003, p. 38).

profícuo para o comércio, cidade abastada, liberal, promissora, multiétnica e profundamente sincrética em suas manifestações religiosas. Segundo Estrabão,

Os negociantes vindos por mar, uns da Itália, outros da Ásia, felicitavam-se por não terem de passar pelo cabo Maleu, quando vinham descarregar suas mercadorias em Corinto; também as taxas sobre as exportações e as importações do Peloponeso, feitas por via terrestre, proporcionavam rendas àqueles que tinham as chaves do istmo (*apud* COMBY, LÉMONON 1988, p. 12).

Localizados em um istmo, os habitantes da cidade de Corinto acompanharam o seu desenvolvimento econômico tendo como ponto referencial os seus dois portos. Na história desta cidade, Cencreia e Lecaion foram muito mais do que portas de passagem entre o Oriente e o Ocidente. Estes portos foram a pedra de esquina de tudo que Corinto foi para o mundo greco-romano e o que ela, ainda hoje, representa para a humanidade: centro da cultura, erudição, arquitetura, poesia, filosofia, arte religião do mundo antigo. Segundo Estrabão,

Corinto deve seu qualificativo de opulenta à sua posição no comércio marítimo; situada no istmo, ela domina dois portos, um ao alcance da Ásia, e outro no alcance da Itália, e facilita o intercâmbio de mercadorias entre essas duas regiões tão afastadas uma da outra (*apud* COMBY, LÉMONON, 1988, p. 11).

Situada no limiar entre dois mundos, Corinto, por meio de seus dois portos, foi construída e tecida em suas estruturas sociais. O econômico criou as bases para o modo de ser e viver dos seus habitantes; e isto refletiu em todas as instituições e grupos sociais presentes nesta cidade; dentre eles a igreja cristã.

Sob as lentes da análise conflitual, os portos de Corinto expunham, de forma contundente, os dois elementos antagônicos de sua prosperidade. De um lado a classe dos comerciantes e autoridades romanas que utilizavam dos portos como meio de lucro; e de outro, os escravos que diuturnamente carregavam as riquezas de corinto, literalmente, nos ombros, sem, contudo, poder usufruir das mesmas.⁸⁷

⁸⁷ Além da questão do trabalho escravo, os portos de Corinto também eram mercados atacadistas de escravos do Império (HALE, 2001, p. 222).

Isto posto, fica evidente que Corinto, a exemplo da sociedade romana intensamente verticalizada e que centralizava as riquezas nas mãos de poucos (BRANICK, 1994, p. 41), era uma cidade com grandes diferenças sociais, onde os ricos eram muito ricos e os pobres ordinariamente destituídos dos bens mais básicos para a sobrevivência digna (BRANICK, 1994, p. 58).

Além deste viés socioeconômico, por serem bases da marinha romana (HALE, 2001, p. 221), os portos de Corinto também eram espaços nos quais o poder imperial se exteriorizava e se mostrava apto a rechaçar toda e qualquer sublevação do vigente sistema de dominação. O imbricamento entre estes dois elementos era, estrategicamente, a lembrança contínua de que as oportunidades de negócios em Corinto passavam, necessariamente, pelo poder de mando de Roma.

1.2.4 A Estrutura Social da Cidade de Corinto

A história da estrutura social de Corinto sempre foi marcada por estratificações nos quais os conflitos, as assimetrias, as relações de poder estiveram presentes. A breve narrativa de sua história política, acima esboçada, aponta para esta incontestada realidade.

Como visto anteriormente, havia em Corinto um mito no qual se ensinava que Hélios e Poseidon teriam entrado em litígio sobre o controle de Corinto e que nesta demanda Hélios teria ficado com a parte alta da cidade (Acrocorinto) e Poseidon com o Istmo e regiões contíguas. No desenvolvimento da história de Corinto estas delimitações e diferenciações geográficas apontaram simbólica e ideologicamente para uma estrutura social cancelada pelos deuses.

O Acrocorinto, como a parte alta da cidade, e o Istmo como as regiões inferiores a ele, denotavam um modo de vida, um sistema de produção, uma posição social e uma forma de se perceber diante da coletividade. Por estes elementos fica evidente que a estratificação social presente no mito fundante desta cidade, era ensinada às novas gerações sob a vista da naturalização do sistema vigente e desejo de perpetuação do mesmo, visto que os deuses assim haviam estabelecido e ainda o desejavam.

Com o Período Baquíade, aquilo que era ensinado cotidianamente pelo mito era vivenciado em cada esquina e espaço particular de Corinto. A tirania Baquíade, embora tenha produzido muitos avanços econômicos à Corinto, foi estabelecida e mantida por um sistema que alargou as diferenças entre a aristocracia rural e os grupos de comerciantes. Estas diferenças sociais, associadas com as questões econômicas, provocaram, segundo Théophilopoulo (*apud* VIRGOLINO, 2013, p. 36), uma forte tensão social que culminou com o fim do governo Baquíade.

Semelhantemente, Salmon (*apud* VIRGOLINO, 2013, p. 36) advoga que a política isolacionista do “clã” nos aspectos econômicos e/ou políticos provocou a contrariedade de outros grupos de Corinto, o que oportunizou a ascensão de Cypselos. Em tal conjuntura, mais uma vez os elementos *status* social e poder econômico apontam para uma estrutura social estratificante e conflituosa.

Como foi assinalado acima, os dados sobre a vida social e política de Corinto, que cobrem o hiato histórico compreendido entre o início do Período Oligárquico e a dominação romana, são parcos. Todavia, considerando as palavras de Nicolau de Damasco, as quais afirmam que as questões públicas eram ajuizadas pelos *προβουλοι* e que os cidadãos de Corinto tinham pouca participação nestas questões, pode-se afirmar que no Período Oligárquico existia uma elite política que administrava Corinto e que se relacionava com o restante da população a partir deste elevado *status*. Apesar disto, segundo Virgolino (2013, p. 41), vivendo debaixo de uma oligarquia moderada a partir do século VI a.C., Corinto experimentou uma relativa abertura para a população e poucos embates internos.

Em tempos do primeiro século d.C. a configuração social da cidade Corinto era profundamente estratificada (FREDERICO, 2012, p. 27) e tecida a partir dos fatores econômicos, sociais e históricos de seu tempo. Sua estrutura estava basicamente dividida em três grupos distintos, os quais se diferenciavam pelo aspecto econômico, ou seja: Um pequeno grupo de pessoas abastadas; uma classe média bem estabelecida; e um grande agrupamento de pessoas expropriadas pelo Império Romano.

Entre aqueles que participavam do grupo de pessoas abastadas estavam aqueles que pertenciam à organização político-administrativa de Roma sobre

Corinto.⁸⁸ O governo proconsular e toda estrutura burocrática governamental, militar e alfandegária agregavam em si uma elite com *status* e poder político e econômico. Segundo Veyne (2009, p. 103), esses cargos eram acessíveis apenas às famílias ricas. De fato, obter dignidade na estrutura imperial era algo que demandava a posse de não poucos recursos financeiros.

Pode-se dizer que aqui havia o grupo das pessoas mais abastadas e poderosas da cidade de Corinto e que estavam comprometidas por satisfazer as necessidades do plano de dominação política e econômica imperial (FOULKES, 1996, p. 40).

[...] em uma cidade nova de forte caráter comercial como Corinto, um pequeno setor da população havia conseguido acumular fortuna, e, com ela, uma condição social superior à grande massa do povo composto de escravos e artesãos pobres. Como cidade importante do Império, Corinto contava com uma pequena elite de representantes do governo romano, que se ocupava da administração política e econômica desta cidade-colônia. Colaboravam com os governantes estrangeiros outras pessoas de origem local, que viam na cooperação com a burocracia imperial uma oportunidade para assegurar seu próprio nível social e econômico (FOULKES, 1996, p. 45). (Tradução do autor).

Estes que representavam Roma e governavam sob sua chancela tinham sobre si mesmos uma elevada percepção e desconsideração para com a população autóctone. Quer fossem fenícios, judeus ou gregos, todos eram vistos qualitativamente inferiores ao povo e ao cidadão romano (GOMBRICH, 2001, p. 106).

Abaixo destes estariam os comerciantes, fazendeiros, veteranos do exército e outros grupos de pessoas que, embora não estarem diretamente ligadas a Roma, possuíam *status* na sociedade coríntia por serem livres, cidadãos romanos e detentores de um relativo poder econômico, em comparação com a esmagadora porção do restante de população desta cidade que vivia na extrema miséria.

⁸⁸ Descrevendo a estratégia de dominação romana, Brown (*apud* VEYNE, 2009, p. 112) afirma: “O Império Romano deixava o terreno livre para as oligarquias locais de notáveis e confiava-lhes o cuidado de garantir as tarefas administrativas; exigia-lhes pouca coisa pela via fiscal e evitava mostrar-se muito curioso quanto à maneira como os impostos eram extorquidos do campesinato [...]”. Considerando as palavras deste autor é possível concluir que o estratagema do Império Romano passava pela relativa liberdade concedida aos seus dominados e o uso de suas relações de poder local para a manutenção da dominação imperial.

Por fim, os estrados mais baixos da sociedade eram compostos pelos libertos, escravos e transeuntes vindos de outras regiões do mundo através dos portos de Lecaion e Cencréia. Embora ser historicamente comprovado que os escravos no primeiro século possuíam relativos direitos perante justiça romana e alcançavam até mesmo posições significativas na estrutura administrativas das colônias e residências particulares (VEYNE, 2009, p. 61); entretanto, como em toda a história universal, as normas que dirigiam a implementação destes direitos sempre foram o *status* social e o poder econômico, e, em geral, a qualidade de vida dos escravos era de grande penúria e humilhações as mais diversas.

Diante da complexa teia de relações sociais e econômicas, Corinto vivia os dramas de suas tensões internas e se alinhava os valores e estruturas do Império Romano. Nesta conjuntura, como afirma Meeks (2011, p. 41), os diferentes grupos sociais e os diversos agentes históricos assimilavam e reagiam ao poder dominante de Roma de formas distintas. Sentimentos e estratégias de ajustes à nova conjuntura política, social e econômica eram meios através dos quais se buscava sobreviver em tal estado de coisas.

1.2.5 Expressões e Implicações da *Pax Inter Deos* na Cidade de Corinto

Reconstruída pelo Império Romano a partir de um projeto de poder para ser a capital da Acaia (FOULKES, 1996, p. 38), a cidade de Corinto possuía em sua estrutura física, corpo administrativo, composição populacional e expressões religiosas, todos os elementos ideologicamente tecidos para a manutenção dos valores imperiais.

De fato, desde sua reconstrução, esta cidade foi planejada com vistas à manutenção e desenvolvimento da política expansionista de Roma, cumprindo seu papel de imprimir, sob o temor ao seu exército, a ideia de boa ordem e paz na província da Acaia; reproduzir a política de dominação imperial; arrecadar impostos e outras fontes de lucros para Roma através de seus dois portos; servir como moeda de troca aos veteranos de guerra; estimular a fidelidade ao império; colocar vigilantes da manutenção do *status quo* em todo o território da Acaia; e desenvolver os valores e o modo de ser romanos.

Tendo que alcançar tão diversos e complexos objetivos, esta cidade notabilizou-se por cumprir estas demandas do Império. Sua reconstrução planejada obteve êxito nos projetos de dominação de Roma na medida em que conseguiu ser referência de estabilidade e desenvolvimento econômico no primeiro século.

Este quadro relativamente pacífico da dominação romana teve relação direta com o papel que o Império atribuiu à religião como fator apaziguador das tensões sociais e políticas. As atuais pesquisas sobre o ambiente político-administrativo do Império Romano apontam para a ideia de que as cidades gregas e a Ásia Menor ficaram sob um clima de relativa unidade, tendo como fator catalisador desta condição a política imperial de construção de templos, imagens, santuários, e festividades ao imperador romano (HORSLEY, 2004, p. 20).

Dirigindo todas estas grandes realizações estava o conceito da *pax inter deos*, ou seja, a ideia de que os deuses e seus adoradores poderiam conviver em uma casa comum, sob a égide do imperador romano divinizado, o qual, para todos, estava promovendo a *pax romana* em sua multiforme expressão e relações.

Esta *οικουμένη*,⁸⁹ na perspectiva romana, representava o vasto campo territorial conquistado por seu exército; refletia seu modo de administrar todas as coisas públicas em todas as terras conquistadas; indicava o processo civilizatório que estava sendo implantado por Roma aos *bárbarus*; e apontava para o processo ideológico de dominação no qual os vencidos eram levados a pensar que pertenciam ao todo, sem refletirem que eram periferia e dominados.

Nada mais distante da realidade, mas poderosamente ideologizada na mente das massas, a perspectiva da dominação romana alcançou eficácia entre seus subalternos pela via do campo poderoso, simbólico e sutil pertencente ao fenômeno religioso, em todas as suas multifacetadas expressões e dirigido pelos princípios de dominação da política da *pax inter deos*.

⁸⁹ *οικουμένη* (habitada) é o participio presente passivo de *οικεο* (habitar). Os gregos usavam tal vocábulo para indicar: as terras que eles habitavam, encontre-se com as terras habitadas pelos bárbaros; o mundo habitado em geral; as áreas habitadas em contraste com as não-habitadas. Já para os romanos, *οικουμένη* era muito mais do que a terra habitada. Para estes, tal vocábulo alcançou um sentido político-administrativo e apontava para todas as terras sob o seu domínio (FLENDER, 2000, p. 2494, 2495). Sendo assim, a *οικουμένη* era muito mais do que mera indicação de um espaço geográfico. O domínio civilizatório dos romanos tornava os locais conquistados qualitativamente diferenciados dos demais, até que estes outros fossem, igualmente, submetidos o poder de mando de Roma.

Na cidade de Corinto esta política se fez presente de três formas distintas, mas perspicazmente imbricadas com vistas à manutenção do *status quo* da classe dominante e da paz social. Estas três formas dizem respeito ao trato para com a religião judaica, a religião romana e as religiões gregas e orientais.

Em tempos do primeiro século, Corinto possuía um número considerável de judeus em suas cercanias. Oriundos da diáspora, da expulsão dos judeus de Roma, e de migrações à busca de lucros, estes judeus fizeram desta cidade seu lugar fixo de habitação, meio de sobrevivência financeiro e local de culto a YHWH. Em relação a estes judeus e sua religião, Roma decidiu-se por tolerar a exclusividade do culto a YHWH, a guarda do sábado e a construção de uma sinagoga que ficava no centro desta cidade.

Sob o plano de pacificar a região da Acaia, a política da *pax inter deos*, aplicada na Palestina, foi reproduzida em Corinto. A forte relação identitária que os judeus tinham com os elementos de sua religião fez com que Roma optasse pela relativa liberdade religiosa da comunidade judaica em Corinto.

Desta política pacificadora, a ação simbolicamente mais relevante foi a licença impetrada pelas autoridades romanas para que a comunidade judaica construísse uma sinagoga no centro da cidade. A presença desta sinagoga neste espaço geográfico e público certamente aponta para a posição de prestígio que muitos judeus possuíam na sociedade, para relativa aceitação que o judaísmo gozava em seu seio e para a estratégica política pacificadora daqueles que detinham o poder de mando em Corinto.

Quanto à questão da religião romana, a política da *pax inter deos* trabalhou fortemente no sentido de aproximar a população dos valores imperiais a partir da implantação do culto ao imperador, sem que este se tornasse uma divindade concorrente com as outras expressões religiosas da cidade.⁹⁰

⁹⁰ No que tange a presença do culto ao imperador em Corinto, Santos (2011, p. 132) afirma que o mesmo foi estabelecido mais como meio de mostrar a fidelidade da população da cidade perante o imperador do que como imposição romana. Tal conjuntura evidencia aquilo que Foucault afirmou quanto às relações de poder: elas são estratégias, táticas, meios planejados através dos quais o poder se manifesta. O Poder não reside tão somente nas estruturas de dominação. Os agentes históricos estão em um contínuo fluxo e refluxo de relações de poder, nos quais, em dados momentos históricos, a submissão à dominação global significa a manutenção da dominação de determinado grupo nos micros espaços sociais. Segundo Elliott (*apud* MATOS, 2010, p. 85), “Os coríntios não foram menos ávidos de aplaudir Roma, erigindo altares e inventando cultos para honrar a família

A princípio, os primeiros comprometidos com este sistema cültico eram aqueles que faziam parte da estrutura político-administrativa da cidade, os quais representavam diretamente o Império Romano perante a sociedade em geral, e estavam profundamente comprometidos com a manutenção do *status quo*. Por semelhante modo, as elites urbanas também se envolviam na tarefa de erigir templos e organizar jogos em honra ao imperador (HORSLEY, 2004, p. 29).

Estas informações explicitam de forma contundente de que o cerne deste sistema de devoção ao governante supremo do império era a manutenção política e administrativa daquilo que justificava o poder de mando e o *status* elevado da classe dominante em Corinto e possibilitava também toda a estrutura necessária para o franco desenvolvimento do comércio nesta cidade.

A materialização deste estratagema de dominação em Corinto foi a construção de um novo templo com contornos arquitetônicos romanos, dedicado ao imperador e que ocupou a extremidade oeste da ágora, ou seja, a praça principal da cidade. Além disto, foram postas imagens de Augustus ao redor do Fórum; entre as edificações importantes da cidade; diante de outros templos dedicados a outros deuses e fizeram-se inscrições diversas indicando a supremacia dos imperadores romanos (HORSLEY, 2004, p. 29,30).

Esta presença marcante do sagrado para além das paredes dos templos impregnava na vida social a marcante presença pessoal do imperador e sua política de dominação. As representações simbólicas de seus atributos e a louvação de seus feitos em escritos diversos, tornavam claras as intenções imperiais por aproximar o imperador de todas as esferas da vida pública e privada da população de Corinto.

Por este engendramento de dominação, às figuras emblemáticas de Apolo, Afrodite e Poseidon, era associada à imagem do imperador como fundador, protetor, benfeitor e pacificador da cidade.⁹¹ Sob o véu do universo simbólico e das afeições

imperial e celebrar aniversários, posses e triunfos dos imperadores, acrescentando jogos imperiais ao rol dos jogos ístmicos e observando não um, mas dois ciclos de competições artísticas para exercitar as virtudes e beneficência dos imperadores [...]. Esses exemplos serviram para explicar por que se promoveu tanto no século I o culto imperial em Corinto”.

⁹¹ Segundo Carson (2009, 1746), Afrodite era considerada a matriarca da família imperial e sua presença em Corinto reforçava o culto ao imperador. Tal reforço, certamente, não se circunscrevia à religião apenas. A religião mantida era aquela que concedia contribuições ao plano de dominação romano. Além disto, Santos (2011, p. 131) enfatiza uma questão importante no sistema do patronato: ele não somente transfigurava o dominador em protetor, mas também “[...] garantia às comunidades ou aos indivíduos *status* e privilégios”. Segundo Frederico (2012, p. 16), “o culto ao

religiosas, Roma transmitia seus valores morais e éticos, sua estrutura política e administrativa, ao mesmo tempo em que concedia à população de Corinto mais um motivo para a adoração, em meio a um mercado religioso amplamente diversificado.

Por fim, o terceiro elemento relacionado à *pax inter deos* na sociedade de Corinto foi o estímulo concedido por Roma às manifestações religiosas presentes nesta cidade e provenientes de todas as partes do mundo antigo através de seus dois portos e estradas romanas.

Graças à descrição de Pausânias (século II d.C.), podemos recensear os pretensos deuses e senhores aos quais Paulo alude ironicamente em 1Cor 8,5. Além dos grandes templos dedicados a Apolo e à Afrodite, a cidade contava com seis santuários dedicados a outras divindades gregas – entre elas, Esculápio, o deus da medicina –, vinte estátuas erguidas a céu aberto, cinco templos ou espaços sagrados dedicados aos ‘senhores’ das religiões de mistério. Eram nesses recintos que se realizavam os banquetes sagrados em honra dos deuses (donde o caso de consciência tratado em 1Cor 10,20-22) (COTHENET, 1984, p. 64).

Reconhecida historicamente como cidade cosmopolita, Corinto agregava em seu seio uma pluralidade de manifestações religiosas: Deuses gregos, romanos, egípcios, fenícios e religiões misteriosas de várias partes do primeiro século. Esta efervescente pluralidade do fenômeno religiosa impunha sobre o império a delicada tarefa de mediar uma convivência pacífica entre os agentes religiosos representantes destas manifestações.

Percebida como um dos fatores importantes no processo de construção e afirmação da identidade e pertença dos indivíduos (LIBERAL, 2004), a vivência comum destas religiões poderia fomentar um clima de tensão no seio da sociedade. Contudo, na medida em que o Império Romano foi se expandindo e concedendo relativa liberdade religiosa aos povos conquistados, esta atitude exemplar contribuiu para o fomento de um clima de aceitação e sincretismo na cidade de Corinto.

imperador, forte em Corinto, reverenciava os dirigentes romanos, que o intitulavam de: patrono, benfeitor, salvador, e filho de deus. Em Corinto, algumas inscrições de patrono dedicadas ao imperador ou a sua família foram encontradas. Outros fatos que comprovam, tal poder e autoridade eram: a circulação de moedas com a efígie dos imperadores, a construção de imagens e de um templo onde se cultuava a família imperial [...]”. Nesta relação ocorria um imbricamento de interesses, no qual dominados e dominadores coexistiam a partir do mesmo objetivo, o poder.

Em corinto esse sincretismo se fazia presente na esfera simbólica, ritualística e teológica. Muitos deuses gregos eram adorados como equivalência aos deuses romanos. A religião grega tradicional acomodou em seu seio práticas e crenças de outras religiões, ao mesmo tempo em que viu seus deuses adquirindo características e atributos mais universais (FOULKES, 1996, p. 55). As práticas de refeições sagradas eram compartilhadas por cerimônias a deuses gregos, romanos e orientais; as exteriorizações efusivas de emoções, êxtases e glossolalias se faziam presentes em celebrações às várias divindades.

Do vasto panteão greco-romano às religiões orientais, o fenômeno religioso em Corinto absolveu a estratégia romana da *pax inter deos* e pode vivenciar uma significativa mudança no campo religioso, fomentado pelo espírito sincrético da cidade cosmopolita e do projeto de dominação do Império Romano.

Esta mudança do campo religioso coríntio não apenas reconfigurou muitas expressões religiosas presentes em seu seio, mas também teve forte impacto nas relações sociais, econômicas e políticas desta cidade. A tolerância para com o judaísmo, o desenvolvimento do culto ao imperador e o apoio à religião grega, romana e oriental, criaram todas as condições favoráveis para que o projeto político de dominação alcançasse eficácia.

O livre intercâmbio entre os elementos pertencentes às religiões diversas contribuiu para que os limites do campo religioso se tornassem mais tênues e porosos. Sob esta nova realidade, povos distintos se uniram na cosmopolita Corinto a partir dos elementos comuns de suas religiões.

Do imbricamento destes elementos surgiu o movimento sociológico de diluição gradual das tensões sociais decorrentes das diferenças étnicas. Aqueles que comiam à mesa das divindades das religiões de mistério, comiam sob a égide da fraternidade; os que participavam das procissões à Cibele, gozavam das mesmas experiências estáticas e glossolálicas, não importando a origem étnica ou social destes.

Nesta conjuntura, o senso de pertença à mesma esfera do sagrado se sobrepunha a qualquer outra noção de pertencimento. O divino diluía as relações históricas de dominação, alienava os adoradores de seus condicionantes sociais e ratificava o ideário do todo sob os auspícios e benção do imperador divinizado.

Sendo assim, a política ideológica da *pax inter deos*, engendrada pelo Império Romano, fazia-se presente em cada espaço público e particular, profano e sagrado da sociedade coríntia, ela conduzia cada aspecto da sociedade coríntia, oferecendo todas as justificativas plausíveis para as diferenças sociais, ocultando as relações de poder e legitimando todo o processo de dominação do Império Romano.

1.2.6 Templo De Apolo: Símbolo da Força da Religião e das Manifestações Glossolálicas na Cidade de Corinto

Vista de longe por seus visitantes, Corinto impressionava a todos por sua opulência. As construções arquitetônicas, o fluxo constante e diverso de pessoas de todo o mundo, a presença dos soldados romanos, os prédios da administração pública, o anfiteatro e toda a estrutura de seus dois portos, impressionavam seus transeuntes e ratificavam sua posição de cidade cosmopolita e importante para a estrutura de dominação do Império Romano.

Somada a estes importantes elementos, a religião tinha ampla e poderosa visibilidade e influência na cidade. Esta posição de destaque era justificada pela liberdade nas manifestações cúlticas; fluxo contínuo de pessoas aos centros de adoração; participação em reuniões reservadas e procissões; e a simbólica presença de vários templos aos deuses, os quais, em letras garrafais, tornavam explícita a ideia de que a religião era um fator altamente relevante na sociedade Coríntia.

Entre estes imponentes espaços sagrados estavam o templo de Afrodite e o Templo de Apolo. Sobre o cimo do Acrocorinto, o templo de Afrodite apontava para a posição elevada que a religião gozava na cidade e simbolizava a fertilidade/prosperidade da mesma.

Construído sob uma elevação rochosa, o templo de Apolo era para Corinto aquilo que seus agentes sagrados e arquitetos desejaram indicar, ou seja, ponto de referência fundante e elemento de posição proeminente na sociedade coríntia.⁹²

⁹² Para Foucault, a geometria e a arquitetura (2014a, p. 168-174) dos espaços sociais são expressões das relações de poder. Elas tornam evidentes os valores e as estruturas de dominação em um dado contexto histórico. Sendo assim, é evidente que o culto a Apolo e as manifestações

Estas duas manifestações sagradas se fazem presentes na Epístola aos Coríntios. A primeira, quando Paulo trata sobre a questão da sensualidade (1Cor 6,12-20) e a segunda quando expõe sobre as questões espirituais (1Cor 12-14) e discorre sobre a manifestação glossolálica como meio de dominação.

Nestas duas referências fica clara a ideia de que a religião era um fator importante na sociedade coríntia e a glossolalia, como veremos à frente, uma das manifestações sagradas mais celebradas entre os seus habitantes e visitantes.

1.2.6.1 A força das manifestações religiosas em Corinto

No transcurso histórico da cidade de Corinto a religião sempre possuiu papel fundamental em todas as suas fases.⁹³ Das narrativas míticas aos registros históricos dos escritores antigos, todas as fontes convergem para a mesma conclusão: os deuses tinham interesse por esta cidade e se revelaram no decorrer de sua história por meio de homens e mulheres sagrados.⁹⁴

O mito fundante da cidade de Corinto narrava de forma incontestada que os deuses tinham relação direta com formação e organização da cidade. Para os coríntios, embora a cidade fosse habitada pelos homens, na verdade eram os deuses e os seus agentes autorizados os grandes protagonistas de sua história.

Nas narrativas fundantes de sua história remota, os deuses aparecem como organizadores e legitimadores da ordem social e política, estabelecendo os limites territoriais daqueles que habitavam acima (Acrocorinto) e abaixo (Istmo) na cidade de Corinto e legitimando pessoas e grupos para o poder de mando.

decorrentes deste (êxtase, glossolalia) eram tidas em elevada consideração pelos habitantes de Corinto. A geometria e a arquitetura do templo a este deus grafou e materializou sua influência e importância para os coríntios.

⁹³ Segundo a análise histórica de Virgolino (2013, p. 57), a qual leva em consideração os escritos de Estrabão e Pausânias e os achados arqueológicos, é possível dizer que a atividade religiosa coríntia no período arcaico, clássico e romano, não se difere significativamente, devido a presença básica de deuses como Afrodite, Poseidon, Apolo, Dionísio.

⁹⁴ Para Mendonça (2009, p. 7), “[...] o religioso perpassava todas as instâncias da vida comunitária. Para qualquer direção que alguém se dirigisse, dentro do referido território, ele acabaria encontrando vários templos e monumentos que o fariam lembrar-se da importância que a religião politeísta gozava no mundo grego.”.

Em tempos do primeiro século o quadro religioso da cidade de Corinto era bastante diversificado. Segundo Heyer (2009, p. 94,95), a pluralidade e sincretismo do fenômeno religioso desta cidade eram fomentados por sua estratégica posição geográfica e política, e por fatores socioeconômicos, os quais oportunizavam um crescente fluxo de pessoas de todas as partes do mundo em seus dois portos. Segundo Stambauch e Balch,

Quando comerciantes ou outros migrantes do Oriente chegavam às cidades do velho mundo grego, traziam consigo seus deuses e cerimônias nativas. Depois os cultuavam tanto individualmente como em companhia de seus compatriotas que viviam no mesmo lugar: outros cultos eram difundidos por colonos e soldados, que erigiam capelinhas para **deuses oficiais do estado** e para os deuses estrangeiros encontrados pelo caminho (1996, p. 36). (Grifo do autor).

Em sua política de expansão territorial Roma assumiu a posição de conceder uma relativa liberdade aos povos conquistados. Por isso, em suas colônias, era comum que os seus habitantes permanecessem fieis à sua religião de origem, ao mesmo tempo em que eram influenciados pela religiosidade dos romanos.

Segundo Coulanges (2004, p. 457), esta religiosidade dos romanos se manifestava especialmente na vida dos soldados, os quais preservavam a religião da capital do Império e, por esta associação religiosa, se viam também obrigados à subordinação à política imperial, a qual exigia obediência plena e auxílio em tempos de guerra.

Neste movimento complexo,⁹⁵ o sincretismo tornou-se uma das características marcantes da conjuntura religiosa do Império Romano. Segundo Comby e Lémonon (1988, p. 8), as cidades gregas e de outras civilizações (asiáticas, celtas etc.) conquistadas por Roma adotaram mais ou menos os deuses do panteão romano, e, por igual modo, os romanos adotaram muitas divindades das outras nações, estabelecendo uma equivalência entre elas.

⁹⁵ A complexidade indicada aqui diz respeito ao fato de que a religião é um dos elementos de afirmação de identidade, legitimadora de valores morais e éticos, elemento basilar da cosmovisão dos indivíduos e meio de subordinação às estruturas políticas.

Inclusa nesta realidade, Corinto apresentava-se como liberal e permitia que diferentes grupos religiosos tivessem a liberdade de expressarem e praticarem sua fé. Entre as divindades presentes nesta cidade é possível citar Afrodite, Atenas, Hera, Hermes, Posêidon, Serapis, Apolo, Asclépio, Cibele, Dionísio, Ísis e tantas outras divindades, presentes no vasto território dominado por Roma.

Uma das principais divindades pela qual Corinto era geralmente lembrada era Afrodite (Αφροδίτη). Esta deusa grega era designada como a deusa do amor e da fertilidade e tinham no panteão romano sua equivalência na deusa Vênus.

De origem possivelmente oriental,⁹⁶ sua criação é narrada de forma distinta por dois escritores antigos. Segundo Homero, esta deusa seria filha de Zeus e Dione; e, segundo Hesíodo, ela teria nascido de uma espuma, originada quando Cronos, filho de Urano, cortou-lhe a genitália e jogou-a no mar (LÓPEZ, 1975, p. 55).

Das duas narrativas acima, aquela que mais se aproxima de sua relação com Corinto é a de Hesíodo, uma vez que tal cidade era banhada pelo mar e o culto a esta divindade tinha relação direta com a fertilidade e práticas sexuais, amplamente conhecidas pelo mundo antigo.

Sua posição de destaque nesta cidade se apresentava de duas formas: pela construção de seu templo no Acrocorinto e pelo fluxo de pessoas envolvidas em suas celebrações. Construído na parte superior de Corinto, o templo de Afrodite era o símbolo de seu *status* sobre os demais deuses da cidade. Estar em destaque, ser prontamente visto pelos transeuntes e navegantes em alto mar, significava que Afrodite tinha função e importância significativas na sociedade coríntia.

Neste templo, as hieródulas⁹⁷ ofereciam seus serviços sexuais como forma de proximidade com Afrodite, visto serem intercessoras junto a esta divindade (COMBY; LÉMONON, 1988, p. 11). Certos escritores chegam até mesmo a informar que em tempos mais remotos ao primeiro século, o número destas prostitutas cultuais chegaria a mil (COTHENET, 1984, p. 64). É por meio destas narrativas que Corinto geralmente é lembrada por sua licenciosidade.

⁹⁶ Estudiosos afirmam que seu culto foi importado da Ásia sob a influência do culto à Astarte, da Fenícia, igualmente considerada a deusa do amor.

⁹⁷ Em termos gerais, hieródulo era o vocábulo usado para indicar aqueles escravos designados para o serviço sagrado no templo. Já o vocábulo hieródula indica certas mulheres que atribuíam à prática sagrada do sexo algum tipo de culto à Afrodite. Consultar também Brandão (1991, p. 561,562)

Outra divindade de referência em Corinto era Poseidon (Ποσειδών),⁹⁸ irmão de Zeus (Ζεύς) e deus dos mares. No panteão romano esta divindade tinha em Netuno o seu correspondente. Segundo a mitologia, ele era filho de Cronos (Χρόνος) com Réia (Ρέα) e recebeu os mares como lugar de sua habitação e governo.

Vivia nas profundezas do mar, em um palácio de ouro, possuía uma carruagem puxada por cavalos⁹⁹ e era reconhecido e adorado como deus capaz de controlar os ventos e as tempestades. Por este atributo divino, ele era considerado o protetor dos marinheiros e das embarcações. Além disto, é dito que Poseidon possuía um poderoso tridente, através do qual ele poderia infligir sobre as cidades terremotos.

Estas caracterizações mitológicas projetam luz sobre a relação estreita desta divindade com a cidade de Corinto. Primeiramente como região marítima e possuidora de dois importantes portos, a crença em Poseidon justificava todos os fenômenos climáticos nos mares. Da bonança, boa pescaria e prosperidade, às tempestades em alto mar, mortes e naufrágios.

Como senhor dos mares, Poseidon era adorado e temido pelos marinheiros. Naquele mesmo que produzia as tormentas e morte, os homens buscavam proteção e vida, aplacando sua ira por meio de sacrifícios. Além disto, este Deus era comemorado de dois em dois anos nos jogos ístmicos, por uma população que testemunhava em sua história vários incidentes relacionados a terremotos, os quais, segundo a mitologia, eram atribuídos a este deus Cothenet (1984, p. 64).

1.2.6.2 A força da manifestação oracular em corinto

Além dos cultos à Afrodite e Poseidon, Corinto trazia em sua historiografia religiosa uma relação inalienável com as manifestações oraculares e glossolálicas. Embora não possuíssem uma literatura sagrada profética nos mesmos moldes do

⁹⁸ Para maiores informações pesquisar em López (1975).

⁹⁹ Na cultura grega, o cavalo era um animal que tinha sobre si um forte símbolo político. Ele estava ligado à aristocracia. Sua característica física e postura (forte e altivo) evidenciam que tanto Poseidon como os jogos a ele devotados tinham forte ligação com a aristocracia coríntia (VIRGOLINO, 2013. p. 45).

judaísmo, os gregos acreditavam veementemente na possibilidade e realidade de manifestações hierofânicas, nas quais os deuses se comunicavam verbalmente com os seres humanos.

Esta crença nos deuses, lugares, agentes, ritos, símbolos, mitos e objetos sagrados, relacionados à elocução da vontade divina, se fazem presentes tanto na história remota de Corinto, como também em tempos do primeiro século, quando a igreja cristã granjeou entre os habitantes desta cidade um misto de conversos à nova fé e recebeu em seu seio o desafio de mediar relações de poder fomentadas por esta manifestação carismática. Entre as divindades que estavam associadas a este fenômeno e que pertenciam ao dia-a-dia da cidade de Corinto estavam Apolo, Dionísio, Átis, Cibele, Esculápio e Isis, e as religiões de mistério.

Juntamente com Afrodite, Apolo¹⁰⁰ era o deus que mais possuía prestígio em Corinto (PRIOR, 2001, p. 12) e o mais importante na cultura grega (LÓPEZ, 1975, p. 56). Segundo a literatura mitológica, este deus era filho de Zeus e Leto, e trazia em si a corporeificação da perfeita beleza da juventude, o valor à poesia e à música. De todas as divindades gregas, ele era o mais consultado entre todas as divindades e, em Corinto, o seu templo se elevava sobre o mercado através de colunas dórias de sete metros (YOUNGBLOOD, 2004, p. 336).

Além de Corinto, Apolo tinha outros grandes centros de propagação de culto. Entre estes, o mais conhecido na literatura universal era o de Delfos, cidade que distava do golfo de Corinto 9,5 km e que era considerada pelos povos antigos como o *omphalos* (ομφαλός), ou seja, o centro do universo.

Nesta cidade, jovens em transe falavam palavras inarticuladas a seus consulentes.¹⁰¹ Este palavrório ininteligível¹⁰² era considerado como uma real

¹⁰⁰ Para maiores informações sobre Apolo ver Pugliesi (2003, p. 60-63), Peixoto (2003, p. 95-106), Gandon (2000, p. 45-51), Genest (2000, p. 161-166), López (1975, p. 56-59).

¹⁰¹ Segundo Kiauck (*apud* FORMICKI, 2013, p. 52), “[...] No santuário havia três Pítias simultaneamente. Essa vidente de nome Pítia precisava ser uma virgem de Delfos, tinha que estar sempre a serviço do deus Apolo. Antes de comunicar o seu oráculo, a Pítia devia jejuar, se purificar banhando-se nas fontes Castália, jogar farinha sacrificada e folhas de louro no fogo da lareira de Héstia, que queimava no salão principal do santuário”.

¹⁰² Mendonça (2009, p. 52) afirma que para Engels o discurso profético greco-romano era estático e ininteligível. Estas características tornavam o intérprete uma chave fundamental no processo de entendimento do discurso.

revelação de Apolo aos seus adoradores, que buscavam nesta cidade um meio de obterem uma orientação divina.

Entre todos os deuses da religião grega, Apolo foi aquele que primeiramente foi assimilado pela religião romana. Segundo Cothenet (1984, p. 64), em Corinto foi construído um templo para este deus, e, segundo a arqueologia, o mesmo pode ser datado entre 540 e 550 a.C.

A construção deste templo possui um forte valor simbólico ligado à história da cidade de Corinto e à vida de seus habitantes. O templo foi erigido em uma altura rochosa com vista para a Ágora (αγορά), ou seja, para o centro desta cidade. Desta posição geográfica privilegiada ficava evidente para os moradores e visitantes de Corinto que Apolo era uma divindade importante. Seu culto e manifestações sagradas eram muito bem conhecidos por todos. Sobre o elevado de um rochedo e no centro da cidade, todos eram ensinados simbolicamente a respeito do valor de Apolo para aquela cidade.

Crido como o deus das manifestações oraculares, as revelações de Apolo remontam às origens desta cidade, em tempos nos quais Cypselos dominou sobre Corinto e teve nas palavras ininteligíveis das pitonisas de Delfos a chancela divina e o poder sobre dos Báquidas.

As narrativas de Heródoto, em sua obra História, explicitam esta relação inalienável entre as manifestações oraculares e a cidade de Corinto. Conta este escritor que o Báquida Anfíon teve uma filha coxa e nenhum homem de sua família quis desposá-la. Seu pai a fez casar-se, então, com Eécio. Este, não conseguindo ter filhos procurou o oráculo para saber se alcançaria esta graça. O oráculo respondeu que do ventre de sua esposa Labda sairia aquele que destruiria os déspotas e governaria sobre Corinto.

Tendo chegado esta revelação aos ouvidos dos Báquidas houve um alvoroço pois, anteriormente, um outro oráculo havia vaticinado algo semelhante, afirmando que uma águia conceberia um leão e este faria perecer muita gente. Após tal vaticínio, o oráculo exortara aos habitantes de Corinto que refletissem sobre as palavras proferidas (HERÓDOTO, 2006, p. 431).

A partir de seu *habitus*, no qual o oráculo não podia falhar, os Báquidas creram que os dois vaticínios diziam respeito ao mesmo assunto e, por isso,

esperaram a melhor oportunidade para matarem o filho de Eécio e Labda. No tempo do nascimento do menino, os Báquidas enviaram homens para matá-lo, porém sua mãe o salvou, escondendo-o numa arca de trigo.

Quando a criança cresceu deram-lhe o nome de Cypselo. Este consultou o deus de Delfos (Apolo) e a pítia lhe disse: “Feliz é esse homem que entra no meu templo, Cypselo, filho de Eécion, rei da ilustre cidade de Corinto, ele, seus filhos, mas não os filhos de seus filhos” (HERÓDOTO, 2006, p. 433). Convencido que estas palavras eram divinas, Cypselos atacou Corinto e nela estabeleceu seu governo.

Segundo Virgolino (2013, p. 56), com sua ascensão ao poder, Cypselos manteve relações políticas e religiosas com Delfos e com o culto a Apolo, e em todo o período Arcaico e Clássico o culto a esta divindade sempre foi vista em alta conta pelos moradores de Corinto.

Em tempos do primeiro século, o culto a esta divindade ainda tinha pleno vigor e atraía pessoas de todas as partes do mundo. Apesar do revés militar sofrido pelos romanos, o templo de Apolo ainda permanecia de pé, recebendo visitas e vaticinando toda sorte de predições, conselhos e orientações por meio de suas pítias. Como era próprio de seu culto, estas sacerdotisas permaneciam mediando as falas inspiradas de Apolo por meio de linguajares ininteligíveis a seus consulentes.

Além destas questões, um fator importante para a descrição e análise da importância de Apolo na cidade de Cortino era a sua relação com a política e a estrutura social da cidade. Descrito como jovem atlético e associado à música, arqueria e poesia, este deus apresentava sua estreita relação com a aristocracia (VIRGOLINO, 2013, p. 47).

Sendo assim, embora fosse objeto de culto das mais variadas camadas da população de Corinto, Apolo era, de fato, a afirmação poderosa dos valores oligárquicos e meio estratégico de manutenção do *status quo* na sociedade coríntia. Suas representações e louvações colocavam em relevo os atributos, ações e produções caracteristicamente elitistas.

Relacionado ao culto a Apolo por suas manifestações extáticas, Dionísio¹⁰³ era outra divindade bem presente na história de Corinto. Seu culto era caracteristicamente orgiástico e era um dos deuses mais populares do panteão grego. Segundo López (1975, p. 117), ele era uma divindade estrangeira que foi introduzida ao panteão grego e que formou com Apolo a base fundamental da cultura grega.

Em suas celebrações, este deus era apresentado aos seus adoradores e curiosos pelo cortejo de mênades (μαλινάδες).¹⁰⁴ Estas mulheres dançavam em êxtase e gritavam de forma entusiástica, anunciando a vinda ou presença de Dionísio pelas cidades gregas (LÓPEZ, 1975, p. 122,123).

A exemplo de Apolo, a relação desta divindade com a vida política da cidade de Corinto remonta aos primórdios de sua história. Segundo Virgolino (2013, p. 49), o culto a Dionísio teve posição importante no tempo da tirania Cypsélica e, ao que parece, sempre esteve associada e obteve privilégio das tiranias em geral.

No período do ministério apostólico de Paulo este deus ainda permanecia influente na cidade de Corinto. Os banquetes culturais (VEYNE, 2009, p. 175),¹⁰⁵ realizados em refeitórios subterrâneos com seis divãs cortados na rocha em torno de uma mesa cavada na pedra, relacionados a esta divindade, estavam presentes e ativos na sociedade coríntia (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 145).

Embora possuir uma forte relação com os estrados mais baixos da sociedade grega, os dois exemplos acima evidenciam que o culto a Dionísio também era celebrado e mantido pelas classes de elevado *status* social na sociedade grega. Possuir o poder político e administrativo da pólis e oferecer um banquete a este deus e seus convivas, implicavam na posse de recursos financeiros para tal.

Átis era outra divindade pertencente ao mundo religioso de Corinto. Seu culto estava associado ao de Cibele, e seus devotos e sacerdotes eunucos reviviam,

¹⁰³ Para maiores informações sobre Dionísio ver Pugliesi (2003, p. 81-84), Peixoto (2003, p. 113-116), Gandon (2000, p. 94-100), Genest (2000, p. 175-177), López (1975, p. 59, 116-132).

¹⁰⁴ Também denominadas “bacantes” devido à relação com Baco, deus romano relacionado a Dionísio.

¹⁰⁵ Na história de Corinto, a prática de banquetes, registrada em cerâmicas, aponta para a força da ideologia da aristocracia presente nesta cidade (VIRGOLINO, 2013, p. 43).

em estado de exaltação, o drama de sua emasculação decorrente de sua relação conflitiva com a deusa Cibele.

A figura da deusa Cibele,¹⁰⁶ ao mesmo tempo em que afirmava sua identidade cültica particular, reforçava os mesmos valores e manifestações extáticas presentes no culto a Átis. A respeito desta divindade e seus aspectos ritualísticos e simbólicos, o escritor antigo Eurípedes (*apud* COMBY; LÉMONON 1988, p. 23) afirma que Cibele habitava na floresta frígia e que suas seguidoras, ao som dos címbalos, tamborins e flauta de tubo, agitavam violentamente a cabeça e emitiam uivos desordenados.

Segundo Stambauch e Balch (1996, p. 125), Cibele era uma deusa famosa. A extensão de sua influência ia do vasto Império Romano até as regiões da Frígia, onde era reconhecida como “a grande mãe dos deuses”. Seus sacerdotes eram castrados em referência à promessa de fidelidade perene a esta divindade e, em suas celebrações havia a presença de gritos selvagens, danças e flagelações.

Entre as várias características de suas celebrações, o culto à Cibele se notabilizava pelo êxtase, expressões estáticas e falas ininteligíveis. Embora não possuir o mesmo *status* oracular de Apolo, era crido entre aqueles que participavam das celebrações a esta deusa que as elocuições das *mênades* eram expressões autênticas da manifestação de Cibele entre os seus adoradores.

Por fim,¹⁰⁷ as religiões de mistério contribuía para que a manifestação glossolálica fosse um fenômeno de elevado valor no *ethos* da cidade de Corinto. As várias pesquisas realizadas sobre esta temática apontam para o mesmo ponto focal: as religiões de mistério dizem respeito a um fenômeno religioso multifacetado para o qual não é possível enquadrá-lo fixamente a uma única característica.

Segundo, López (1975, p. 94) o fator preponderante para a grande disseminação das religiões de mistérios foi o sincretismo, no qual as divindades

¹⁰⁶ Segundo Comby e Lémonon (1988, p. 23), o culto à Cibele “[...] foi introduzido em Roma em 204 a.C. como último recurso, quando a cidade estava ameaçada por Haníbal [...]”. Para maiores informações sobre Cibele ver Pugliesi (2003, p. 44-46), Gandon (2000, p. 87-88), Genest (2000, p. 124, 125).

¹⁰⁷ Esta expressão não indica que todas as expressões religiosas oraculares presentes em corinto foram tratadas nesta tese. Ela apenas indica o término da lista alcançada nesta pesquisa. Outras expressões religiosas e deuses, ainda não conhecidos, podem ser aqui tratados também.

gregas e romanas se uniram aquelas que eram do Oriente Próximo, tendo como ponto fundamental as características similaridades entre os mesmos.

Em harmonia com este liberalismo inclusivista no âmbito simbólico, ritualístico e ontológico, as religiões de mistério agregavam em seu seio pessoas das mais variadas posições sociais e matizes étnicas. Igualmente revelador sobre os valores desta manifestação sagrada era a presença de escravos e mulheres aceitos em suas reuniões ritos de iniciação (LÓPEZ, 1975, p. 97).

Sob esta configuração fica evidente que as religiões de mistérios eram politicamente vistas com reservas por aqueles que valorizavam e pertenciam à estrutura dos cultos oficialmente reconhecidos pelo poder político, ou seja, as religiões nacionalistas.

A aceitação da pluralidade, evidente nas crenças, rituais, símbolos, deuses, agentes sagrados, partícipes etc. constituía-se em um convite à percepção de uma nova sociedade, na qual o escravo poderia conviver como o livre, tendo como elemento nivelador a iniciação nos mistérios da religião. Por igual modo, a mulher, participante de seus banquetes, ritos e procissões, poderia ser percebida por outro viés que não o do gênero, tão presente na cultura greco-romana.

Nesta dinâmica das relações de poder, as religiões de mistérios, a exemplo das demais expressões religiosas do Império Romano, reproduziam as tensões e valores da política de seu tempo. Como exemplo desta afirmação pode-se citar o caso dos mistérios de Eleusis, os quais se amoldaram, paulatinamente, à política da do Estado ateniense (LÓPEZ, 1975, p. 96).

As práticas, símbolos e crenças, relacionadas às religiões de mistério, eram variadas. Banquetes particulares, músicas, rituais de iniciação, doutrinas secretas apenas aos iniciados nos mistérios etc., faziam parte do modo de ser e viver daqueles que estavam envolvidos nas religiões de Mistério.

Em suas celebrações havia o êxtase e as manifestações estáticas, e por meio destes, os deuses se comunicavam com seus adoradores. Por estas características, as religiões de mistério tornaram-se atrativas para todas as parcelas da sociedade coríntia e presentes em vários espaços sociais.

Portanto, pela descrição da presença do fenômeno religioso na cidade de Corinto é possível afirmar que este elemento da cultura religiosa de coríntio tinha

uma forte presença no dia-a-dia desta cidade. A efervescente pluralidade de suas manifestações; a regularidade dos seus cultos e celebrações diversas; a arquitetura e posições geográficas apontavam para a centralidade da religião oracular na cidade de Corinto.

Nesta conjuntura, os deuses e as festividades nas quais o êxtase, a fala ininteligível, o vaticínio, o fervor e o apelo emocional se faziam presentes, tinham grande aceitação da população autóctone em geral e dos visitantes. As manifestações oraculares inarticuladas referenciavam o deus manifesto e colocava em destaque o agente religioso através do qual a divindade havia se manifestado.

Neste panteão de deuses e multiformes expressões do sagrado, a glossolalia destacava-se por suas expressões visíveis e auriculares. Nestas manifestações o corpo todo falava a respeito da presença da divindade, e, por isso, tornava seu agente um elemento destacado e importante nos espaços sagrados.

Através destas efervescentes manifestações do sagrado – possibilitadas pela política de dominação Romana na *pax inter deos* – as relações de poder se efetivavam, se justificavam e se fortaleciam, evidenciando que no seio do fenômeno religioso, em sua multifacetada expressão, sempre existem jogos e estratégias de dominação.

2. IGREJA CRISTÃ EM CORINTO: UMA COMUNIDADE SOB FORTE INFLUÊNCIA DO PROJETO DE DOMINAÇÃO ROMANO.

Após a apresentação e análise dos aspectos históricos, sociais, econômicos e religiosos do Império Romano e sua força estruturante na vida social de suas colônias, este capítulo discorre sobre a presença do modo de ser e viver imperial na comunidade cristã de Corinto.

A partir dos dados obtidos, a ideia na qual todo o capítulo é desenvolvido aponta para o fato de que a igreja cristã de Corinto constituía-se em uma comunidade na qual aqueles que detinham o poder econômico e possuíam *status* elevado na sociedade imperial fomentavam situações favoráveis à mesma estrutura social na igreja cristã coríntia.

O capítulo apresenta a Primeira Epístola aos Coríntios como fonte principal de análise desta comunidade cristã do primeiro século, discorrendo sobre seu autor e sua integridade textual. Em seguida, expõe, também, sobre a fundação da igreja cristã em Corinto, enfocando questões como: sua origem, formação étnica, procedência religiosa e sistema de fé de seus participantes.

Buscando indicar a relação existente entre os aspectos econômicos, o *status* social e os conflitos existentes na comunidade cristã de Corinto, o capítulo disserta, igualmente, sobre vários elementos oriundos desta tessitura social, problematizando estes dados com o poder romano nos vários espaços sociais sob o seu domínio.

2.1 EPÍSTOLAS AOS CORÍNTIOS: FONTES PRIMÁRIAS DA COMUNIDADE CRISTÃ EM CORINTO

O estudo sobre a questão da glossolalia na igreja cristã de Corinto deve necessariamente considerar dois elementos fundamentais para uma melhor apreciação do quadro sociorreligioso no qual esta comunidade estava vivendo. Estes dois elementos dizem respeito à pessoa do escritor da epístola e a integridade textual da mesma.

As questões referentes ao autor da epístola ressaltam o conceito de que todo texto é uma construção histórica, tecida por vozes diversas e que se mostram por meio das estruturas semânticas, gramaticais e simbólicas, presentes no corpo da epístola. O estudo sobre a origem autoral de um texto revela intencionalidades, aponta o lugar social do qual as ideias foram construídas e a quem estas pretendem alcançar favoravelmente ou revelar oposição.

Já a integridade do texto desperta o pesquisador para a necessidade de se ajuizar sobre a precisão dos dados a serem analisados, a autenticidade das fontes de pesquisa e a qualidade material dos dados em apreço. Estes elementos, sob as lentes das Ciências da Religião, possibilitam estudos mais profundos dos textos sagrados e a indicação de sua relevância para a atualidade.

2.1.1 Paulo de Tarso: o autor da epístola aos cristãos de Corinto

Desde os tempos dos pais apostólicos, a autoria da epístola aos coríntios tem sido apontada como sendo do apóstolo Paulo. Entre aqueles que dão testemunho da autoria paulina da epístola pode-se citar Clemente de Roma¹⁰⁸, Policarpo¹⁰⁹, Irineu¹¹⁰.

¹⁰⁸ Escreveu uma epístola aos Coríntios na qual diz: “Tornai a ler a epístola do bem-aventurado apóstolo Paulo. 2 - O que vos escreveu primeiro, no início do evangelho? 3 - Na verdade, estava ele inspirado pelo Espírito quando vos comunicou normas sobre si próprio, sobre Cefas e Apolo, pois já então formáveis partidos. 4 - Mas o partidarismo daquele tempo importou num pecado muito menor para vós já que vos agrupáveis em torno dos apóstolos e de um homem aprovado por eles” (cap. 47.1-4). Postado em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf. Acessado em 07/04/2016.

¹⁰⁹ Este escreveu uma epístola aos filipenses: “Mas quem de nós está ignorando o julgamento do Senhor? “Não sabemos nós que os santos devem julgar o mundo?”, como Paulo ensina. Mas eu nem vi nem ouvi nada semelhante entre vocês, no meio daqueles com quem Paulo trabalhou, e que estão louvados no início de sua epístola.” (cap. 11). Postado em: http://www.escolacharlesspurgeon.com.br/files/pdf/EPISTOLA_DE_POLICARPO_AOS_FILIPENSES.pdf. Acessado em 07/04/2016.

¹¹⁰ Escreveu contra heresias: “el Salvador se le mostró cuando se hallaba como un aborto fuera del Pléroma, lo diría Pablo en su primera Carta a los Corintios: “Por último también a mí se me dejó ver como a un abortivo” (1 Cor 15,8).” Postado em: <https://ebrael.files.wordpress.com/2014/05/contra-os-hereses-sto-irineu-de-lyon.pdf>. Acessado em 07/04/2016.

O posicionamento destes pais da igreja¹¹¹ recebe eco nas atuais produções acadêmicas sobre a literatura neotestamentária, visto que entre os cientistas da religião, biblistas e teólogos, há um consenso de que o Apóstolo Paulo foi realmente o autor da Primeira Epístola aos Coríntios (MORRIS, 1981; KÜMMEL, 1982; BARBAGLIO, 1993; KISTEMAKER, 2004; BRAKEMEIER, 2008, FERREIRA, 2013).

Nascido em uma família judaica na cidade Tarso,¹¹² Paulo experimentou, desde o seu nascimento, a complexa realidade de se viver em ambiente cultural greco-romano, alheio a sua fé judaica, e sob o domínio político e militar do Império Romano.

Em tempos do primeiro século, sua cidade natal despontava como local importante e ponto de referência devido sua relação direta com o estoicismo.¹¹³ Segundo Estrabão (*apud* COTHENET, 1984. p. 9), aqueles que moravam em Tarso eram tão envolvidos pela busca do conhecimento filosófico que esta cidade veio até mesmo ultrapassar a Atenas.

Nascido em tão importante e influente cidade, não é de se estranhar que Paulo faça recorrentes citações ao pensamento estóico (Atos 17,28) e as suas analogias (1Cor 12). Herdeiro do mundo no qual nasceu, Paulo, em seus escritos, mostra-se como um cidadão cosmopolita que sabia se identificar e se comunicar com o mundo ao seu redor. Segundo Heyer, Tarso

[...] Era uma cidade bem conhecida e famosa. Contava com uma população heterogênea e, além disso, era um dos centros mais significativos da cultura helenística. Filósofos e poetas a adotaram como lar e alguns afirmavam até mesmo que ela competia com os mais famosos centros culturais, como Atenas e Alexandria. Se quisermos ter uma ideia da vida de Paulo e analisar seus pensamentos, precisamos levar em consideração tudo isso. O apóstolo não era um estranho ao mundo de sua época, dominado pelo helenismo. Paulo falava grego e era cidadão romano (2009, p. 19).

¹¹¹ Brown (1984, p. 343) cita também Justino Mártir e Tertuliano como fazendo referências da autoria paulina da epístola e Hale (2001, p. 226) cita o cânon de Marcião e o Fragmento Muratório.

¹¹² Segundo Heyer (2009, p. 94), o lugar de nascimento de Paulo possuía as mesmas características das cidades de Tessalônica, Filipos, Atenas e Corinto. Esta identificação possibilitou ao apóstolo a não ficar surpreendido com o estilo de vida dos coríntios, nem com o efervescente contexto cultural e religioso da cidade, nem muito menos com suas as tensões sociais. Sua vivência em Tarso constituiu-se em tempo favorável à sua adaptação à Corinto e qualificação à pregação do Evangelho a uma população cosmopolita.

¹¹³ A respeito do estoicismo ver Burke (1990, p. 82,83;) e Davis (1996, p. 199).

Sua formação judaica está registrada no Novo Testamento. Ele foi circuncidado ao oitavo dia, segundo ordenança da Lei mosaica (Fp 3,5); recebeu um nome judaico associado à tribo de Bejamin; frequentou a sinagoga e nesta foi instruído a respeito da história de Israel, suas tradições e leis religiosas.

Ainda segundo o Novo Testamento, Paulo estudou com aquele que era um dos mais influentes mestres de seu tempo, Gamaliel. Este mentor era descendente de Hillel e adepto da *Beit Hillel*, uma escola de formação mais liberal e aberta aos gentios (DRANE, 1982, p. 15).

Olhando para o trabalho apostólico realizado por Paulo nas grandes cidades do Império Romano, logo se pode perceber o quanto sua familiaridade com a filosofia grega e sua formação rabínica abriram portas de diálogo com pessoas das mais variadas etnias e à cultura greco-romana.

Considerando o fato de que as fontes primárias concernentes à pessoa de Paulo são os escritos do Novo Testamento, pode-se dizer que o mesmo tinha familiaridade com as correntes filosóficas¹¹⁴ de seu tempo, possuindo relativo domínio de seus conceitos e pensadores; dominava estilos de escritas conhecidos entre os gregos¹¹⁵; apresentava-se apto na arte da oratória; conhecia alguns poetas e poemas de cunho filosófico e religioso; e estava familiarizado com as práticas cúlticas do mundo greco-romano.

A respeito deste preparo abrangente pelo qual Paulo passou, Drame (1982, p. 20) afirma que os Pais da igreja consideravam que o tempo que Paulo ficou em Tarso teria sido suficiente para torná-lo apto para a obra missionária entre os gentios, visto que, nesta cidade, ele provavelmente tenha ouvido grandes oradores, presenciado vários debates eloquentes, lido vários tipos de escritos epistolares e testemunhado várias exposições filosóficas e teológicas.

Além destes atributos intelectuais, Paulo possuía um dos mais importantes e cobiçados valores na sociedade imperial, ele era cidadão romano (At 22,25-29).

¹¹⁴ Paulo, em suas epístolas, cita vários princípios do Estoicismo, corrente filosófica nascida em Tarso, sua terra natal.

¹¹⁵ Paulo usa a diatribe como forma de apresentação e argumentação em suas epístolas (1Cor 12,29-30; 1Cor 15,35; Rm 9,14-18). Ele hipoteticamente dialoga com um interlocutor.

Nascido em uma família judaica com posses, Paulo adquiriu esta cidadania da parte de seu pai, o qual, possivelmente comprou por elevado valor monetário.¹¹⁶

Sob os auspícios desta elevada posição social, Paulo viajou pelo vasto Império Romano e desenvolveu seu trabalho apostólico nas várias comunidades cristãs já estabelecidas e abriu novos campos de evangelização. Entre estes novos campos, a cidade de Corinto foi um dos seus grandes desafios e a comunidade cristã desta cidade objeto de preocupações pastorais.

2.1.2 A Questão da Integridade Textual da Primeira Epístola aos Coríntios

O objeto de pesquisa desta tese é o fenômeno glossolálico, manifesto na igreja cristã de Corinto em tempos do primeiro século. O registro de sua presença nesta comunidade se faz através da Primeira Epístola aos Coríntios, um documento antigo e que possui vários elementos arqueológicos (manuscritos, papiros, unciais, citações dos Pais da igreja)¹¹⁷ nos quais o pesquisador da literatura sagrada cristã deve empregar tempo e cuidados para análise dos mesmos, a fim de ajuizar sobre questões referentes à integridade textual dos mesmos, ao estudo lexicográfico de seus vocábulos, às variantes textuais, o contexto histórico de sua composição etc.

Estes elementos supracitados auxiliam o pesquisador a ter uma maior precisão sobre as questões culturais, socioeconômicas, relacionais e comunitárias das primeiras comunidades cristãs. Sob as lentes da análise conflitual os elementos aparentemente insignificantes se tornam elucidativos, desmistificadores e catalizadores de novas formas de se ler o texto sagrado e aplicá-lo às novas conjunturas históricas nas quais o cristianismo está imerso.

Isto posto, pode-se afirmar, primeiramente, que os Pais da igreja deram testemunho da origem paulina desta epístola, como fizeram Hermas (100 D.C., *sim.* 5,7) e Barnabé, o qual fez alusão a 1Cor 3,16 em sua epístola, 6,16.

¹¹⁶ Segundo Sherwin-White (*apud* RIENEKER; ROGERS, 1995, p. 240), uma das formas de se prova a cidadania romana era o uso de pequenos certificados em pequenos blocos de madeira ou metal.

¹¹⁷ Para análise conceitual destes elementos e suas implicações para o estudo dos textos bíblicos ver Bittencourt (1993, p. 57 a 116).

Em segundo lugar, a posição de I Coríntios no cânon dos livros sagrados é tão antiga como a de qualquer das demais epístolas paulinas conhecidas pelos pais da igreja desde o ano de 150 d.C.. Conforme Morris (1981, p. 21), o testemunho externo da autoria paulina desta epístola tem sua evidência no Fragmento Muratório – datado aproximadamente para após a metade do segundo século – considerado como uma lista de livros canônicos.

Elemento não menos importante é a ampla produção de cópias do texto original as quais foram produzidas em formas diversas de manuscritos gregos, ou seja, papiros e unciais (Códice Sináítico, Vaticano e Cantabrigense e outros) e versões antigas como a Velha Latina, Vulgata, Peshita, Siríaca Palestinense etc. Todas estas produções apontam para um texto preservado e passível de análise crítica e interpretativa.

Por fim, a presença de variantes textuais¹¹⁸ não milita necessariamente contra a integridade do texto neotestamentário, mas sim se constituem em mais um desafio na pesquisa em busca do entendimento dos textos sagrados cristãos. Neste tópico, cabe ao pesquisador aquilatar os possíveis fatores geradores destas variantes, decidindo-se por aquela tradução que achar mais ajustada ao escritor bíblico. No que toca a epístola aos coríntios, estas questões serão explicitadas e justificadas no decorrer da produção textual.

2.2 IGREJA CRISTÃ EM CORINTO: DO INCIPIENTE TRABALHO MISSIONÁRIO AO ESTABELECIMENTO DE UMA COMUNIDADE EM CONFLITO

2.2.1 A Origem da Igreja Cristã de Corinto

Como visto acima, a cidade de Corinto, no primeiro século, foi uma das mais importantes cidades do Império Romano. Suas características, enquanto cidade cosmopolita, serviram de atrativos para os planos de expansão do cristianismo por parte do apóstolo Paulo.

¹¹⁸ Por variantes textuais queremos dizer aquelas expressões ou ausência das mesmas que possibilita o texto grego do Novo Testamento não se apresentar de igual modo em todos os manuscritos. Para análise da influência das variantes para a interpretação do texto neotestamentário ver Stuart e Fee (2008, p. 256 a 266) e Bittencourt (1993, p. 127 a 156).

Entre aqueles que pertenciam ao colegiado apostólico, Paulo é indicado no Novo Testamento como sendo o que tinha sobre seus ombros a responsabilidade de transmitir a mensagem do Evangelho aos gentios. Nesta missão, ele realizou três grandes viagens missionárias e disseminou a doutrina cristã nos quatro cantos do Império Romano.

A origem da igreja cristã em Corinto coincide com a segunda viagem missionária de Paulo. Segundo a narrativa neotestamentária, a presença do apóstolo Paulo nesta cidade deu-se após a sua rápida presença em Atenas (At 17), cidade na qual pregou no areópago e obteve entre os seus ouvintes simpatizantes do estoicismo e epicurismo, dentre os quais alguns vieram a se converter com a pregação apostólica do Cristo ressuscitado.

Na cidade de Corinto Paulo uniu-se à Priscila e Áquila, os quais trabalhavam no mesmo ofício de confecção de tendas. Aos sábados, quando lhe era dada oportunidade, expunha o Antigo Testamento entre os judeus, prosélitos e tementes a Deus, que frequentavam a sinagoga,¹¹⁹ asseverando que Jesus era o Cristo profetizado pela Lei e pelos profetas (At 18,4).

Tendo Timóteo e Silas chegado em Corinto, Paulo dedicou-se ainda mais na obra de propagação do evangelho entre aqueles que frequentavam a sinagoga e possuíam relativo conhecimento da cultura judaica sobre a vinda do Messias. Este seu esforço, contudo, lhe ocasionou sérias dificuldades, visto ser expulso do ambiente sinagoga por alguns indivíduos importantes da comunidade judaica da cidade e que não se alinhavam com a pregação apostólica.

Tal revés, todavia, possibilitou a abertura de novas e profícuas oportunidades para a disseminação do Evangelho, uma vez que Tício Justo – que morava contíguo à sinagoga – aderiu à fé cristã, juntamente com o principal da sinagoga chamado Crispo.

Estas primeiras conversões oportunizaram outros espaços e circunstâncias favoráveis à contínua pregação do evangelho por parte de Paulo. Estabelecendo-se

¹¹⁹ Em tempos do primeiro século, os judeus da Diáspora viviam em pequenas comunidades nas grandes cidades helenistas. Nestes centros urbanos cosmopolitas, os judeus organizam sinagogas com o fim de preservar sua identidade étnica e religiosa. Segundo Heyer (2009, p. 93,94), a identificação de Paulo com esta realidade histórica – visto que ele era também um judeu da diáspora – facilitou sua incursão nestas comunidades judaicas e, por conseguinte, a anunciação do evangelho nas sinagogas.

na cidade por dezoito meses, Paulo viu a igreja nascente se desenvolver e alcançar pessoas das mais variadas etnias, posição social e experiência religiosas (At 18,5-11). Comentando sobre esta fase do ministério de Paulo Champlin afirma:

A permanência de Paulo em Corinto se prolongou por dezoito meses, o que, para ele, representou uma longa permanência em qualquer lugar. À parte de Éfeso, onde Paulo ficou três anos, Corinto foi o lugar onde mais o apóstolo permaneceu durante todo o seu período de atividades missionárias. Ora, isso lhe deu a oportunidade de desenvolver um ministério mais profundo do que já pudera efetuar em outros lugares, o que também fica implícito em, 1Cor 3,6. E, fazendo contraste com Atenas, parece que em Corinto o cristianismo *prosperou* grandemente, pelo menos numericamente falando, razão pela qual a cidade de Corinto se tornou um dos mais importantes centros da primitiva igreja cristã (2002, V.I, p. 909).

Tendo decorrido um ano e meio de sua estada nesta cidade e após receber forte oposição dos judeus, Paulo viajou para a Síria juntamente com Priscila e Áquila (At 18,12-18), deixando para trás uma comunidade cristã estabelecida e apta ao desenvolvimento. O envio da Primeira Epístola aos Coríntios enquadra-se no tempo no qual esta igreja está passando por vários desafios à sua unidade e busca, pelos da casa de Clóe, uma orientação apostólica para tentar resolver tão difícil conjuntura que militava contra a vivência da ética do Cristo.

2.2.2 A composição Étnica da Igreja de Corinto

Nascida em um contexto cosmopolita, a igreja cristã de Corinto refletia inexoravelmente a pluralidade étnica desta cidade, na qual os seus dois portos constituíam-se em portas abertas às nações de todo o mundo, atraídas pelas possibilidades de negócios e lucro.

No estudo da Primeira Epístola aos Coríntios é possível afirmar que parte das tensões e divisões presentes na comunidade cristã desta cidade era originada de sua tessitura étnica, na qual havia a presença minoritária de judeus da diáspora e gentios das mais variadas regiões do mundo.

Os elementos textuais que apontam para a composição judaica da igreja cristã em corinto podem ser enumerados primeiramente a partir da narrativa

neotestamentária na qual se afirma que, ao chegar a Corinto, Paulo se uniu à Priscila e Áquila, os quais eram judeus recém-chegados da Itália, em decorrência de um decreto de Cláudio que ordenara a saída de todos os judeus de Roma (At 18,1-4).

Em segundo lugar, ainda em At 18,1-4, o Novo Testamento afirma que Paulo frequentava sabaticamente a sinagoga com vistas a anunciar que Jesus era o Cristo prometido no Antigo Testamento. Segundo esta perícopa, as exposições¹²⁰ paulinas eram acompanhadas de eficácia no convencimento dos ouvintes judeus.¹²¹

Outra questão que aponta para a parcela judaica da igreja de Corinto é a frequente citação que Paulo faz a elementos cúlticos (1Cor 3,16),¹²² princípios (1Cor 6,16),¹²³ leis cerimoniais (1Cor 7,19),¹²⁴ festividades litúrgicas (1Cor 5,7-8),¹²⁵ mandamentos (1Cor 10,7),¹²⁶ personagens (1Cor 10,18)¹²⁷ e eventos (1Cor 10,1-10,20; 1Cor 11,8-12)¹²⁸ relacionados ao Antigo Testamento. Estas citações, como elementos argumentativos, só poderiam ter peso se, pelo menos, parte da igreja cristã de Corinto fosse composta de judeus.

Segundo Kistemaker (2004, p. 29), todas as referências e aplicações que Paulo faz a partir do Antigo Testamento evidenciam que seus leitores originais poderiam compreender de imediato sua intencionalidade, pois os mesmos eram

¹²⁰ O termo grego para estas exposições é *διελέγετο*, o qual indica aquilo que é apresentado de forma argumentativa (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 228). Os judeus da diáspora conservaram um alto respeito para com os escritos profético veterotestamentário; sendo assim, esta argumentação certamente tinha como fundamento esta tradição.

¹²¹ O termo grego que indica a eficácia nas exposições é *επειθέιν*, o qual aponta para a ideia de convencimento, persuasão (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 162). Este vocábulo, neste contexto, é usado para afirmar que parte dos ouvintes judeus se converteram a partir das exposições de Paulo.

¹²² Ao usar o termo *ναός*, Paulo faz referência ao templo do Antigo Testamento, o qual era tido como santo e no qual YHWH habitava.

¹²³ Aqui há a referência ao princípio que o homem que se une com uma mulher forma uma só carne com ela (1Cor 6,16; Gn 2,24).

¹²⁴ A circuncisão (1Cor 7,19; Gn 17,23-27) era um dos elementos simbólicos da lei mosaica com o qual os judeus tinham forte ligação visto ser ela o sinal da aliança com YHWH.

¹²⁵ Citação à festa dos pães ázimos (1Cor 5,7-8; Ex 13,7).

¹²⁶ Referência ao primeiro mandamento (1Cor 10,7; Ex 20).

¹²⁷ Neste texto Paulo faz referência ao povo de Israel.

¹²⁸ Referência à travessia do Mar Vermelho (Ex 14), ao maná (Ex 16), à água que saiu da rocha (Ex 17), a peregrinação no deserto por quarenta anos (Ex, Lv, Nm, Dt), a prostituição com as filhas dos moabitas (Nm 25,1-3), as serpentes abrasadoras (Nm 21), os sacrifícios a demônios (1Cor 10,20; Sl 106,37), a criação de Adão e Eva (1Cor 11,8-12).

judeus e, portanto, estavam familiarizados com todos os elementos veterotestamentários citados em sua epístola.

O quarto elemento que revela a composição judaica da igreja é a expressão $\epsilon\nu\ \tau\acute{\omega}\ \nu\acute{\omicron}\mu\omega\ \gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$ (1Cor 14,21).¹²⁹ Presente na perícopie que trata sobre as questões espirituais (1Co 12-14), nas quais os glossolálicos eram protagonistas de relações conflitivas e excludentes, tal declaração apela para que seus leitores sejam maduros ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$) no trato destes assuntos, a partir da interpretação adequada do Antigo Testamento (Is 28,11-12).

Além desta significativa citação ao profeta Isaías, Paulo usa o verbo $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$ no tempo perfeito do indicativo ($\gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$), indicando a condição de “contínua autoridade daquilo que está e permanece escrito” (ROGERS; RIENECKER, 1995, p. 322). Caso na igreja de Corinto não existissem judeus, esta estrutura gramatical passaria completamente despercebida pelos leitores da epístola e sua força argumentativa, a partir da perene autoridade da Lei, seria completamente ignorada.

Por fim, a expressão $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\omega\nu\ \epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\theta\acute{\upsilon}\tau\omega\nu$,¹³⁰ revela que parte da comunidade cristã de Corinto não aprovava a prática, comum na sociedade greco-romana, de comer as carnes usadas nos rituais cúlticos das religiões pagãs. Este estranhamento e radical desaprovação vinham, certamente, dos elementos judaicos pertencentes à igreja, os quais, fundamentados na lei mosaica, abominavam toda e qualquer relação com rituais não estavam associados com YHWH e não possuíam a chancela do Antigo Testamento.

Compartilhando da mesma vida comunitária no seio da igreja estavam os gentios (1Cor 12,2).¹³¹ Estes, a exemplo de alguns judeus, haviam aderido à nova fé e participavam do dia-a-dia da igreja. Considerando o texto de At 18,1-4 é razoável a suposição de que estes gentios convertidos podem ser classificados em três categorias distintas, a saber:

a. Aqueles gentios que se converteram ao cristianismo vindo das religiões pagãs;

¹²⁹ Ou seja, “na lei está escrito”.

¹³⁰ E acerca das coisas sacrificadas a ídolos.

¹³¹ No texto grego, Paulo usa o termo $\epsilon\theta\nu\eta$ para indicar os gentios, ou seja, toda e qualquer pessoa que não era judeu, descendentes de Abraão.

b. Os gentios identificados como prosélitos do judaísmo, que iam à sinagoga frequentemente, devido o seu compromisso de fé com a religião judaica, e que, pela pregação paulina, haviam se convertido ao cristianismo;

c. Os gentios denominados tementes a Deus, os quais, por simpatia à fé judaica, frequentavam a sinagoga esporadicamente, e que, em uma destas visitas, foram convencidos por Paulo a aderirem à fé cristã.

A relação destes grupos com o conteúdo veterotestamentário na epístola aos coríntios é visto por Kistemaker da seguinte forma:

[...] falando sobre esta questão da composição da igreja de Corinto e sua relação com a Epístola aos Coríntios afirma: “O emprego do Antigo Testamento por Paulo em sua epístola revela que ele pressupunha que muitos de seus leitores tinham um conhecimento básico das escrituras, pois ele cita passagens de vários livros do Antigo Testamento. Ele revela sua própria predileção por citar mais de um livro que de outro. Precisamente falando, quase um terço da soma total de suas citações diretas são da profecia de Isaías. Além da afinidade de Paulo com Isaías, ele faz citações de Gênesis, Êxodo, Deuteronômio, Jó, Salmos, Jeremias e Oséias. Em resumo, com relação a 1 Coríntios, ele se firma basicamente nos livros de Moisés e na profecia de Isaías (2004, p. 28).

Exemplo nominal desta composição encontra-se na citação a Gaio, Estéfanos (1Cor 1,14) e Tício Justo¹³² (At 18,7). A respeito desta composição Heyer afirma:

O livro de Atos relata que Crispo, o chefe da sinagoga, creu, e com ele, um certo Tito Justo. Dele se diz duas coisas: que era temente a Deus, ou seja, que era um pagão que se sentia atraído pela fé judaica e que vivia próximo da sinagoga (At 18,7-8). Levando em consideração a população de Corinto, não seria muito arriscado sugerir que a comunidade cristã era de caráter misto, composta por judeus e pagãos, com uma grande diversidade dentro do segundo grupo. Haveria nela, pagãos que, desde há muito tempo, sentiam-se atraídos pela fé no Deus de Israel e que haviam se vinculado à sinagoga (2009, p. 99).

Além destas citações às pessoas da igreja, a epístola também contém referências a elementos culturais e religiosos tipicamente valorizados por aqueles que pertenciam ao mundo greco-romano. Este é o caso daqueles que:

¹³² Este é indicado pelo escritor do livro de Atos como tendo sido um temente a Deus, ou seja, um gentio simpatizante da fé judaica e que obedecia relativamente alguns preceitos da lei mosaica.

- a. Valorizavam as exposições eloquentes de Apolo (1Cor 1,10-17) e a sabedoria grega (1Cor 1,26-29);
- b. Viam-se tentados à prática das relações sexuais cultuais (1Cor 5) oferecidas pelas sacerdotisas de Afrodite;
- c. Não tinham escrúpulos de comerem carnes sacrificadas aos ídolos (1Cor 8);
- d. Haviam participado das religiões nas quais o êxtase, os arrebatamentos e as glossolalias se faziam presentes (1Cor 12,2).

Analisando-se a igreja de Corinto a partir desta tessitura, é possível perceber um dos elementos que possibilitavam situações de conflito e divisões na igreja, visto que, dentre outros motivos, a questão étnica como delimitadora qualitativa entre as pessoas era algo muito forte entre os povos do primeiro século.¹³³

Sendo assim, segundo Heyer (2009, p. 100), “qualquer pessoa que se detenha a analisar a composição da população de Corinto não estranhará essa falta de unidade dentro da comunidade cristã”. Reflexo da vida cosmopolita, as diferenças étnicas na igreja de Corinto criavam várias situações de tensão e separação comunitária, fomentadas pela diferenciação qualitativa que os grupos étnicos atribuíam entre si.

Sob certas circunstâncias, os estrangeiros eram também lançados à margem da sociedade, vítimas de preconceitos que tendiam a ser mais culturais que raciais. Muitos romanos, por exemplo, consideravam os gregos fracos, volúveis e inconfiáveis. Os orientais, por sua vez, achavam os romanos brutais, grosseiros e arrogantes. Gregos e romanos igualmente suspeitavam dos costumes peculiares dos judeus, e hostilidade ocasional podia explodir em violência (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 102).

Como se verá a frente, na análise de 1Co 12,12 a 26, este elemento étnico se amalgamará à questão glossolálica, concedendo suporte ideológico aos

¹³³ Por exemplo, os judeus dividiam o mundo entre judeus e gentios (estes eram tidos como impuros e tratados pejorativamente como cães e porcos [Mc 7,24-30; 2Pe 2,22]). Os gregos (βαρβαρος) e romanos (*barbarus*), igualmente de forma pejorativa, denominavam os outros povos de bárbaros, por considerá-los não-civilizados, portanto, qualitativamente inferiores. Este vocábulo se faz presente na epístola aos coríntios em 1Cor 14,11.

espirituais gentios que afirmavam possuir o carisma das falas ininteligíveis sob a direta intervenção do Espírito Santo.

2.2.3 As Origens religiosas da Igreja de Corinto

Como é possível deduzir do que foi exposto acima, a procedência religiosa da igreja de Corinto estava umbilicalmente ligada às questões referentes à configuração étnica desta mesma comunidade cristã, ou seja, sua composição era um misto de pessoas que haviam vindo do judaísmo, das religiões greco-romanas e orientais do primeiro século.

Quanto à procedência judaica dos cristãos de Corinto, pode-se afirmar que os judeus haviam chegado nesta cidade por três grandes motivos históricos: a diáspora,¹³⁴ imposta pela dominação babilônica, em 586 a.C.; a perseguição de Cláudio aos judeus;¹³⁵ e as possibilidades de comércio oportunizadas pelos seus dois portos.

Vivendo em Corinto sob a forte influência da multifacetada cultura cosmopolita, os judeus desta cidade buscavam manter sua identidade étnica e pureza religiosa a partir de sua relação com a *torah*, ensinada na sinagoga. Nesta busca de afirmação identitária, os judeus de Corinto se mostravam familiarizados e comprometidos com várias questões religiosas.

Por exemplo, estes judeus se reuniam regularmente aos sábados na sinagoga (At 18,1-4)¹³⁶ com o fim de estudarem a Lei, ensinarem aos jovens a língua hebraica, a história de Israel e a fé judaica. Nesta cidade, a sinagoga era um

¹³⁴ Esta primeira grande diáspora espalhou a nação de Israel pelos quatro cantos da terra. Nesta movimentação histórica, muitas comunidades judaicas foram formadas a partir da fé em YHWH, da submissão irrestrita à Torah, da esperança messiânica e pela organização de sinagogas. Segundo Walls (1990, p. 431-434: o novo dicionário da bíblia: verbete dispersão), a dispersão levou os judeus para as regiões do Egito, Cirene, Síria, Roma, Ásia menor, Pérsia etc. Segundo o geógrafo antigo Estrabão (*apud* WALLS, 1990, p. 432), “esse povo já penetrou em cada cidade, e não é fácil encontrar qualquer lugar do mundo habitável que não tenha recebido gente dessa nação e onde não tenha feito seu poder sentir”.

¹³⁵ Por exemplo, segundo At 18,2, Áquila e Priscila teriam saído da Itália e ido morar em Corinto, devido a esta perseguição.

¹³⁶ Observe que o texto afirma que Paulo ia “todos os sábados” à sinagoga com o fim de pregar.

símbolo e uma forma de resistência à helenização do modo de ser e viver destes judeus da diáspora.

Em segundo lugar, eles valorizavam e praticavam o asceticismo sexual antes do casamento (1Cor 6,12-20) e se abstinham de comer carnes sacrificadas aos deuses do panteão greco-romano (1Cor 8), pois consideravam que tais práticas os tornavam impuros diante de YHWH.

Por fim, estes judeus em Corinto mantiveram um elevado conceito a respeito do ofício profético, o qual se evidenciara historicamente no judaísmo antigo através de ações oraculares e registros escritos desta manifestação inspiradas por YHWH. A presença deste elemento fundamental da fé judaica se faz presente na epístola através de três formas:

a. Nas várias citações ao Antigo Testamento como forte elemento argumentativo perante os leitores da epístola;

b. Na afirmação categórica “na lei está escrito” (1Cor 14,21), a qual é uma citação às palavras do profeta Isaías e aponta para a permanência autoritativa de seus escritos perante aqueles que professavam a fé judaica.

c. E nas citações implícitas à crença na revelação oracular, visto que, muitos escritos proféticos eram os registros escritos daquilo que YHWH havia revelado ao povo de Israel pelas falas proféticas.

Quanto à parte gentílica da comunidade cristã de Corinto, a falta de uma descrição pormenorizada destes conversos à nova fé impede a afirmação categórica das origens religiosas deste grupo. Todavia, a análise histórica dos fatos descritos na epístola e o estudo lexicográfico e gramatical de certas palavras e expressões gregas presentes no texto, possibilitam fazer um relativo quadro descritivo da comunidade gentílica desta igreja.

Primeiramente é possível afirmar que parte dos conversos gentios possuía conhecimento sobre as crenças, práticas, rituais e símbolos das religiões de mistério, presentes no vasto Império Romano e que tinham acesso livre na Cidade de Corinto por meio de seus dois portos.

A divisão da igreja em partidos é uma evidência desta relação com as religiões de mistério,¹³⁷ nas quais era comum que os seus iniciados mantivessem uma forte relação com os seus líderes originais.¹³⁸ Segundo 1Cor 1,10-17, certos indivíduos da comunidade cristã mostravam-se propensos a aceitar a liderança tão somente de seu batizadores.

Esta percepção sobre a liderança da igreja era algo que aproximava demasiadamente o cristianismo coríntio das religiões de mistério,¹³⁹ presentes no Império Romano. Quanto a este ponto, Lohse afirma que,

As concepções das religiões de mistério influenciavam algumas comunidades cristãs jovens, quer pela interpretação inconsciente das ações litúrgicas da comunidade cristã segundo o exemplo dos mistérios, quer pela assimilação consciente de alguns aspectos das religiões de mistério [...] conforme as religiões de mistérios, criava-se um vínculo permanente entre o mistagogo que administrava a iniciação e o neófito que a recebia. Da mesma maneira, certos cristãos pensavam haver uma relação semelhante de mediação salvífica entre o batista e o batizado. Por isso, vangloriavam-se do nome de seu batista (1Cor 1,12) (2000, p. 230).

Também associada às religiões de mistério estavam as celebrações reservadas, das quais certa parte da igreja já havia participado, antes da conversão, e ainda se via tentada a fazê-lo novamente (1Cor 8). Segundo Stambauch e Balch (1996, p. 145), este valor e comportamento constituíam-se em meios de escândalo e dúvidas, visto que banquetes¹⁴⁰ era um hábito entre os adoradores de Dionísio e outras divindades das religiões de mistério.¹⁴¹

Por fim, ainda problematizando sobre a presença de indivíduos familiarizados com as religiões de mistério na igreja, Paulo faz uso do termo

¹³⁷ Segundo Carson, Moo e Morris (1997, p. 292) a helenização do Império Romano foi um fato que abarcou todas as áreas da vida cotidiana e trouxe consigo as várias religiões de mistério da Ásia e Egito.

¹³⁸ Nas narrativas das origens das religiões de mistério, a estes líderes fundantes geralmente eram atribuídas contos míticos (WACH, 1990, p. 151).

¹³⁹ Segundo Schnelle (2010, p. 252), “as opiniões dos coríntios deixam perceber também uma proximidade e modelos soteriológicos em religiões de mistérios”.

¹⁴⁰ Segundo Cothenet (1984, p. 64), Corinto possuía ao menos cinco templos ou espaços sagrados nos quais as religiões de mistério realizavam seus banquetes em honra aos deuses (1Cor 10,20-22).

¹⁴¹ Stambauch e Balch (1996, p. 15,16), em acréscimo a Dionísio, cita Esculápio e Ísis como divindades que participavam de refeições sagradas. Por igual modo, Cothenet (1984, p. 64) cita Esculápio.

μυστήρια (1Cor 14,2) em sua epístola. Tal vocábulo trazia em seu bojo a ideia daquilo que só poderia ser experimentado pelo *mysto* (iniciado) em certos rituais e que não poderia ser revelado a ninguém (COMBY; LÉMONON, 1988, p. 21).

Motivado pelo desejo de usar um ponto de contato entre ele e seus leitores, Paulo usa este substantivo para explicar a função da glossolalia, ao mesmo tempo em que ressignifica-o a partir de conceitos relacionados a sua teologia, ou seja, o mistério (μυστήριον) cristão não era algo entendido apenas por um grupo seletivo de pessoas que passavam por um processo ritualístico de ascese, mas sim a verdade divina ao alcance de todos.

Paralela a procedência das religiões de mistério, Paulo, na perícopa na qual trata sobre a glossolalia, faz uma referência direta ao címbalo (1Cor 13,1), instrumento musical presente nas procissões à deusa Cibele, nas quais o êxtase e as falas ininteligíveis eram elementos comuns.

Segundo Cothenet (1984, p. 69), a referência paulina ao címbalo é evidência relevante de que os cristãos de Corinto ou eram tão somente familiarizados com os cultos a Dionísio, Átis e Cibele ou, então, de fato, eles procediam destas expressões cultuais.

Embora esta questão deva ficar em suspense, dadas às poucas evidências textuais para se ajuizar sobre o tema, contudo, não se pode negar o efetivo conhecimento das práticas, significações, rituais, símbolos e agentes envolvidos nos cultos a estas divindades, por parte da igreja cristã de Corinto. De fato, os leitores de Paulo entenderam a expressão “serei como címbalo de retine” (γέγονα κύμβαλον ἀλαλάζον”, eles associaram tal citação às expressões religiosas do mundo greco-romano.

Discorrendo sobre o papel e a importância dos instrumentos musicais nas celebrações à Átis e Cibele, Lohse afirma:

Os iniciados participavam do culto de Átis e de Cibele ébrios de emoções, eram arrebatados no êxtase pelo poder divino e exclamavam durante a celebração: “comi do timbale, bebi do címbalo e aprendi profundamente os mistérios da religião, tornando-me um místico de Átis” (Firmício Materno 18,1). Os instrumentos são denominados nesse texto porque era através deles que se produzia o estado extático, comovendo os iniciados e

possibilitando a experiência da celebração sacramental. [...] (2000, p. 228,229).

Agregando em seu entorno uma multiplicidade de expressões religiosas, as religiões de mistério também se caracterizavam por serem uma expressão mais liberal do sentimento religioso, nela as questões de classe, *status* social e gênero eram muitas vezes tratadas a partir do conceito de igualdade e fraternidade entre os seus partícipes. Nas várias associações deste fenômeno religioso era possível encontrar homens, mulheres, escravos, libertos, Livres, soldados e até mesmo imperadores iniciados (LÓPEZ, 1975, p. 96, 159).

Entretanto, entre o ideal religioso e a prática social existiam discrepâncias evidentes. Muitos grupos místéricos eram caracterizados pela presença de uma elite a qual fundamentava sua restrita presença a partir da ideia de que fazia parte de uma descendência, primórdio divino ou conhecimento esotérico (WACH, 1990, p. 151). Na dinâmica das relações interpessoais, estas caracterizações distintivas, pelas lentes das relações de poder e dominação, também se tornavam qualificações individuais nas quais os elementos do grupo eram diferenciados e através das quais os grupos místéricos também eram distinguidos qualitativamente entre si.

Finalmente, a parcela gentílica da igreja de Corinto era procedente ou familiarizada com as expressões oraculares, extáticas e efusivas das religiões greco-romanas e/ou Orientais. Tal assertiva alcança posição de grande relevância, especialmente quando se leva em conta que Paulo faz referência a estas manifestações religiosas exatamente no início da perícopa na qual ele trata sobre a questão glossolálica e sobre aqueles que se auto-intitulavam espirituais:

A respeito dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes. Sabeis que, outrora, quando éreis gentios, deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos, segundo éreis guiados. Por isso, vos faço compreender que ninguém que fala pelo Espírito de Deus afirma: Anátema Jesus! Por outro lado, ninguém pode dizer: Senhor Jesus!, se não pelo Espírito Santo (1Cor 12,1-3).

Desejando que seus leitores alcançassem o correto entendimento sobre as questões espirituais e sobre a dinâmica de seus personagens na comunidade, Paulo relembra-os de sua origem gentílica (éreis gentios) e da efetiva participação em

eventos nos quais eles eram guiados (*απαγόμενοι*) poderosamente para manifestações de êxtase, arrebatamentos e falas oraculares ininteligíveis. Tal assertiva fundamenta-se na afirmação de Barret (*apud* RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 316), para o qual a expressão “éreis guiados”, indica “momentos de êxtase experimentados nas religiões pagãs, quando um ser humano é possuído por um sobrenatural”.

Igualmente analisando 1Cor 12,1-2, Cothenet entende ser admissível o entendimento que parte dos cristãos de Corinto havia participado das confrarias extáticas próprias da religião greco-romana.

Havia em Corinto convertidos que pareciam ter pertencido a confrarias extáticas. Assim, em 1Cor 12,2, Paulo alude ao impulso irresistível que impelia certos fiéis para os ídolos mudos. Em 1Cor 13,1, as palavras imitam, em sua assonância, os gongos e os címbalos que acompanhavam as procissões tumultuosas de Dionísio, de Cibele e de Átis [...] Nesses cultos os participantes procuravam a união com os deuses mediante a perda da consciência e prosseguiam em suas danças frenéticas até o esgotamento total [...] Nos seus transportes extáticos, as mulheres soltavam seus cabelos e agitavam convulsivamente a cabeça da frente para trás. Se Paulo insiste em que as mulheres orem com a cabeça modestamente coberta (1Cor 11,5s) é porque não quer que a assembleia cristã se assemelhe a uma reunião de bacantes (1984, p. 69,70).

Estas informações da efervescente cultura religiosa greco-romana e suas intersecções com a comunidade cristã de Corinto se mostram ainda mais plausíveis quando, no versículo três, o verbo *λεγω* é posto em associação direta com a expressão “éreis guiados”; ou seja, o resultado de serem conduzidos aos ídolos mudos era a ação oracular, a fala inspirada, a glossolalia. Segundo Allen,

Os coríntios eram profundamente comovidos emocionalmente pela sua participação nas religiões de mistério, que faziam fortes apelos às emoções dos participantes. Os gentios da igreja em Corinto não eram estranhos aos estados de êxtase em que caíam os participantes de ritos religiosos (1984, p. 421).

Deste modo, a partir dos dados elencados acima, pode-se concluir que a procedência religiosa dos cristãos de Corinto refletia a tessitura religiosa desta cidade. A macroestrutura social se fazia presente no cotidiano desta comunidade de forma indelével.

Os judeus, tementes a Deus e prosélitos do judaísmo, mesmo após a conversão, tinham embates consideráveis a respeito da religião, cultura, hábitos etc. do mundo gentílico. Viver comunitariamente com os gentios era um desafio diário e contínuo.

Mesmo aderindo à fé cristã, vários indivíduos da comunidade ainda permaneciam sob a influência do modo de ser e viver da cultura greco-romana e Oriental. Por isso, não era estranho para estes tentarem submeter a vida carismática da igreja aos mesmos padrões do *habitus* religioso de origem.

Para Barbaglio, tal afirmação é plausível, pois as experiências carismáticas da igreja coríntia possuíam elementos de semelhança com as manifestações do mundo greco-romano e Oriental, nas quais havia “as explosões loucas das bacantes, o êxtase da pitonisa, dispensadora de oráculos sibilinos,¹⁴² e, mais geralmente, comportamentos de exaltação frenética [...]” (1993, p. 24).

O estudo da epístola não permite uma afirmação categórica e precisa sobre o tipo de expressão religiosa ou Deuses com os quais os cristãos gentios de Corinto tinham alguma relação direta.

Os elementos textuais presentes em palavras, sentenças gramaticais, comparações, analogias apontam para um amplo quadro simbólico, ritualísticos e de fé, com o qual os gentios estavam muito bem familiarizados. Da análise destes dados fragmentados é possível afirmar que a igreja coríntia estava, de fato, familiarizada com os rituais,¹⁴³ símbolos,¹⁴⁴ objetos¹⁴⁵ e personagens,¹⁴⁶ típicos das religiões greco-romanas e Orientais.

¹⁴² Na tradição religiosa greco-romana existiam as sibilinas. Elas eram as mulheres que, nas profecias ou vidências oraculares, interpretavam as revelações dos deuses, sob sua inspiração (AZEVEDO; GEIDER, 2002, p. 331). Segundo Kiauck (*apud* FORMICKI, 2013, p. 46), a coleção destes oráculos escritos em grego eram consultados em momentos de crise do Império Romano, o que implica deduzir que os mesmos, em determinadas circunstância, desempenhavam um caráter político.

¹⁴³ Banquetes sagrados

¹⁴⁴ Glossolalia

¹⁴⁵ O címbalo

¹⁴⁶ Deuses (Apolo, Dionísio, Isis) e pessoas sagradas (profeta, pitonisa, sacerdote).

O profetismo, a ação oracular, a glossolalia, os êxtases, as religiões de mistério, o culto à Isis,¹⁴⁷ Cibele, Dionísio e Apolo, todos estes elementos pertenciam ao dia-a-dia da comunidade cristã de Corinto (WALTER, 1973, p. 216; PRIOR, 2001, p. 205; LOPES, 2008, p. 227; ROSSANO, 1983, p. 128), e se constituíam em elementos de forte influência sobre a mesma.

Este testemunho diário da efervescente religiosidade de Corinto, juntamente com as vivências anteriores à conversão, tornaram a igreja um espaço religiosamente multifacetado com possibilidades iminentes de conflitos e divisões. Segundo Venetz,

A heterogeneidade e a complexidade de Corinto refletia-se na comunidade cristã. Quando alguém se torna cristão ou cristã, não rompe com o passado, com a educação, com a formação, com a profissão, com o círculo de amigos, com as ocupações ocasionais, com o partido político, com as obrigações sociais. O corinto permanece corinto mesmo depois da decisão de participar de uma comunidade cristã. [...] Era normal que em Corinto se formassem nas comunidades grupos de colorido não só social e político, mas também religioso (1995, p. 87,88).

A declaração de Venetz, no qual se afirmar que “O corinto permanece corinto mesmo depois da decisão de participar de uma comunidade cristã”, certamente explica o porquê dos partidos e das relações conflituosas em torno do carisma glossolálico presente na igreja de Corinto. De fato, as tensões vivenciadas na igreja, tinham seus paralelos na cosmopolita Corinto, luz dos valores imperiais de Roma. O colorido social, político e religioso, presente na igreja, otimiza as tensões, as quais traziam consigo uma forte ligação com o social (ELLIOT, 1998, p. 268).

2.2.4 A Estrutura Socioeconômica da Comunidade Cristã em Corinto e Suas Implicações na Vida Comunitária

Após análise da procedência e perfil religioso da igreja de Corinto, faz-se necessário o estudo sobre suas características socioeconômicas, visto que nesta tese advoga-se a existência de um nexos entre perfil econômico, *status* social, glossolalia e relações de poder na igreja de Corinto.

¹⁴⁷ Esta deusa egípcia tinha forte apelo popular e aceitação entre as mulheres (COMBY, LÉMONON, 1988, p. 25).

2.2.4.1 As Características Econômicas da Comunidade Cristã Coríntia

Embora ser um elemento importante entre os conceitos que constituem esta tese, a literatura neotestamentária oferece pouca informação direta ou implícita sobre as atividades econômicas dos cristãos de Corinto. Os textos que apontam para esta questão são:

Depois disto, deixando Paulo Atenas, partiu para Corinto.² Lá, encontrou certo judeu chamado Áquila, natural do Ponto, recentemente chegado da Itália, com Priscila, sua mulher, em vista de ter Cláudio decretado que todos os judeus se retirassem de Roma. Paulo aproximou-se deles.³ E, posto que eram do mesmo ofício (ομότεχνοι), passou a morar com eles e ali trabalhava (ηργάζετο), pois a profissão (τέχνη) deles era fazer tendas (σκηνοποιοὶ) (At 18,1-3). (acréscimos do autor).¹⁴⁸

²² Eu, Tércio, que escrevi esta epístola, vos saúdo no Senhor.²³ Saúda-vos Gaio, meu hospedeiro e de toda a igreja. Saúda-vos Erasto, tesoureiro (ὁ οἰκονόμος) da cidade, e o irmão Quarto (Rm 16,22-23). (Acréscimo do autor).

²¹ Foste chamado, sendo escravo (δουλος)? Não te preocupes com isso; mas, se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade.²² Porque o que foi chamado no Senhor, sendo escravo (δουλος), é liberto do Senhor; semelhantemente, o que foi chamado, sendo livre, é escravo (δουλός) de Cristo.²³ Por preço fostes comprados; não vos torneis escravos (δουλοι) de homens (1Cor 7,21-23)

¹³ Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos (δουλοι), quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito (1Cor 12,13). (Acréscimo do autor).

No primeiro texto temos o casal Priscila e Áquila sendo apresentados como fazedores de tendas (σκηνοποιοὶ)¹⁴⁹, atividade econômica partilhada com o apóstolo Paulo. No primeiro século as tendas poderiam ser produzidas tanto com o couro de animais, como com linho. A escolha desses materiais dependia do fim para o qual as tendas eram designadas. Algumas serviam para moradia, outras para pequenos espaços nas feiras livres e outras, mais finas, para cobrir certos espaços particulares em casas ou outras construções particulares.

¹⁴⁸ A expressão “acréscimos do autor” aponta para elementos textuais (palavras gregas, negritos ou sublinhamentos) adicionados para melhor análise dos textos bíblicos ou citações de autores.

¹⁴⁹ O vocábulo σκηνοποιοὶ, segundo Harris (2000, p. 2477), veio a ser usado para o artífice de couro em geral. Isto quer dizer que Paulo, Priscila e Áquila, poderiam, também, realizar outras atividades além da construção de tendas.

Segundo Dio Chrisostom (*apud* RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 228), “em Tarso havia um grande grupo de ‘trabalhadores com linho’”. Tal testemunho traz à luz elementos da história de Paulo que explicam onde ele aprendeu o ofício com o qual ele retirou parte de seus sustentos durante suas viagens missionárias.¹⁵⁰ Segundo Harris,

[...] Os artigos que Paulo fabricava para vender provavelmente incluíssem mobília (talvez com tecidos em cabelos de cabrito, *cilicium*, da Cilícia; era esta a exportação principal da dita província natal de Paulo), bem como tendas (que na antiguidade eram feitas de couro) (2000, p. 2477).

Assim como Paulo aprendeu seu ofício com seu pai, como era comum nas famílias judaicas, é bem possível que o casal Priscila e Áquila também tenha aprendido em casa o trabalho através do qual retirava o meio de subsistência diária em Corinto.

O ganho referente a tal atividade é difícil de mensurar, contudo, considerando que o pai de Paulo conseguiu comprar a cidadania romana, pode-se afirmar que, em dadas circunstâncias e cidades¹⁵¹ nas quais este ofício era praticado, o rendimento era significativo.

A segunda referência ao modo de ganho da igreja de Corinto é encontrada no texto de Rm 16,22-23¹⁵². Nesta referência é dito que Erasto, o tesoureiro (ὁ οἰκονόμος) da cidade Corinto, havia se convertido à fé cristã.

¹⁵⁰ Segundo Champlin (2002, V. VI, p. 350), “A província nativa da Cilícia tornou-se conhecida por seus excelentes tecidos de pêlo de cabra, a ponto de que o tecido usado para a fabricação de tendas grandes era chamada era chamado de pano de Cilícia. A habilidade de Paulo nesse mister, provavelmente, consistia em saber cortar e costurar o pano nas dimensões certas, para fabrico das peças constitutivas de uma tenda, com as cordas, varas e outras porções que faziam parte necessária de uma tenda”.

¹⁵¹ As grandes cidades do Império Romano sempre foram atrativas para muitos comerciantes e trabalhadores liberais. A vida em centros cosmopolitas possibilita muitas oportunidades de negócios e lucros. Aqui é interessante notar que Priscila e Áquila saíram de Roma (capital do império) e foram morar em Corinto (cidade mais importante da Acaia).

¹⁵² Nome de origem hebraica, Erasto significa “amado”. É citado no Novo Testamento em Rm 16,22-23 e 2Tim 4,18-20. Entre os estudiosos da Bíblia há um debate se estes textos se referem à mesma pessoa ou a indivíduos distintos. Neste ponto opinamos que sejam personagens distintos. O Erasto da Epístola aos Romanos seria um converso da cidade Corinto; e o da Epístola a Timóteo seria um companheiro de Paulo em suas viagens missionárias. Tal posicionamento se justifica pela frequente ocorrência deste nome no primeiro século e por ser improvável que um companheiro de viagem de

A figura de Erasto na história de Corinto é objeto de debate. A questão diz respeito ao significado da expressão ὁ οικονόμος. Segundo Goetzmann (2000, p. 292), οικονόμος é um vocábulo que se faz presente tanto nos textos do grego clássico, como no texto neotestamentário.

Quando aparece nos textos clássicos o alcance semântico aponta para a ideia de uma pessoa que, retirada dentre os escravos, trabalhava nas casas como mordomo, porteiros, gerentes de terra, contador. Neste sentido, o οικονόμος era contado como sendo um oficial do lar.

Presente no Novo Testamento, ainda segundo Goetzmann, o οικονόμος era um termo técnico que dizia respeito aquele que administrava casas ou propriedades. Entre outros lugares no Novo Testamento,¹⁵³ esta conotação está presente em Lc 12,42, que diz:

Disse o Senhor: Quem é, pois, o mordomo (οικονόμος) fiel e prudente, a quem o senhor confiará os seus conservos para dar-lhes o sustento a seu tempo? ⁴³ Bem-aventurado aquele servo (δούλος) a quem seu senhor, quando vier, achar fazendo assim. ⁴⁴ Verdadeiramente, vos digo que lhe confiará todos os seus bens. ⁴⁵ Mas, se aquele servo (δούλος) disser consigo mesmo: Meu senhor (κύριός) tarda em vir, e passar a espancar os criados e as criadas, a comer, a beber e a embriagar-se, ⁴⁶ virá o senhor daquele servo (δούλου), em dia em que não o espera e em hora que não sabe, e castigá-lo-á, lançando-lhe a sorte com os infiéis (Lc 12,42-46). (Acréscimo do autor).

Nesta perícope é importante notar o paralelismo entre os substantivos οικονόμος e δούλος. A parábola proferida por Jesus traz os mesmos elementos gerais presentes na literatura do grego clássico, ou seja, o οικονόμος (mordomo) é um trabalhador da casa, retirado de entre os δούλοι (escravos), com o objetivo de que o mesmo administre a casa de seu senhor (κύριός).

Diante destes dados, a pergunta que se faz é: seria Erasto um mero escravo convertido sob a responsabilidade de cuidar dos bens de algum senhor da cidade de

Paulo tenha, em pouco tempo, alcançado tão importante cargo numa das mais relevantes cidades do Império Romano e capital da Acaia. Para maiores informações ver Champlin (2002, V. III, p. 884)

¹⁵³ Por exemplo, em Lc 16,1 que diz: “Disse Jesus também aos discípulos: Havia um homem rico que tinha um administrador (οικονόμον); e este lhe foi denunciado como quem estava a defraudar os seus bens”. (Acréscimo do autor).

Corinto? Diante deste questionamento duas questões devem ser ponderadas, visto que as mesmas projetam luz sobre esta questão.

Primeiramente, segundo o texto grego, Erasto é indicado por Paulo como sendo o “ὁ οἰκονόμος” (tesoureiro) da cidade. Segundo a gramática grega, a presença do artigo definido ὁ, dentre outras funções, objetiva distinguir coisas¹⁵⁴ ou pessoas¹⁵⁵ (CHAMBERLAIN, 1989; TAYLOR, 1980, SCHALKWIJK, 1994).

Sendo assim, é plausível que no texto de Rm 16,22-23 haja uma intencionalidade paulina de destacar a pessoa de Erasto acima de todos os demais administradores em Corinto. Ele não era mais “um” entre tantos outros mordomos, porteiros, gerentes de terra ou contadores, pessoais ou estatais, que exerciam suas funções nas casas ou nos edifícios públicos, mas sim o tesoureiro da cidade, cuja função, segundo Champlin, era de administrar os fundos públicos e das obras públicas; coletar impostos e cobrá-los, com o fim de produzir o desenvolvimento e o progresso da cidade (2002, V. III, p. 884).

Em segundo lugar, existe evidência arqueológica que aponta para esta mesma direção. Segundo Walls (1990, V. I, p. 507), “uma inscrição em latim, encontrada em Corinto, diz: ‘Erasto pôs este pavimento às suas próprias custas, em apreciação por sua nomeação como edil’”. Portanto, diante deste testemunho histórico e com base na referência paulina, pode-se concluir satisfatoriamente que a pessoa de Erasto na igreja é um elemento comprobatório de que a pregação apostólica alcançou pessoas de condições econômicas favoráveis na cidade de Corinto.¹⁵⁶

¹⁵⁴ A exemplificação deste caso encontra-se no texto de Lc 6,12 onde se afirma que Jesus, antes de escolher seus discípulos, saiu para “o monte” (τὸ ὄρος) para orar. Tal expressão põe em evidência o monte escolhido para orar, em detrimento de tantos outros que existiam na região.

¹⁵⁵ Por exemplo, em Jo 3,10, Jesus debatendo com Nicodemos chama-o de “o mestre” (ὁ διδάσκαλος) em Israel. Com esta sentença Jesus declara a seu interlocutor que não havia em Israel pessoa mais bem qualificada na doutrina e nas Escrituras hebraicas do que ele. Nicodemos não era mais “um” estudioso entre tantos outros no mesmo nível de entendimento da lei mosaica, mas sim “o” mestre em Israel.

¹⁵⁶ Barbaglio (1993) identifica em Gaio, Erasto, Estéfanos, Fortunato e Acaico exemplos da presença de uma minoria da classe média ou media-alta no seio da igreja cristã de Corinto. Branick (1994, p. 65), por igual modo, identifica-o como pertencente a mesma posição social: “Erasto era o ‘tesoureiro da cidade’ (*ho oikonomos*) de Corinto. Tal ofício era desempenhado por um ou dois tipos de pessoas: escravos empregados para a contabilidade e finanças da cidade e pessoas proeminentes e ricas que trabalhavam como líderes importantes no governo da cidade [...] Paulo geralmente não se refere ao

Por fim, os textos que projetam luz sobre as atividades laborais da igreja de Corinto são 1Cor 7,21-23¹⁵⁷ e 1Cor 12,13.¹⁵⁸ Nestes, Paulo faz uma citação direta à parcela da igreja que vivia em condição de escravidão. O termo grego usado para as pessoas que eram submetidas a esta espécie de trabalho era δούλος.

Várias eram as condições da existência que poderiam levar uma pessoa ou até mesmo famílias inteiras à condição de escravidão. No mundo antigo os indivíduos eram submetidos e se submetiam a este sistema por dívidas contraídas e não pagas, raptos, ser de uma nação vencida em guerra, nascimento, captura e auto-venda.

Seja como for, a condição de ser escravo nunca era uma opção desejável para o ser humano. Até mesmo aqueles que se vendiam devido a extrema pobreza, percebiam em que condição de grande degradação eles haviam se submetido, pois, segundo Tuente (2000, V. I, p. 673-678), “o *doulos*, pela própria natureza das coisas, não pertencia a si mesmo, mas sim, a outra pessoa”, ou seja, se submeter à escravidão era a negação na prática da própria dignidade humana.

Diante do esforço físico extremo ou outras atividades laborais, o escravo geralmente recebia por seu trabalho o suficiente para a sobrevivência precária. Ainda que no primeiro século tenha ocorrido um certo movimento em defesa dos direitos dos escravos, contudo, a dura verdade é que milhares de escravos em Corinto eram maltratados continuamente. Eles eram visibilizados e tratados a partir da ideologia imperial, ou seja, vistos como *res* (coisa), objeto passível de ser avaliado e vendido como um animal e que estaria subserviente ao pleno desejo de seu senhor (COMBY, LÉMONON, 1988, p. 80 a 82).

Na igreja de Corinto estes personagens sociais se faziam presentes nas reuniões. O evangelho também havia alcançado aqueles que trabalhavam sob o

status social das pessoas da igreja [...] Assim, Erasto provavelmente era outra pessoa muito rica recrutada por Paulo e certamente outra casa e outro líder de uma igreja doméstica potencial”.

¹⁵⁷ Foste chamado, sendo escravo (δούλος)? Não te preocupes com isso; mas, se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade. Porque o que foi chamado no Senhor, sendo escravo (δούλος), é liberto do Senhor; semelhantemente, o que foi chamado, sendo livre, é escravo (δουλόος) de Cristo. Por preço fostes comprados; não vos torneis escravos (δουλοι) de homens (1Cor 7,21-23).

^{158 13} Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos (δουλοι), quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito (1Cor 12,13). (acréscimo do autor).

sistema da escravidão e que por isso, viam seus esforços e direitos sendo frontalmente ignorados por seus senhores.

Além destas questões relacionadas à condição de escravidão, na qual certos cristãos viviam em Corinto, existem também textos nos quais implicitamente esta situação degradante é indicada. Por exemplo, o texto de 1Cor 11,17-22, 33-34 diz:

¹⁷ Nisto, porém, que vos prescrevo, não vos louvo, porquanto vos ajuntais não para melhor, e sim para pior. ¹⁸ Porque, antes de tudo, estou informado haver divisões entre vós quando vos reunis na igreja; e eu, em parte, o creio. ¹⁹ Porque até mesmo importa que haja partidos entre vós, para que também os aprovados se tornem conhecidos em vosso meio. ²⁰ Quando, pois, vos reunis no mesmo lugar, não é a ceia do Senhor que comeis. ²¹ Porque, ao comerdes, cada um toma, antecipadamente, a sua própria ceia; e há quem tenha fome, ao passo que há também quem se embriague. ²² Não tendes, porventura, casas onde comer e beber? Ou menosprezais a igreja de Deus e envergonhais os que nada têm? Que vos direi? Louvar-vos-ei? Nisto, certamente, não vos louvo. (1Cor 11,17-22).

Assim, pois, irmãos meus, quando vos reunis para comer, esperai uns pelos outros. ³⁴ Se alguém tem fome, coma em casa, a fim de não vos reunirdes para juízo. Quanto às demais coisas, eu as ordenarei quando for ter convosco. (1Cor 11,33-34).

Nesta perícope Paulo faz uma censura pelo modo como a igreja estava conduzindo a ceia. Algumas pessoas comiam de mais, outras de menos e outras nem participavam da refeição e voltavam para a casa com fome (v. 21). É dito no texto que tinha até mesmo quem saísse da reunião embriagado (v. 21).

Diante desta situação, Paulo indica quais os efeitos destas atitudes. Ele afirma categoricamente que tais procedimentos não se harmonizavam com a doutrina de Cristo; que estas reuniões não contribuíam para o desenvolvimento da vida cristã (v. 17); e ele assevera que aquela celebração não era ceia de Cristo.

Após estas palavras, Paulo orienta “esperai uns pelos outros”. Nesta exortação existe uma questão socioeconômica que, geralmente, fica despercebida por parte dos leitores. A celebração inadequada da ceia estava expondo as diferenças crassas existentes na comunidade, entre aqueles que tinham certa posição social em Corinto e aqueles que eram escravos. Segundo Ferreira (2013, p. 129), o modo pelo qual a ceia era realizada colocava em evidência a divisão entre os “fortes” e os “fracos”, as facções presentes em 1Co 1 a 4 eram evidenciadas na celebração da Ceia do Senhor.

Os irmãos de *status* elevado na sociedade coríntia, por serem livres, terem escravos a seus serviços, conseguiam chegar às reuniões em tempo para comerem e beberem até se fartarem ou ficarem bêbados. Entretanto, aqueles que eram escravos e que, portanto, estavam sujeitos à plena vontade de seus senhores a qualquer tempo, dificilmente chegavam oportunamente para participarem da ceia.¹⁵⁹ Estes, devido estas circunstâncias passavam até fome.

Nesta conjuntura, fica evidente, em letras garrafais, que as atividades econômicas dos membros da igreja cristã de Corinto interferiam diretamente até mesmo naquele ritual que era considerado essencial à fé cristã originária. A autonomia, em uma parcela minoritária da igreja, gerada pelo poder financeiro e pelo *status* de ser um livre, colocava o escravo em posição desfavorável na participação da ceia de Cristo.¹⁶⁰

Tal asseveração traz à luz a crassa realidade de que as diferenças sociais presentes na igreja de Corinto também se tornavam evidentes, de forma contundente, através da participação ou não da ceia (VIELHAUER, 2005, p. 161). Paradoxalmente, esta que deveria ser o elemento nivelador dos crentes, constituía-se em meio de afirmação das diferenças e fator de desagregação comunitária.

Portanto, após análise dos dados presentes no texto bíblico e a partir das informações da história secular, pode-se concluir que na igreja de Corinto existiam conversos que exerciam atividades econômicas lucrativas e outros que trabalhavam a partir de um sistema de imposição e capitulação de suas liberdades.

Constatando-se tal fato fica a certeza de que o evangelho pregado por Paulo, Priscila, Áquila e Apolo, havia alcançado as várias camadas trabalhistas de Corinto. A partir deste referencial histórico será possível fazer uma melhor apreciação sobre a questão da estratificação social presente na igreja de corinto e os conflitos dela resultante.

¹⁵⁹ Ao citar a escravidão em comparação com as disciplinas, Foucault (2014a, p. 135) afirma que aquela se caracteriza pela apropriação dos corpos. Nisto o poder de dominação se manifesta pelo direito de infringir penas ao corpo ou interditar que o mesmo esteja em determinados lugares e em certos tempos ou circunstâncias. Por esta lógica, quando mais autonomia o ser humano possui sobre o seu próprio corpo mais livre é de relações de dominação impostas sobre si e mais próximo está de ser aquele que domina sobre outrem. O estado de escravidão no qual parte da igreja de Corinto estava sujeita era tal que alguns não chegavam em tempo hábil para participarem da ceia.

¹⁶⁰ A respeito da relação entre *status* social, atividade laboral e ceia, ver também Ferreira (2013, p. 128 a 134).

2.2.4.2 Matizes sociais da igreja de Corinto

Desde o surgimento das Ciências Sociais, com suas lentes teóricas e métodos de percepção e análise do ser humano e da história, a problematização do mundo social não foi mais a mesma. As ideias através das quais o mundo era visto pelas lentes da naturalização das condições sociais; da invisibilidade dos condicionantes históricos mediados pelos fatores econômicos; e das relações de poder estabelecidas a partir de um contrato social ou vontade divina, foram gradativamente cedendo lugar à percepção da importância do fator econômico na estruturação da sociedade (MARX, 2014), da presença da macro-estrutura hegemônica de dominação e os conflitos desta resultante (GRAMSCI, 2000, 1978a, 1978b), da relação entre cultura, religião e relações de poder (BOURDIEU, 1974, 2001), da esmagadora inalienável realidade das relações de poder e dominação presentes nas relações humanas (FOUCAULT, 2016, 2014a, 2014b, 2000).

No âmbito da pesquisa bíblica a influência destas lentes conceituais e métodos se faz presente naquelas literaturas que buscam discernir as conexões existentes entre os registros das histórias sagradas e a condição histórica de existência de seus personagens, procurando compreender o nexo existente entre estes elementos e o modo de ser e viver das comunidades cristãs originárias.

Quanto à análise das comunidades paulinas do primeiro século é possível dizer que desde o século XIX novos olhares foram projetados sobre estas igrejas a partir dos elementos socioeconômicos.¹⁶¹ Por exemplo, Hanseclever, em 1882, defendeu a tese de que pessoas de classe mais elevadas haviam participado do cristianismo; Knopf, em 1900, indicou a possibilidade de uma estratificação social nas comunidades cristãs gentílicas; e Engels (1894-95) e Deismann (1908) defenderam a ideia de que o cristianismo era composto basicamente por pessoas dos estratos desfavorecidos da sociedade.

No século XX, Judge (1960), Malherbe (1977), Grant (1977), Meeks (1983) defenderam a ideia de que as diferenças sociais, evidentes no texto bíblico neotestamentário, tinham originado os conflitos existentes na igreja de Corinto; e

¹⁶¹ Os dados históricos referentes ao debate sobre a estratificação social da comunidade cristã de Corinto foram pesquisados no artigo publicado por Provin, Ribeiro, Nogueira e Galleazzo (2007, p. 120).

Theissen (1974) discorreu sobre a estratificação social presente na comunidade cristã coríntia a partir do que ele chamou de cristianismo helenístico.

Nesta tese, a semelhança do pensamento de Theissen (1974), afirma-se que a igreja cristã de Corinto era um grupo social estratificado e em sua composição interna havia uma pequena parcela de pessoas dos estratos superiores da sociedade greco-romana e uma maioria de indivíduos que viviam à margem deste mundo elitista e reacionário (FOULKES, 1996, 58).

De tal configuração social, entretanto, não se deve pensar que a mesma tenha sido construída à esmo, mas sim que ela era um corolário natural das estruturas políticas, econômicas, sociais e religiosas da cosmopolita Corinto, a qual, sem reservas, se via na tarefa diária de cuidar para que a estrutura e valores imperiais não fossem subvertidos.

Isto não quer dizer que Corinto possuía todos os agentes políticos, econômicos, sociais e religiosos de Roma. A estratégia de dominação em Corinto não significava a reprodução exata de todas as relações e estruturas de poder da capital do Império, mas sim, a organização, via relações de dominação, dos agentes sociais e suas representações na sociedade, tendo como um dos elementos basilares a ratificação da ideologia de dominação na qual existiam pessoas qualitativamente superiores a outras.

Embora em Corinto não se encontrasse a mesma macro-estrutura do Império, todavia, os princípios do *ethos* imperial de valoração do *status* se faziam presentes. Os valores do *macro* mundo da dominação imperial eram reforçados ideologicamente no *meso* mundo coríntio e repassado para a igreja cristã desta cidade, a qual evidenciava, relativamente, a mesma estratificação social presente nas esferas superiores da organização do Império Romano.

Como é amplamente perceptível na história humana, a questão do *status* social sempre está atrelado ao sistema de valores simbólicos e materiais das sociedades; sendo que, nas sociedades mais complexas, o fator econômico, cultural e religioso, sempre despontam como elementos de grande valor e, geralmente, são imbricados ideologicamente com vista a legitimar certo grupo no poder de mando e dominação.

Na igreja de Corinto, as evidências desta estratificação,¹⁶² resultante da valorização de elementos simbólicos e materiais,¹⁶³ são sobejas na epístola. Elas se fazem presentes através dos seguintes elementos:

- a. Na indicação das atividades econômicas de seus partícipes;
- b. Nas descrições qualitativamente diferentes de seus membros;
- c. Na familiaridade e gosto de parte da igreja pelos elementos da cultura greco-romana;
- d. Nas possibilidades de gastos, para além da subsistência, que certos membros da igreja apresentavam;
- e. Na descrição sobre o litígio entre os irmãos;
- f. No trato pastoral sobre as questões das coisas sacrificadas aos ídolos.

O primeiro elemento que aponta para a questão do *status* e estratificação na igreja de Corinto era o poder econômico, o qual diferia seus membros. De um lado, com atividade laboral rentável, estavam Priscila e Áquila e Erasto, e, de outro, vivendo em situação de expropriação diária, estavam os escravos. Estes, sob a ótica do *ethos* imperial, eram *res* (coisa, objeto cujo único fim era a plena realização da vontade de seus senhores) e aqueles eram pessoas.

A história universal deixa bem claro que, geralmente, um dos fatores preponderantes para a definição do *status* é o fator econômico. Por ele as pessoas são classificadas; separadas em grupos; favorecidas ou desfavorecidas; visibilizadas ou ignoradas; lembradas ou esquecidas. Nas sociedades humanas os homens tendem a ser valorizados por aquilo que possuem financeiramente.

Esta valorização, contudo, não se limita ao âmbito conceitual ou simbólico; ela é, na verdade, uma justificativa estrategicamente construída com vistas à organização dos grupos humanos em todas as esferas da sociedade. Ela tanto qualifica aquele que possui o poder econômico – elevando-o acima de uma dada

¹⁶² Segundo Malherbe (*apud* NETO, 2010, p. 26) “a estratificação social da Igreja se torna clara, quando examinamos o que é dito sobre seus membros em relação às suas posições ou ocupações, suas famílias, os serviços que eles prestavam para a igreja e às suas viagens”.

¹⁶³ Aqui é relevante afirmar que o *status* social não está vinculado necessariamente às questões econômicas. *Status*, como posição social, pode ter relação direta com etnia, cultura oficialmente privilegiada e ideologicamente valorizada, ascendência familiar, carismas etc.

coletividade – como oferece as justificativas plausíveis para a conformação da vida social a partir desta valoração das personalidades.

A segunda questão que evidencia a estratificação social da igreja coríntia são as descrições qualitativamente diferentes que Paulo faz a respeito dos membros da igreja em 1Cor 1,26-28; 4,8 e 10; 12,22-44.

Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes; e Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são (1Cor 1,26-28).

⁸ Já estais fartos, já estais ricos; chegastes a reinar sem nós; sim, tomara reinásseis para que também nós viéssemos a reinar convosco [...] ¹⁰ Nós somos loucos por causa de Cristo, e vós, sábios em Cristo; nós, fracos, e vós, fortes; vós, nobres, e nós, desprezíveis (1Cor 4,8 e 10).

²² Pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários; ²³ e os que nos parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra; também os que em nós não são decorosos revestimos de especial honra. ²⁴ Mas os nossos membros nobres não têm necessidade disso. Contudo, Deus coordenou o corpo, concedendo muito mais honra àquilo que menos tinha (1Cor 12,22-24). (Grifo do autor).

A partir da análise destes versículos é possível destacar que existe uma indicação clara sobre a estratificação social da comunidade cristã nas expressões “não foram chamados muitos” e “nem muitos”.¹⁶⁴ Estas duas sentenças apontam para o fato de que a igreja estava dividida em dois grupos bem distintos e separados por elementos valorativos da cultura greco-romana.

De um lado estava a maioria da igreja composta pelos “loucos”, “fracos”, “humildes”, “desprezados”, e “aquelas que não são” (BRAKEMEIER, 2008, p. 13); e, do outro, uma minoria denominada de “sábios segundo a carne”, “poderosos”, “de nobre nascimento”, “fortes” e os “que são”, alinhados e comprometidos com os valores da sociedade greco-romana.¹⁶⁵

¹⁶⁴ No texto grego temos tão somente a repetição da expressão “οὐ πολλοὶ”, ou seja, “não muitos”. O verbo chamar está implícito.

¹⁶⁵ Uma pergunta relevante a ser feita: teria Paulo tencionado fazer uso sociológico destes termos ao escrever a epístola? Certamente que não! Nos vocábulos não há uma intenção sociológica, mas há elementos materiais passíveis de serem analisados sociologicamente. Neste ponto, a função do intérprete é buscar ver até mesmo aquilo que o escritor sagrado não pode. Portanto, a análise destes vocábulos segue esse viés.

Nesta divisão, quando Paulo afirma que havia uma pequena parcela da igreja¹⁶⁶ que era sábia segundo a carne, ele está se referindo aqueles indivíduos convertidos à fé cristã, que pertenciam ao mundo social greco-romano e que valorizam as eloquentes exposições orais, os debates filosóficos e as possibilidades de uma associação entre a pregação do Evangelho e estes elementos da cultura grega.

Por estas características é evidente que este grupo era composto por pessoas de *status* elevado em Corinto, visto que, somente estes teriam tempo para o ócio criativo, ou seja, aquela forma grega diferenciada e elitista¹⁶⁷ de perceber as atividades humanas, tendo como ponto focal o gosto pela reflexão filosófica e a contemplação do belo.¹⁶⁸ Descrevendo esta relação Hoornaert diz:

[...] Louvável o dono de escravos que faz com que seus escravos trabalhem o tempo todo. É bom educador. Pois os pobres trabalham, não para chegar a uma vida mais elevada, mas para que a miséria não os incite ao vício e ao crime. Os ricos são diferentes. Eles sabem empregar o ócio em filosofia, arte ou beneficência pública [...] (2003, p. 86).

Sendo assim, o *status* elitista atribuído ao gosto e prática da filosofia e seus elementos associados é uma questão a ser ponderada na análise de 1Cor 1,26-28, visto que a ideia de tempo livre se faz presente tanto neste contexto como também no momento da ceia, quando os cristãos de *status* elevado chegam em tempo para participarem da ceia e os escravos não.

Outro elemento a ser ponderado em 1Cor 1,26-20 diz respeito ao fato de que a igreja tinha em seu seio alguns poucos “poderosos” (δυνατοί) e “de nobre nascimento” (εὐγενεῖς). Embora não seja possível identificar a origem da sua condição de poder sobre os outros, os “poderosos” certamente eram pessoas que

¹⁶⁶ Indicado nas expressões “não foram chamados muitos” e “nem muitos”.

¹⁶⁷ Em sua análise das relações de poder Foucault (2014a, p. 146-149) aponta a determinação e o uso do tempo como manifestação das relações de poder. Aqueles que estão sob um tempo determinado figuram como sujeitos sob uma condição de dominação e aqueles que o estabelecem para outros ou para si mesmo possuem o poder de mando. Por isso, no contexto acima mencionado, o ócio era um tempo circunstancial e simbólico que diferia qualitativamente e separava os dominantes e os dominados na sociedade greco-romana.

¹⁶⁸ Segundo Padovani e Castagnola (2000, p. 121), tanto Platão como os gregos em geral tinham desprezo para com o trabalho material. Vivendo sob este princípio é difícil de imaginar que tal valoração depreciativa não respingasse sobre seus agentes, ou seja, os escravos.

possuíam *status* elevado na sociedade coríntia. Estes, acostumados com a estratificação social de Corinto favorável a si, buscavam a reprodução deste sistema na igreja.

Quanto aos outros poucos de “nobre nascimento”, eles eram pessoas que vinham de uma linhagem familiar valorizada na sociedade greco-romana, tão acostumada com a ideia de sucessão hereditária e superioridade racial. Estes, de ascendência socialmente reconhecida e valorizada, assim como os “poderosos”, buscavam ratificar tal condição social, advinda da sociedade coríntia, sobre os demais irmãos de fé.

As descrições qualitativas de 1Cor 4,8 e 10 reforçam as ideias supracitadas. Nesta referência Paulo descreve um grupo como sendo composto por “fartos”, “ricos”, aqueles que reinam, “sábios”, “fortes” e “nobres”; e outro como sendo de “loucos”, “fracos” e “desprezíveis”.¹⁶⁹ Considerando que neste texto Paulo ainda continua tratando sobre a questão dos partidos dentro da igreja e que ele faz referência a Apolo (1Cor 4,6), é plausível afirmar que ele ainda tenha em mente as questões elencadas acima, as quais apontam para a ideia de que tais vocábulos estão associados à pessoas de condição econômica e social favorecida. O comportamento soberbo deles era o reflexo natural de quem se considerava melhor do que outros.

Esta diferenciação qualitativamente oposta, além de reforçar o conceito de estratificação na igreja, indicava uma impossibilidade de conciliação entre as partes, conclusão esta que se reforça a partir de 1Cor 12,22-24, que diz:

¹³ Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos quer livres. E a nós foi dado beber de um só Espírito [...] ²² Pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários; ²³ e os que nos parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra; também os que em nós não são decorosos revestimos de especial honra. ²⁴ Mas os nossos membros nobres não têm necessidade disso. Contudo, Deus coordenou o corpo, concedendo muito mais honra àquilo que menos tinha (1Cor 12,13 e 22-24).

¹⁶⁹ Segundo Carson (2009, p. 1746), algumas das famílias mais abastadas da Grécia foram para corinto e muitas delas pertenciam à classe dos sábios, nobres e poderosos.

Nestes versículos Paulo sublinha a presença dos escravos, dos fracos, dos menos dignos e dos não-decorosos em posição qualitativa e diametralmente oposta aos livres, fortes, aos mais dignos e aos nobres. Nestas adjetivações díspares, o apóstolo evidencia a percepção que os membros de melhores condições sociais possuíam a respeito dos demais componentes da igreja. Nesta composição, com fortes inclinações autofágicas, tem-se dois termos que estruturam os demais a partir deste viés socioeconômico: escravos (δουλοι) e livres (ελεύθεροι).

δουλοι aponta para aqueles que estavam sob a mais terrível posição e condição social na qual um ser humano poderia ser submetido, visto que a vontade particular e o destino eram subjugados por outrem que possuía o poder de mando, e, em certos casos ideologicamente justificados, até mesmo o poder de morte.

Sendo assim, os escravos pertencentes à comunidade cristã de Corinto devem ser vistos a partir da realidade socioeconômica de uma sociedade cosmopolita estratificada, estruturada a partir das atividades comerciais, cujo valor estruturante de suas relações era o lucro e cuja base de seu sistema de produção era a escravidão.

O segundo termo (ελεύθεροι), denota pessoas que pertenciam ao povo. O ελεύθερος era um cidadão livre em contraste com o escravo (δουλος) e o estrangeiro (designado no texto pelo termo grego: Ἕλληνες). Segundo Blunk (2000, p. 1194), ελεύθερος designa “o cidadão de plenos direitos, que pertencia à *polis*, a cidade-estado, em contraste com o escravo que não desfrutava dos plenos direitos de cidadão. A liberdade consiste no seu direito de participar plenamente dos debates públicos acerca dos assuntos civis”.

Tal termo (ελεύθερος) difere de απελεύθερος, ou seja, liberto (SCHOLZ, 2007, p. 830), aquele que saiu do *status* de escravo. Segundo Foulkes (1996, p. 47), os libertos pertenciam a uma parcela significativa do Império Romano, estavam mais presentes nos centros urbanos do que na zona rural, e os casos de libertação eram diversos: mulheres poderiam casar com seus senhores; a alforria poderia vir com o falecimento do amo e por compra do próprio escravo, após anos de trabalho e acúmulo de recursos para tal.

Somada a estas condições, Coulanges (2004, p. 478) acrescenta os seguintes casos: por uma graça concedida pelo imperador; a construção de um

navio mercante de determinado porte; levar trigo para Roma; ou vender-se como escravo para um cidadão romano e depois procurar a libertação pelos meios legais do Império.

Estes libertos, a semelhança dos antigos clientes¹⁷⁰, permaneciam ligados à família para qual haviam trabalhado como escravos. Em certas circunstâncias favoráveis, os libertos chegaram até mesmo a fazer belas carreiras, como foi o caso de Félix, procurador da Judéia entre 52 a 60 (COMBY; LÉMONON, 1988, p. 88); outros tornaram-se artesãos, negociantes, alcançaram riqueza acima dos livres e frequentemente visitavam seus amos para tributar-lhes honra (VEYNE, 2009, p. 83,84).

Entretanto, ligados ainda ao patrono por uma relação de “gratidão”, o liberto poderia ser novamente submetido à escravidão caso seu antigo senhor entendesse que o mesmo havia cometido o delito de ingratidão, algo intolerável na sociedade romana (COULANGES, 2004, p. 348,349). A negligência de honrar ao seu antigo senhor, deixando de fazer-lhe a corte (*obsequium*) era motivo para que o liberto fosse tratado publicamente como “liberto ingrato” (VEYNE, 2009, p. 87).

Segundo Veyne (2009, p. 85-88), os libertos viviam em um inferno social. a prosperidade alcançada por alguns não era acompanhada pelo reconhecimento e aceitação social. Embora vivendo no luxo da elite, não ingressavam na mesma. O *status* de ex-escravo lhes suprimia o direito de pertencer à alta sociedade e o capital cultural¹⁷¹ lhes traía na busca pela ascensão social. Embora a libertação da escravidão fosse possível na cultura romana, todavia, a um tesoureiro este bem lhe era negado, pois, por meio deste expediente, era assegurado ao senhor o direito de torturar aquele que tivesse desviado dinheiro, a partir do direito de se aplicar a justiça privada.

¹⁷⁰ No tempo da monarquia romana, os clientes eram aqueles que obedeciam aos patrícios. Eles “[...] mantinham relação de fidelidade ao patrono, a quem deviam serviços e apoios diversos e de quem recebiam terra e proteção. Clientes podiam ganhar independência e passar a integrar a plebe, e vice-versa, mas isso não era comum” (FUNARI, 2003, p. 51).

¹⁷¹ Segundo o pensamento de Bourdieu “o capital cultural está presente na vida dos indivíduos [...] por meio das disposições duráveis do organismo, presentes nos gostos, na habilidade maior ou menor de verbalização ou escrita da língua culta e nas informações sobre o mundo escolar [...] na posse de bens culturais tais como livros, artefatos antigos, instrumentos musicais, esculturas, pinturas etc.” (SANTOS, 2016, p. 13). Geralmente alheio à posse destes bens da classe dominante, o liberto se via impossibilitado de ascender efetivamente em sua posição social. A exclusão da educação na infância, devido a escravidão (VEYNE, 2009, p. 85), não contribuía para que o liberto adquirisse capital cultural adequado para se integrar à sociedade.

Sendo assim, ao contrário dos “libertos” (ἀπελεύθερος),¹⁷² que embora saírem da condição de escravidão não possuíam plenos direitos legais na sociedade imperial, os livres (ἐλεύθεροι), citados por Paulo em 1Cor 12,13 e 22-24, eram indivíduos que gozavam da liberdade e dignidade em sua expressão máxima na sociedade Romana.

Segundo Coulanges (2004, p. 478), ser um cidadão romano, no sentido estrito da palavra, era motivo de admiração por parte do restante da população.¹⁷³ Este *status* concedia ao seu possuidor potenciais vantagens financeiras (pleno direito de propriedade), direitos para a vida privada (direito de casamento e autoridade paterna) e todo direito privado de Roma.

A partir destas significações fica evidente que os termos “livres” (ἐλεύθεροι) e “escravos” (δουλοι) revelam uma forte conotação socioeconômica e evidenciam o quanto a comunidade cristã de Corinto trazia em seu seio, relativamente, as mesmas estratificações presentes na sociedade coríntia, ou seja, a igreja, micro parcela da estrutura de dominação do Império Romano, não estava livre das fortes influências ideológicas da macro estrutura social de Roma.

Os termos assimétricos demonstram o tipo de relações existentes no meio da igreja. Eles tornam manifesta não uma divisão originada por questões meramente relacionais ou culturais; a questão primeira e essencial de todo processo conflitivo e divisor na comunidade era o valor da estratificação social, mantida estrategicamente pelo Império Romano, desenvolvida na cidade de Corinto e presente na igreja por aqueles que desejavam manter a mesma posição de destaque e influência que possuíam na sociedade imperial.

Sendo assim, os textos de 1Cor 1,26-28; 1Cor 4,8 e 10 e 1Cor 12,13 e 22-24 explicitam a estratificação social presente na igreja, a partir de vocábulos nos quais

¹⁷² Este vocábulo encontra-se uma única vez no texto neotestamentário de 1Cor 7,22, que diz: “Porque o que foi chamado no Senhor, sendo escravo (δουλος), é liberto (ἀπελεύθερος) do Senhor; semelhantemente, o que foi chamado, sendo livre (ἐλεύθερος), é escravo de Cristo” (acréscimos do autor). Embora neste versículo o seu sentido não seja de uma libertação socioeconômica, todavia a ideia que se apresenta é a de uma pessoa que foi liberta por outrem da situação de escravidão (que no caso do texto tinha significação socioeconômica, política e jurídica); neste sentido, Paulo faz distinção conceitual entre libertos (ἀπελεύθερος) e livres (ἐλεύθερος).

¹⁷³ Presente no *habitus* imperial, a admiração colocava em relevo a diferenciação qualitativa entre aqueles que viviam sob a dominação romana. Neste contexto, o desejo por alcançar tal *status* qualitativo vinha acompanhado pela certeza de que esta diferenciação poderia resultar em benefícios materiais e jurídicos, bem como potencial melhoria nas condições de existência.

os indivíduos da comunidade eram qualificados ou desqualificados, tendo como ponto referencial a questão econômica, evidenciada, especialmente, pelos termos “livres”, “ricos”, “nobre nascimento”, “fortes”, “sábios”, “poderosos”, “nobres” e “mais dignos”. Abaixo segue o quadro comparativo destes elementos.

QUADRO COMPARATIVO DAS ADJETIVAÇÕES ESTRATIFICANTES NA IGREJA CRISTÃ DE CORINTO		
1Cor 1,26-28	1Cor 4,8 e 10	1Cor 12,22-4
		Livres
	Fartos	
	Ricos	
	Reinam	
Sábios	Sábios	
Fortes	Fortes	[Fortes] ¹⁷⁴
	Nobres	Nobres
		[Mais dignos]
Poderosos		
Nobre nascimento		
Coisas loucas	Loucos	
Coisas fracas	Fracos	Fracos
	Desprezíveis	Menos dignos
		Escravos
Coisas humildes		
Desprezadas		
Aqueles que não são		
Aqueles que são		

Após estas adjetivações estratificantes, a terceira evidência da presença da divisão social na comunidade era a separação existente devido à familiaridade e o gosto de certos indivíduos pelos elementos da cultura greco-romana que tinham forte apelo elitista, ou seja, a presença de um capital cultural comprometido com o *habitus* de uma classe de condição favorável na sociedade de Corinto.

Paulo cita estes elementos quando discorre sobre aquela parcela da igreja que se alinhava com o estilo da pregação de Apolo, marcado por forte influência da oratória e filosofia grega. Segundo o apóstolo, os partidários de Apolo se deleitavam com a sabedoria (σοφία) (1Cor 1,17 e 19); com a inteligência de se compreender

¹⁷⁴ Os termos estão em colchetes, pois estão implícitos no texto bíblico.

(σύνεσις) as coisas (1Cor 1,19); e com o uso da oratória¹⁷⁵ nas exposições (1Cor 4,20).

No mundo greco-romano, estes três elementos (sabedoria, entendimento e retórica) estavam imbricados e pertenciam ao mesmo *habitus* social no qual as condições socioeconômicas favoráveis permitiam aos indivíduos terem o tempo necessário para se dedicarem à reflexão filosófica, leitura e participação em debates.

Na comunidade cristã de Corinto, Apolo era o líder carismático no qual estes três elementos estavam presentes. Segundo o escritor de Atos, Apolo era natural de Alexandria, uma cidade cosmopolita que agregava em seu seio uma considerável população de imigrantes gregos e uma significativa comunidade judaica oriunda da diáspora.

Logo de sua construção, Alexandria evidenciou sua vocação como cidade cosmopolita e comprometida com a ciência, cultura e artes. Nesta cidade, o judaísmo entrou em contato com o pensamento platônico e recebeu várias influências da cultura grega (KITCHEN; WALLS, 1990, p. 49 a 50).

Nascido nesta cidade e tendo recebido todas as influências e qualificações que esta cidade poderia lhe conceder, Apolo se mostra à igreja como sendo eloquente, fervoroso de espírito, de fala ousada e possuidor de grande poder de convencimento (At 18,24-28).

Chegando à cosmopolita e greco-romana Corinto, Apolo recebeu forte adesão daquela parcela da igreja que já estava familiarizada com os mesmos valores de Alexandria, na qual a retórica e a filosofia eram elementos fundamentais em qualquer exposição oral. Estes cristãos coríntios, pela própria natureza de seus gostos e interesses, tinham posição elevada na cidade e buscavam tornar isto evidente na medida em que diziam “eu sou de Apolo”.

Sendo assim, a estratificação social presente na igreja de Corinto se evidencia pelo capital cultural que parte da igreja possuía e que se alinhava com os valores culturais dos estratos mais altos da sociedade coríntia e de Alexandria.

¹⁷⁵ O texto bíblico diz “Porque o reino de Deus consiste não em palavra”. Com esta sentença Paulo afirma que o Evangelho não estava fundamentado em artifícios retóricos e estilísticos próprios da cultura greco-romana.

Neste contexto, os livres pertenceriam a esta classe (1Cor 12,13), não, porém, os escravos (1Cor 12,13).

Somado a esta questão do capital cultural, outro elemento que aponta para a estratificação social da igreja de Corinto são as evidências neotestamentárias de um grupo possuidor de recursos financeiros suficientes para realizarem viagens; terem pessoas sob seus cuidados e autoridade; acolherem a igreja em suas casas e concederam subsídios financeiros à sinagoga de Corinto.

Segundo as evidências da própria epístola aos coríntios, a correspondência endereçada à igreja desta cidade tinha sido resultado das informações obtidas pelos da casa de Cloe, os quais haviam viajado até Paulo dando-lhe informações a respeito da situação conflituosa na qual a igreja se encontrava.

Em tempos do primeiro século estas viagens eram custosas e demandavam recursos financeiros excedentes para a manutenção daqueles que viajavam; tanto no que se refere ao processo de viagem de ida e de volta nas estradas, como também a manutenção diária no destino a que se queria chegar.

Considerando que Paulo recebeu informações da igreja de Corinto “pelos” (ὑπὸ τῶν) da casa de Cloe (1Cor 1,11), pode-se concluir que tais viagens demandaram desta mulher recursos financeiros suficientes para esta empreitada, o que torna possível a conclusão de que ela tinha recursos para tal e que, portanto, pertencia a uma classe de destaque na cidade de Corinto.

As epístolas aos coríntios também falam de Estéfanos e sua casa (οικία) como sendo os primeiros frutos de conversão na cidade de Corinto (1Cor 1,16 e 16,15-16). A partir da análise do termo casa, presente no texto bíblico e a ênfase paulina ao termo (1Cor 1,16 e 16,15), é possível presumir que Estéfanos tenha sido alguém com posses e que possuía sob os seus cuidados e de baixo de seu poder de mando um significativo número de pessoas, composto de parentes e escravos.

Tal conclusão se harmoniza com o sentido que οικία possui na literatura neotestamentárias, a qual aponta para a ideia de família (Mc 6,4; Jo 4,53¹⁷⁶) e

¹⁷⁶ ‘Com isto, reconheceu o pai ser aquela precisamente a hora em que Jesus lhe dissera: Teu filho vive; e creu ele e toda a sua casa (οικία)’ (Jo 4,53).

servos e escravos da corte imperial (Fp 4,22)¹⁷⁷, e com o registro bíblico de que Estéfanos realizou pelo menos uma viagem ao encontro de Paulo (1Cor 16,17).¹⁷⁸ Estas duas informações, analisadas pelo prisma da estratificação, reforçam a ideia de que tal comunidade possuía em seu seio elementos de classes sociais distintas. Estéfanos e aqueles que viviam sob seus auspícios e mando pertenciam à realidades sociais distintas, embora comungarem da mesma fé.

À semelhança de Estéfanos, Crispo era outra personalidade na igreja que possuía recursos financeiros e posição na sociedade coríntia. As evidências que apontam para esta conclusão são três, a saber: a) Ele era o principal da sinagoga; b) À semelhanças de Estéfanos, sua conversão foi seguida pelos de sua casa; c) Ao saberem que ele havia se convertido, muitos coríntios também se converteram (At 18,5-8).

Segundo Gingrich e Danker (1993, p. 35), a expressão “o principal da sinagoga” (αρχισυνάγωγος) pode designar “um líder ou presidente de uma sinagoga, um leigo cujo dever era cuidar das providências materiais para os cultos Mc 5,22; Lc 13,14; At 13,15”. Em tais significações fica evidente que Crispo não poderia ser qualquer pessoa na cidade de Corinto. Sua liderança e/ou condição econômica projetavam-no perante a comunidade. Discorrendo sobre este membro da igreja de Corinto Murphy afirma:

À luz das provas das inscrições judaicas, tudo que podemos dizer é que esse é um título honorífico concedido por uma congregação em agradecimento por um donativo ao lugar de oração [...] por isso, falando em caráter absoluto, Crispo poderia ter sido um temente a Deus e não um judeu. De qualquer modo, ele certamente não era pobre (2000, p. 273,274). (Grifo do autor).

Por igual modo, Branick (1994, p. 62), buscando evidências históricas para a sua posição, afirma que o título pelo qual Crispo é citado em Atos 18,5-8 se faz presente em antigas inscrições e que o mesmo, ordinariamente, indica a pessoa que construía uma sinagoga e/ou fazia contribuições a sua manutenção com base em seus recursos pessoais.

¹⁷⁷ “Todos os santos vos saúdam, especialmente os da casa (οικία) de César” (Fl 4,22).

¹⁷⁸ Para análise mais acurada do termo οικία no Novo Testamento pesquisar em Goetzmann (2000, p. 285- 294); Gingrich e Danker (1993, p. 144).

Além destas ponderações lexicográficas e históricas, o texto de Atos afirma que à conversão de Crispo seguiu-se a conversão de todos os de sua casa. Em tempos do primeiro século era relativamente comum que o deus de um *patronus* fosse igualmente adorado por seus familiares e subalternos. As condições de dependência (financeira e proteção) e respeito possibilitavam a anuência à nova fé.

Por fim, a conversão de Crispo impactou certos segmentos da cidade de Corinto ao ponto de contribuir para a conversão de outras pessoas. Dificilmente tal efeito seria produzido se Crispo fosse uma pessoa comum na sociedade coríntia. Como muitas vezes ocorrem no mundo social, certas personalidades de projeção tendem a servir de catalizadoras de novas ideias e formas de crença. O *status* social que gozam tende a ser elemento argumentativo a favor de certas expressões religiosas.

Em quinto lugar, é possível afirmar a presença de uma estratificação social na igreja de Corinto por meio de 1Cor 6,1-8 na qual Paulo discorre sobre a questão do litígio entre os irmãos.

Aventura-se algum de vós, tendo questão contra outro, a submetê-lo a juízo perante os injustos e não perante os santos? Ou não sabeis que os santos não de julgar o mundo? Ora, se o mundo deverá ser julgado por vós, sois, acaso, indignos de julgar as coisas mínimas? Não sabeis que havemos de julgar os próprios anjos? Quanto mais as coisas desta vida! Entretanto, vós, quando tendes a julgar negócios terrenos, constituís um tribunal daqueles que não têm nenhuma aceitação na igreja. Para vergonha vo-lo digo. Não há, porventura, nem ao menos um sábio entre vós, que possa julgar no meio da irmandade? Mas irá um irmão a juízo contra outro irmão, e isto perante incrédulos! O só existir entre vós demandas já é completa derrota para vós outros. Por que não sofreis, antes, a injustiça? Por que não sofreis, antes, o dano? Mas vós mesmos fazeis a injustiça e fazeis o dano, e isto aos próprios irmãos!

Neste texto fica evidente a plena disposição de alguns componentes da igreja por levar o irmão ao tribunal de Corinto. Em tal situação conflitiva somente aqueles que possuíam recursos financeiros poderiam levar suas demandas perante o juiz e realizar o pagamento do salário de um advogado.

Por fim, em sexto lugar, o cuidado pastoral que Paulo apresenta na epístola, concernente às coisas sacrificadas aos ídolos (1Cor 8), à participação de refeições

públicas ou privadas nos templos, no mercado ou em casas (1Cor 10,14-33), evidencia quão estratificada era a igreja de Corinto no primeiro século.

Segundo Batista (2003, p. 47), a igreja de Corinto vivia diariamente dividida pela condição social de seus membros. A pequena parcela, pertencente à classe abastada de Corinto, flertava com as cerimônias religiosas nas quais eram oferecidas carnes em seus rituais; enquanto o restante da igreja, em certos momentos, se via na condição de penúria e constrangimento por não participar plenamente da ceia de Cristo e voltar para casa com fome.

Como consequência de seu *status* na sociedade de Corinto, certos cristãos se viam no dever social, público e/ou profissional de participar de eventos religiosos nos quais o cidadão comum ou morador de Corinto não poderiam deixar estar presentes. Segundo Theissen, “obrigações públicas e profissionais conduziam a que cristãos com um *status* social elevado certamente estavam mais integrados na sociedade pagã do que cristãos com status mais baixo” (1987, p. 141).

Sendo assim, a partir destes dados podemos concluir que a igreja cristã em Corinto era estratificada e que o fundamento socioeconômico desta estratificação também se fazia presente tanto na composição populacional da cidade de Corinto como também no vasto território conquistado por Roma.

Nesta conjuntura, Paulo deixa evidente, em letras garrafais, que tal estratificação na igreja se constituía em dois grupos básicos. De um lado estavam os sábios, fortes, poderosos, os de nobre nascimento, os fartos, os ricos, os que reinam, os nobres, os livres, os mais dignos, os glossolálicos; e do outro lado estavam os loucos, os fracos, os humildes, os desprezados, aqueles que não são, os desprezíveis, os escravos e os não-glossolálicos.

Tal divisão, com forte viés de diferenciação qualitativa entre seus componentes, torna evidente o grande desafio ético que perpassava todas as relações interpessoais desenvolvidas no seio da igreja, visto que, segundo Heyer (2009, p. 100), “no plano social as diferenças eram igualmente acentuadas [...] Era inevitável que as diferenças entre ricos e pobres alcançassem também a

comunidade Cristã e ameaçavam a sua unidade até ao ponto de comprometer sua existência no futuro (2009, p. 100).¹⁷⁹

A partir destas constatações, como veremos a frente, a glossolalia emprestou ainda mais força à estratificação no seio da igreja, a qual, dividida em glossolálicos e não-glossolálicos, se viu em maiores e constantes tensões e desafios à unidade devido este carisma oracular.

2.2.4.3 Os Conflitos Existentes na Igreja Cristã de Corinto

Tendo recorrido sobre as matizes sociais da igreja de Corinto e afirmado sua estratificação social, agora é possível analisar os conflitos existentes na vida comunitária, buscando tecer um nexos entre esses três elementos.¹⁸⁰

Embora as declarações afirmativas de Paulo à igreja, nas quais ele coloca em relevo as virtudes desta comunidade cristã (1Cor 1,1-9), a leitura analítica da epístola evidencia que este apóstolo tinha clara noção de todos os embates relacionais e práticos existentes na comunidade.

Tendo obtido informações sobre a igreja, a partir do contato com os da casa de Cloe (1Cor 1,11), Paulo escreve a epístola aos coríntios, subdividindo tal epístola em vários assuntos, através da conjunção $\pi\epsilon\rho\lambda$ (1Cor 7,1; 7,25; 8,1; 8,4; 12,1; 16,1 e 16,12).

Entre os vários assuntos tratados, aqueles nos quais se evidencia uma relação estreita entre *status* social e conflito comunitário são: a) A questão dos partidos na igreja; b) o problema do litígio entre os irmãos; c) O ponto referente às coisas sacrificadas aos ídolos; d) A questão glossolálica.

¹⁷⁹ A respeito da divisão na igreja e na cidade de Corinto, Neto (2010, p. 32) afirma: “Na Igreja e na cidade de Corinto, dois grupos estão sim contrapostos. De um lado encontra-se a elite, composta por uma minoria de nobres, sábios e poderosos e, de outro lado, a ralé, aparentemente, a maioria composta de escravos, estultos e marginalizados”.

¹⁸⁰ Por “matiz” se quer dizer os vários grupos sociais pertencentes a uma coletividade e “estratificação” o modo pelo qual estes grupos estão separados e qualitativamente diferenciados nesta mesma coletividade. Histórica e ordinariamente, estes dois elementos têm sido geradores de conflitos nas sociedades.

Quanto à questão dos partidos na igreja, Paulo não poderia ser mais explícito. Os vocábulos usados por este apóstolo colocam em letras garrafais o clima de divisão existente na igreja devido à predileção por determinadas lideranças em detrimento de outras.

Ao tratar sobre estes partidos, Paulo fala em “divisões” (1Cor 1,10), contendidas (1Cor 1,11 e 3,3) e ciúmes (1Cor 3,3) presentes na igreja. Estes três vocábulos apresentam a lógica interna existente nos conflitos entre os partidos da igreja.

Como visto acima, aqueles que se alinhavam com a pregação de Apolo pertenciam aos estrados mais elevados da sociedade coríntia. Eram pessoas que participavam de um *ethos* no qual se valorizava a filosofia e a retórica e no qual o capital cultural lhes oferecia um ponto de contato com o modo de pregar de Apolo.

Neste contexto, dois sentimentos potencialmente poderiam surgir: a soberba e o ciúme. A soberba, da parte daquele que nascera na cultura greco-romana e por isto se sentia superior aos demais da comunidade; e o ciúme, por parte daquele que não detinha as mesmas qualificações intelectuais e culturais para adentrar no mundo greco-romano da filosofia, exposição e retórica.

Estes dois mundos socioeconômicos, divididos, em acréscimo, pelo capital cultural, viviam em constante conflito na igreja. Embora pertencessem a mesma comunidade de fé, os partidários das personalidades optavam pelas contendidas e destas surgiam as divisões.

Estas, entretanto, não devem ser percebidas como fruto do mero gosto ou indiferença para com a cultura greco-romana. O que subjaz ao ciúme, as contendidas e as divisões é o fator econômico e o *status* social. Estes dois elementos precedem a tudo mais e os estruturam.

O segundo elemento que evidencia a condição conflituosa na qual a igreja de Corinto vivia é a questão do litígio entre os irmãos (1Cor 6,1-8). Embora não nomear o problema existente entre os irmãos, a situação descrita por Paulo tinha implicações jurídicas, como aponta a expressão “tendo questão contra” (πραγμα¹⁸¹

¹⁸¹ Segundo Rienecker e Rogers (1995, p. 296), *πραγμα* significa “assunto, caso, queixa no sentido jurídico.” Por igual modo, Champlin (1995, p. 78) afirma que para este vocábulo “[...] também havia um sentido forense ou judicial de *questão legal*, de ‘processo legal’, de ‘disputa legal’ de qualquer espécie”.

εχων πρὸς), a qual é possível de ser encontrada em vários papiros, ligada a processos judiciais (MORRIS, 1981, p. 74).

O nível de intriga na igreja tinha chegado a tal patamar que existia entre eles quem já havia levado o irmão perante o tribunal de Corinto. Em tal situação, aquele que levava seu irmão de fé aos tribunais da cidade certamente possuía posição social e recursos financeiros para bancar sua defesa.

O ato de recorrer aos magistrados e não as autoridades eclesiásticas, revela a condição socioeconômica e o tipo de relação que estes queixosos tinham com a cidade de Corinto. Eles certamente não eram pobres e nem estrangeiros, mas sim pessoas reconhecidas na sociedade e que poderiam se valer desta condição favorável para obter êxito em suas queixas perante o tribunal da cidade.

Visto por este prisma, o litígio entre os irmãos robustece a ideia de que os vários grupos sociais presentes na igreja reforçavam a estrutura estratificante da sociedade Coríntia, na qual aqueles que detinham o poder econômico possuíam mais condições de êxito em seus pleitos perante os tribunais.

Somado a esta questão, o terceiro elemento que confirma o nexo existente entre posição social e conflitos na igreja de Corinto é o tema relacionado às coisas sacrificadas aos ídolos e a participação em cerimônias públicas e particulares dedicadas aos mesmos (1Cor 8; 10,14-32).

Segundo o texto bíblico, alguns membros da igreja estavam participando de cerimônias religiosas públicas (1Cor 8,10) e reservadas (1Cor 10,27). Estes comportamentos, próprios entre pessoas oriundas da cultura greco-romana, escandalizavam muitos e geravam divisão na igreja (1Cor 8,13).

Os fortes se viam naturalmente no direito¹⁸² (1Cor 8,9) de continuarem comendo carnes sacrificadas aos ídolos. Eles se arrogavam possuidores de autoridade para ajuizarem sobre estas questões, pois eles se julgavam senhores do saber (1Cor 8,2).

¹⁸² Na tradução Revista e Atualizada tem-se “liberdade”. Contudo, a leitura crítica do texto indica que a melhor tradução seria “direito”, tanto pela posição de superioridade que os fortes apresentavam diante da comunidade como pelo alcance semântico do termo εχουσία. Segundo Morris (1981, p. 103), εχουσία pode significar “autoridade” ou “direito”.

Assim como a sabedoria (σοφία) era o elemento focal desencadeador de partidos na igreja; aqui, o componente fomentador de tensões e divisão na igreja era o conhecimento (γνώσις), referenciado nesta perícopa (1Cor 8) por pelo menos sete vezes.

Em paralelo com os partidários de Apolo, os fortes perante a mesa dos ídolos não eram os cristãos de baixo poder aquisitivo, eles possuíam *status* elevado. Em tempos do primeiro século, a compra e ingestão de carne estavam vinculadas à posição social, o povo comum e os escravos comiam frutas e legumes. Além disto, ser convidado para uma refeição particular (1Cor 10,27) também era símbolo de *status* perante a comunidade.¹⁸³

Por isso, quando Paulo decide-se por tratar sobre esta questão, ele está cômico de que a mesma possui implicações socioeconômicas; ele percebe que as relações de poder, que emergem do simples ato de alimentar-se, tem um caráter elitista no qual os fortes desprezavam a fragilidade de entendimento dos fracos. Segundo Theissen (*apud* SANTOS, 2011, p. 135), a vida social das pessoas de *status* mais elevado envolvia-os em situações nos quais eles tinham que participar de celebrações cômicas e refeições, devido seus contatos sociais.

Por fim, a quarta questão na qual os elementos “matiz social”, “estratificação social” e “conflito social” se imbricam na comunidade cristã de corinto é a glossolalia. Objeto específico desta tese, esta será cuidadosamente analisada nos subtópicos a seguir.

Fundamentais para o desenvolvimento deste assunto ficam aqui as seguintes conclusões, a partir da análise crítica da conjuntura presente na igreja de Corinto:

- a. Existindo em um ambiente cosmopolita, estratificado e greco-romano, a igreja reproduzia, relativamente, os valores, hábitos e estruturas desta sociedade;
- b. No âmbito de sua composição, a igreja de Corinto tinha em seu seio uma diversidade social, caracterizada por forte elemento estratificante;

¹⁸³ Para Crossan (*apud* SANTOS, 2011, p. 134 a 135) as adjetivações “fortes” e “fracos” tinha relação direta com a estrutura social da comunidade cristã de Corinto e estavam ligadas ao *status* econômico de seus componentes.

b. As evidências desta estratificação se mostram tanto pelo perfil socioeconômico de seus membros como também pelas expressões qualitativas descritas pelo Apóstolo Paulo;

c. Como é própria da dinâmica social, a presença de grupos estratificados, produzia na igreja um *ethos* carismático fortemente competitivo e com emergentes situações conflitivos;

3. GLOSSOLALIA, ELEMENTO ESTRUTURANTE DOS VALORES IMPERIAIS NA COMUNIDADE CRISTÃ DE CORINTO

Após o estudo sobre a estrutura estruturante do Império Romano e a sua influência sobre a cidade de Corinto, e a descrição e análise das origens da igreja cristã nesta cidade, este capítulo resgata os conceitos e nexos existentes entre as estratégias e estruturas de poder da classe dominante, faz a análise crítica de 1Cor 12,12-26, analisa exegeticamente perícopes da Primeira Epístola aos Coríntios e problematiza os resultados desta com o tema central da Tese, apontando o posicionamento do apóstolo Paulo diante desta conjuntura.

3.1 REVENDO CONCEITOS E ESTRUTURAS NAS RELAÇÕES DE PODER

Analisado em sua dinâmica histórica, o mundo social certamente é uma construção humana que não se enquadra ao pensamento Durkheimiano no qual a continuidade, a conservação, o equilíbrio e a harmonia são vistos como bens desejáveis a partir de um consenso entre os grupos sociais¹⁸⁴ (MARTINS, 1994, p. 46 a 47).

Na história universal são sobejas as evidências de que todas as relações sociais são marcadas por elementos e grupos em contínua tensão e luta pela dominação. Esta, que nada tem a ver com o simples desejo de elevar-se sobre outros, é a ação contínua de um indivíduo ou grupo social em afirmar sua ascendência qualitativa e empreender esforços para a naturalização do sistema de coisas que resultam desta política ideológica de coisificação e alienação de consciências.

Segundo Castro (2009, p. 126), a dominação, para Foucault, é tanto uma estrutura global de poder quanto uma situação estratégica de enfiamento duradouro entre adversários. Em termos práticos isto implica dizer que os agentes sociais – e seus valores cívicos, ética social, *status quo*, cultura, sistemas educacionais, estrutura jurídica, folclore, senso comum, religião, relações sociais,

¹⁸⁴ Segundo Foucault (2016, p. 235), “[...] não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos”.

estrutura familiar, ética individual etc. – estão em contínua relação e mútua influência e, concomitantemente, recebem controle desse sistema estruturado/estruturante, que a tudo permeia, concedendo formas e estabelecendo finalidades específicas que se harmonizam com o seu plano de dominação social.

Embora, a princípio, este projeto de poder se mostre de difícil materialização histórica, sua efetivação e eficácia despontam em vários momentos do transcurso histórico da humanidade, pois o poder não se constitui em uma forma vacilante de relação (FOUCAULT, 2016, p. 235), mas, sim, é um tipo específico que carrega em seu bojo a habilidade estratégica de deslocar-se para continuar e um nexos estrutural através do qual ele se fundamenta, desenvolve-se e busca perpetuar-se.

Sendo assim, a força do poder é ser uma realidade estruturada e estruturante. Existe neste domínio uma teia de relações que intercomunicam a *macro*, *meso* e *micro* estruturas sociais, com vista à manutenção do *status quo*, a reprodução dos valores da classe dominante e a replicação das estruturas sociais favoráveis aos que possuem o poder de mando. Segundo Foucault,

[...] uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado, em nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados (2016, p. 240).

Isto quer dizer que toda dominação global, que se se realiza em processos contínuos e ininterruptos nos corpos, desejos e pensamentos nos micros espaços sociais (FOUCAULT, 2016, p. 283), se constitui em uma forma específica de predomínio, visto que é pela racionalização e operacionalização da conjuntura histórico-cultural que o desejo de poder se torna plausível e possível em dado momento histórico.

A dominação global não se repercute e se pluraliza, mas sim usa as técnicas e procedimentos de poder, os quais se fazem presentes nos níveis mais baixos da sociedade e são colonizados, transformados e anexados por fenômenos globais ao ponto de fazê-los se deslocarem e se expandirem sob a vontade e intenções da dominação (FOUCAULT, 2016, p. 285).

Neste plano, aqueles que detêm tal dominação movimentam-se a favor da manutenção desta. Há uma contínua ação por fazer prevalecer a estrutura social vigente e qualquer nota dissonante a este esquema de poder é vista com desconfiança e tratada a partir das leis¹⁸⁵ que exigem e viabilizam a manutenção da “boa ordem social”.

Neste contexto, a ideia que subjaz à expressão “fazer prevalecer” é que o mundo social não é pacífico. Embora o poder seja de grande impacto e influência em todos os meandros da sociedade, contudo, sua presença sempre é relativa. A individualidade e subjetividade humanas sempre são espaços existenciais repletos de possibilidades de reflexão, inconformidade e subversão do *status quo*. Nas palavras de Foucault (2016, p. 255): “[...] porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veículo de poder, o poder não tem função única de reproduzir as relações de produção”.

A eficácia do processo de dominação nos indivíduos implica na alienação desta capacidade para aqueles que estão no poder. Entretanto, visto que o ser humano é potencialmente um ser reflexivo e apto para as transformações sociais, o processo de alienação e coisificação de consciências nunca é absoluto, o que torna a luta uma realidade contínua em qualquer projeto de poder e dominação.

A partir desta constatação, na qual se afirma o poder relativo das estruturas de dominação e o contínuo esforço por se manter no poder, a classe dominante engendra meios para alcançar eficácia no seu projeto de dominação, tendo como um dos elementos relevantes a reprodução de sua ideologia a todas as camadas da sociedade.

Tal estratégia se fundamenta no princípio de que antes das composições organizacionais do poder, devem estar os valores e as ideias, pois são estes que justificam as estruturas de dominação, naturalizam o sistema social e legitimam a ordem vigente.

Isto quer dizer que a naturalização da macroestrutura de poder se constrói contínua e diminutamente pela afirmação e reprodução dos valores dominantes em cada espaço da vivência social, na qual os indivíduos são cativos nas esferas das

¹⁸⁵ As leis as quais se tem em mente aqui são tanto aquelas que possuem corpo formal e legal perante a sociedade, como aquelas que são reconhecidas no âmbito do senso comum e tradição cultural ou religiosa.

ideias, percepções de mundo, sentimentos, valores e disposições duráveis do espírito, as quais são identificadas por Bourdieu como *habitus* (*apud* CANEZIN, 2001, p. 114, 125).

Nestes campos nos quais ocorre a reprodução da cosmovisão da classe dominante, um dos elementos trabalhados é a naturalização do *status quo*, ou seja, a afirmação categórica de que as coisas devem ser como sempre foram e atualmente são. Subverter o estado de coisas no qual a sociedade se encontra é trazer a sociedade à condição de anomia e à barbárie.¹⁸⁶

Isto posto, fica evidente que o processo de dominação sempre possui um discurso adequado a sua efetivação na sociedade e agentes aptos para autenticarem sua veracidade e coibirem qualquer falação contrária a este projeto. Para Foucault, as relações de poder também se manifestam em ações discursivas e prenes de procedimentos de exclusão e interdição¹⁸⁷ (2014b, p. 8, 9).

Existindo dentro da lógica estruturante da dominação, o discurso não se constitui em apenas um meio de revelação da cosmovisão daqueles que estão ou desejam a dominação, e nem muito menos um mero canal através do qual realidades históricas são ocultadas. O discurso é na verdade o poder do qual os agentes sociais desejam se apoderar (FOUCAULT, 2014b, p.10). Ou seja, não basta apenas interditar, dizer quem, quando, como ou o que se poder falar, o ápice da dominação é a regulamentação do discurso e a autoafirmação de qualificação e autoridade para a sua elocução.

3.2 ANÁLISE CRÍTICA DE 1COR 12,12 - 26

O texto base que deu origem a esta pesquisa foi 1Cor 12,12-26. A escolha desta perícopes se justifica, pois a mesma possui expressões textuais que apontam para uma plausível relação entre *status* social, carisma e relações de poder e dominação. Estas expressões textuais são “quer judeus, quer gregos”, “quer

¹⁸⁶ O sentido deste termo aqui pretendido é: a condição histórico-social na qual os grupos humanos se encontram em inferior condição de desenvolvimento cultural (material, organizacional, jurídico, político etc.), em relação a outros grupos mais bem desenvolvidos.

¹⁸⁷ A respeito do conceito de discurso para Foucault e suas implicações ver Castro (p. 117-122); Marcos, Conti e Fernandes (2013) e Sargentini, Navarro-Barbosa (2004).

escravos, quer livres”, “fracos”, “menos dignos”, “não decorosos”, “nobres”, “carente”, “para que não haja divisão”, as quais estão grifadas no texto abaixo.¹⁸⁸

¹² Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ χριστός.¹³ καὶ γὰρ ἓν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, **εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες** (que judeus quer gregos), **εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι** (que escravos quer livres), καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.¹⁴ καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν μέλος ἀλλὰ πολλά.¹⁵ ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς Ὅτι οὐκ εἰμὶ χεῖρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.¹⁶ καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς Ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.¹⁷ εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;¹⁸ ἢ νῦν ἡ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἐν ἑκάστῳ αὐτῶν, ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.¹⁹ εἰ δὲ ἦν [τὰ] πάντα ἐν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα;²⁰ νῦν δὲ πολλὰ^τ μέλη, ἐν δὲ σῶμα.²¹ οὐ δύναται [δὲ] ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ Χρείαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν Χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω.²² ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος **ἀσθενέστερα** (fracos) ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,²³ καὶ ἃ δοκοῦμεν **ἀτιμότερα** (menos dignos) εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ **ἀσχήμονα** (não decorosos) ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,²⁴ τὰ δὲ **εὐσχήμονα** (nobres) ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει. ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ **ὕστερουμένῳ** (carente) περισσοτέραν δούς τιμὴν,²⁵ **ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα** (para que não haja divisão) ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσι τὰ μέλη.²⁶ καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συνπάσχει πάντα τὰ μέλη. εἴτε δοξάζεται μέλος, συναίρει πάντα τὰ μέλη. (1Cor 12,12-26). (Acréscimos do autor).

Estas expressões, sob a luz da análise conflitual, serão analisadas buscando-se compreender os elementos mais básicos das relações de poder presentes na igreja de Corinto, identificando seus agentes históricos, problematizando seus elementos constitutivos, seus nexos, desenvolvimento e efetivação na vida da igreja.

A partir da crítica textual¹⁸⁹ e análise do aparato crítico do Novo Testamento Grego (2008, 505,506) é possível dizer que até o presente não existe nenhuma variante textual relacionada à perícopé. As diferenças indicadas em notas de rodapé

¹⁸⁸ Segundo a análise de Foucault (2016, p. 279), o poder revelado no discurso julga, classifica e condena indivíduos a um determinado modo de vida.

¹⁸⁹ A crítica textual diz respeito ao estudo do texto neotestamentário em grego, no qual se busca averiguar a presença de possíveis variantes textuais e, na existência destas, ajuizar sobre qual seria mais plausível. Tal trabalho exegético tem como fim tentar regatar o texto original e sua possível interpretação (WEGNER, 2012, p. 60-111).

apontam tão somente para as estruturas nas quais o texto traduzido se encontra e remetem ao debate sobre os parágrafos e subparágrafos nos quais o texto pode ser compreendido em sua estruturação, o que não levanta nenhuma questão significativa à análise realizada nesta pesquisa.

Considerando que o texto neotestamentário grego não possui vírgulas ou pontos que apontem para sua extensão exata ou subdivisões, a análise literária busca discernir as partes diferenciáveis do texto, suas relações, nexos e desenvolvimento (WEGNER, 2012, p. 112 a 155).

¹² Porque, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo. ¹³ Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito. ¹⁴ Porque também o corpo não é um só membro, mas muitos. ¹⁵ Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo. ¹⁶ Se o ouvido disser: Porque não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixa de o ser. ¹⁷ Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo fosse ouvido, onde, o olfato? ¹⁸ Mas Deus dispôs os membros, colocando cada um deles no corpo, como lhe aprouve. ¹⁹ Se todos, porém, fossem um só membro, onde estaria o corpo? ²⁰ O certo é que há muitos membros, mas um só corpo. ²¹ Não podem os olhos dizer à mão: Não precisamos de ti; nem ainda a cabeça, aos pés: Não preciso de vós. ²² Pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários; ²³ e os que nos parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra; também os que em nós não são decorosos revestimos de especial honra. ²⁴ Mas os nossos membros nobres não têm necessidade disso. Contudo, Deus coordenou o corpo, concedendo muito mais honra àquilo que menos tinha, ²⁵ para que não haja divisão no corpo; pelo contrário, cooperem os membros, com igual cuidado, em favor uns dos outros. ²⁶ De maneira que, se um membro sofre, todos sofrem com ele; e, se um deles é honrado, com ele todos se regozijam. (1Cor 12,12-26).

Através da análise realizada no texto acima é possível perceber pelo menos quatro elementos distintos, quais sejam:

- a. A apresentação da tese de que o corpo de Cristo é um (1Cor 12,12);
- b. A justificativa teológica da tese acima (1Cor 12,13,14);
- c. A descrição da divisão da igreja como resultante da inadequada percepção e uso dos dons espirituais (1Cor 12,15-24a);
- d. A resposta paulina à divisão da igreja (1Cor 12,24b-26).

Visto a partir desta estrutura básica, 1Cor 12,12-26 evidencia que a questão carismática é um importante fator desvelador para o entendimento dos problemas emergentes na igreja cristã de Corinto no primeiro século. De fato, o carisma glossolálico é o ponto focal do texto e objeto das preocupações pastorais de Paulo para com a comunidade cristã de Corinto.

Além destas questões, a análise crítica do texto em apreço implica também no estudo sobre o gênero literário, o lugar vivencial de composição e a intencionalidade do escritor (WEGNER, 2012, p. 203-278). Quanto ao gênero literário, a Primeira Epístola aos Coríntios possui as características de uma carta,¹⁹⁰ visto que, segundo Matos (*apud* SANTOS, 2011, p. 95), a mesma apresenta uma organização formal na qual há a indicação do remetente, os destinatários e a saudação em separado.

A respeito do lugar vivencial¹⁹¹ pode-se dizer que 1Cor 12,12-26 foi gerado a partir das preocupações pastorais de Paulo diante das divisões existentes no seio da igreja cristã de Corinto. Dentre os vários assuntos conflituosos por ele desenvolvidos, a questão glossolálica possui singular importância visto que ocupa os capítulos 12, 13 e 14 da epístola destinada a esta comunidade.

Por fim, quanto à intencionalidade do texto, pode-se dizer que Paulo buscou indicar os seguintes pontos:

- a. A unidade do corpo de Cristo (1Cor 12,12);
- b. O fundamento teológico da unidade do corpo de Cristo (1Cor 12,13,14);
- c. A negação de que o corpo de Cristo possa estar separado por questões étnicas ou sociais (1Cor 12,13);
- d. A afirmação que todos têm uma função no corpo de Cristo (1Cor 12,14-20);
- e. A exposição dos elementos do discurso de dominação dos glossolálicos e seus resultados na vida comunitária da igreja de Corinto;
- f. A afirmação de que a heterogeneidade cooperativa era o ideal de Deus para a sua igreja e o meio de dirimir as divisões.

¹⁹⁰ Quanto à distinção entre carta e epístola ver Wegner (2012, p. 223 a 224).

¹⁹¹ Para maiores informações sobre este tópico ver nossa dissertação (SANTOS, 2011, p. 96-98).

3.3 OS ESPIRITUAIS GLOSSOLÁLICOS: OS PROTAGONISTAS DAS RELAÇÕES DE PODER NA IGREJA DE CORINTO

Todo estudo das relações e estruturas de poder e dominação, vinculadas ao fenômeno religioso, constitui-se em um grande desafio para as Ciências da Religião. Os elementos necessários para a análise do fato social são: a escolha dos teóricos, como lentes interpretativas adequadas ao fenômeno social; a análise dos processos e estratégias de dominação; a indicação dos personagens envolvidos nos esquemas de poder; o desvelamento das relações de poder perpetrados em dada coletividade; e possíveis apontamentos para a subversão da conjuntura de dominação.

Devido sua natureza essencialmente simbólica e subjetiva, com forte teor histórico-cultural, o mundo religioso não apresenta um padrão exato e universal sobre o que seja a verdadeira espiritualidade.¹⁹² Em cada período da história, sob os auspícios do *habitus* de uma dada coletividade, os sistemas religiosos apresentam e reproduzem, por violência simbólica, os carismas considerados relevantes para o grupo social dominante.

Pelas lentes críticas das Ciências da Religião, estes carismas, embora sejam vistos como singularmente importantes para a manutenção do sistema religioso e à vida comunitária, projetam luz para os agentes políticos¹⁹³ que mediam relações de poder e dominação com os demais indivíduos do seu grupo religioso.

No que diz respeito à conjuntura histórica da igreja cristã coríntia, os personagens envolvidos emergiam de um contexto social, econômico e religioso, que atribuía grande valor aos fenômenos proféticos e glossolálicos no primeiro século e seus agentes autorizados. Visibilizados em alta conta na comunidade cristã, estes carismáticos foram denominados na Primeira Epístola aos Coríntios de πνευματικός e receberam do apóstolo Paulo particular reflexão e apontamentos.¹⁹⁴

¹⁹² Para Lopes, a própria história do cristianismo é uma prova de que o conceito de espiritualidade depende da conjuntura existente em certos momentos históricos (1998, p. 88).

¹⁹³ Esta expressão (agentes políticos) aponta para o ser humano enquanto indivíduo que mantém, media e participa de relações de poder.

¹⁹⁴ Para Murphy, qualquer estudo metuculoso dos escritos de Paulo à comunidade cristã de Corinto irá demonstrar que os espirituais faziam parte da base dos problemas tratados em treze capítulos de sua primeira epístola a esta comunidade (2000, p. 286).

Tal designação, entretanto, deve ser estudada exegeticamente, visto que πνευματικός e seus cognatos aparecem na Primeira Epístola aos Coríntios quinze vezes, com o propósito de adjetivar os vocábulos com os quais estão relacionados nos seguintes textos:

Relação de πνευματικός com coisas espirituais

“Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais (πνευματικά) com espirituais (πνευματικοί)” (1Cor 2.13).

“Se nós vos semeamos as coisas espirituais (πνευματικά), será muito recolhermos de vós bens materiais? (1Cor 9.11).

“Todos eles comeram de um só manjar espiritual (πνευματικόν), e beberam da mesma fonte espiritual (πνευματικόν); porque bebiam de uma pedra espiritual (πνευματικῆς) que os seguia. E a pedra era Cristo” (1Cor 10.3,4).

“A respeito dos dons espirituais (πνευματικῶν), não quero, irmãos, que sejais ignorantes” (1Cor 12.1).

“Segui o amor e procurai, com zelo, os dons espirituais (πνευματικά), mas principalmente que profetizeis” (1Cor 14.1).

“Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual (πνευματικόν). Se há corpo natural, há também corpo espiritual (πνευματικόν)” (1Cor 15.44).

“Mas não é primeiro o espiritual (πνευματικόν), e sim o natural; depois, o espiritual (πνευματικόν)” (1Cor 15.46).

Relação de πνευματικός com pessoas espirituais

“conferindo coisas espirituais (πνευματικά) com espirituais (πνευματικοί)¹⁹⁵” (1Cor 2.13).

¹⁹⁵ Na língua grega, a terminação οίς, no adjetivo πνευματικοίς, pode indicar tanto o gênero neutro como masculino (RIENECKER; ROGERS, 1995 p. 289; MORRIS, 1981, p. 48; TAYLOR, 1980, p. 45; CHAMBERLAIN, 1989, p. 67; FOULKES, 1996, p. 342), podendo tal adjetivo ser traduzido respectivamente como “coisas espirituais” ou “pessoas espirituais”. A primeira possibilidade de tradução pode resultar no entendimento de que as realidades espirituais só podem ser comparadas, explicadas ou interpretadas (συγκρίνοντες) (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 195) por outras coisas (verdades) espirituais. A segunda tradução, na qual o adjetivo é visto como do gênero masculino, pode indicar que as realidades espirituais só podem ser comparadas, explicadas ou interpretadas por indivíduos espirituais. Considerando que as duas traduções são gramaticalmente possíveis, opta-se por esta última, pelos seguintes motivos: a. Considerando que no contexto anterior (1Cor 2.6), Paulo afirma que “exponha” (λαλοῦμεν) a sabedoria de Deus entre os “maduros” (τελείοις: adjetivo masculino plural); então, a expressão “coisas espirituais” (πνευματικά), presentes em 1Cor 2.13, é uma referência a esta sabedoria divina e o termo “com espirituais” (πνευματικοίς), um apontamento para os indivíduos “maduros”, aptos para compararem, explicarem ou interpretarem as revelações

“Porém o homem espiritual (πνευματικός) julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém” (1Cor 2.15).

“Eu, porém, irmãos, não vos pude falar como a espirituais (πνευματικοί), e sim como a carnis, como a crianças em Cristo. (1Cor 3.1).

“Se alguém se considera profeta ou espiritual (πνευματικός), reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo” (1Cor 14.37).

Dos textos supracitados é possível dizer que o termo πνευματικός e seus cognatos, fazem referência a três sentidos básicos:

a. Indicam a qualidade das coisas (dons, corpo, verdades e sabedoria divinas) que estavam relacionadas à vida espiritual dos cristãos (1Cor 2,13; 9.11; 10.3,4; 12.1; 14.1; 15.44; 15.46);

b. Assinalam a condição religiosa na qual aqueles que haviam recebido o Espírito de Deus alcançavam a maturidade de poder entender a sabedoria divina e fazer comparações, explicações ou interpretações das verdades espirituais (1Cor 2.13 e 3.1);

c. Apontam para o conceito elevado que certos cristãos da igreja de Corinto tinham a respeito de si mesmos, e para o qual Paulo não oferecia sua chancela (1 Cor 3.1; 14.37).

Estes dois últimos sentidos possuem relação direta com a questão das relações de poder na igreja de Corinto. A epístola em análise torna evidente que Paulo escreveu com o fim de tirar dúvidas a respeito daquelas “questões espirituais” (τῶν πνευματικῶν) para as quais a comunidade não estava sabendo atribuir juízo e que, ao mesmo tempo, estava criando problemas seríssimos à vida comunitária.

divinas; b. Considerando que em 1Cor 2.11 Paulo afirma que “as coisas de Deus” (τὰ τοῦ θεοῦ) só eram conhecidas por aqueles que haviam recebido o Espírito (πνεῦμα) de Deus; então, a expressão “coisas espirituais” (πνευματικά), presentes em 1Cor 2.13, é uma referência “as coisas de Deus” (τὰ τοῦ θεοῦ), e o termo “com espirituais” (πνευματικοί), um apontamento para aqueles que haviam recebido o Espírito (πνεῦμα) de Deus para se tornarem capazes para compararem, explicarem ou interpretarem as revelações divinas; c. Além disto, no contexto posterior a 1Cor 12.13, Paulo afirma que “o homem espiritual (πνευματικός) julga todas as coisas, mas ele (αὐτὸς) mesmo não é julgado por ninguém” (1Cor 2.15). Embora o substantivo “homem” não esteja no texto original (no texto grego não há a palavra ἄνθρωπος, mas somente o adjetivo πνευματικός), a tradução se justifica adequadamente pela presença do pronome masculino αὐτὸς (ele), ou seja, os πνευματικός em 1Cor 2.15 eram homens espirituais aptos para julgarem todas as coisas. Ver também Lopes (1998).

Segundo Dunn (2000, p. 739), estes dois sentidos encontrados na Epístola aos Coríntios colocam em relevo o propósito de Paulo em explicar sobre a verdadeira espiritualidade a partir da linguagem daqueles que se auto-intitulavam espirituais (πνευματικοί).

Por esta mesma perspectiva, Lopes afirma que Paulo parece possuir dois conceitos distintos quando utiliza o termo πνευματικὸς em sua epístola aos coríntios. De um lado ele menciona os πνευματικὸς como sendo aqueles nos quais a verdadeira espiritualidade se manifestava, e, de outro, aqueles que se julgavam de maior profundidade espiritual frente à comunidade, sem realmente sê-lo (1998, p. 90). Segundo Dunn (2000, V. I, p. 739), Paulo decidiu usar a mesma linguagem dos espirituais com o fim de reformulá-la e combater a espiritualidade elitista e perfeccionista dos mesmos.

A compreensão de que πνευματικὸς estava associado à verdadeira espiritualidade tem gerado no meio acadêmico vários pontos de vistas. Por exemplo, segundo Ellis, os espirituais na igreja de Corinto seriam os profetas cristãos; para Silva e Pythress seriam todos os cristãos indistintamente; e, para Lopes, os cristãos maduros (LOPES, 1998, p. 88-109).

Quanto à questão de que πνευματικὸς é um apontamento para pessoas que se auto-intitulavam espirituais e com as quais Paulo não concordava, Lopes defende a posição de que estes eram aqueles que possuíam dons carismáticos e, em especial, a glossolalia (1998, p. 92).

Pelo estudo da epístola em foco é possível afirmar que o termo πνευματικὸς era uma designação específica para certos indivíduos que se apresentavam à comunidade cristã de Corinto como sendo detentores de uma sabedoria (σοφία) elevada e de mensagens inspiradas por meio de falas ininteligíveis e que buscavam meios de autopromoção na igreja; alinhando-se, assim, como se verá mais à frente, com os valores da sociedade coríntia e imperial.

A referência destes πνευματικὸς – para os quais Paulo não ratifica sua proeminência sobre a igreja – se faz presente em duas demandas delicadas, que causavam divisão no seio da igreja e que eram fomentadas por um único grupo, qual seja, aqueles que possuíam *status* elevado na sociedade coríntia e desejavam a

mesma posição de proeminência na comunidade cristã. Segundo o texto bíblico estas demandas eram:

- a) A questão referente à predileção que certas pessoas possuíam pela pregação de Apolo e sua posição de liderança na igreja (1Cor 1-3);
- b) O litígio decorrente do uso da glossolalia nos cultos públicos (1Cor 12-14).

Primeiramente, quanto à questão referente a Apolo (1Cor 1-3), a literatura neotestamentária, informa que o mesmo era um judeu natural da cidade de Alexandria, que detinha um considerável conhecimento do Antigo Testamento, e era um seguidor de Jesus sem, contudo, ter uma maior precisão quanto à sua pessoa e ensinamentos, sendo necessário o auxílio de Priscila e Áquila para que ele tivesse maior exatidão a respeito da fé cristã (At 18.24-28).

Seu contato com a cultura grega lhe concedeu os subsídios necessários para que fosse eloquente (λόγιος), fervoroso de espírito (ζέων τω πνεύματι), ousado na exposição (παρρησιάζεσθαι) e poderoso (ευτόνως)¹⁹⁶ para convencer os judeus à nova fé (At 18.24,25,26,28).

Na Primeira Epístola aos Coríntios a pessoa de Apolo aparece como sendo motivo de contendas (ἔριδες)¹⁹⁷ no seio desta igreja. Segundo o texto, existia entre os cristãos coríntios aqueles que tinham singular predileção pela pessoa de Apolo em detrimento dos outros líderes da igreja. Tal era esta preferência que alguns diziam, “mas eu [sou] de Apolo” (Ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ)¹⁹⁸.

O motivo desta empatia para com Apolo está nas qualificações supracitadas, as quais ficam em relevo no texto bíblico através dos seguintes elementos textuais:

¹⁹⁶ Adjetivo que indica uma ação que é realizada “poderosamente”, “vigorosamente”, “veementemente” (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 89).

¹⁹⁷ O alcance semântico deste vocábulo é rivalidade, discórdia, contendas (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 85).

¹⁹⁸ Nesta afirmação deve-se dar o devido destaque ao pronome pessoal Ἐγὼ, o qual é uma forma enfática que dá o devido destaque aquele que fala (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 62), concedendo o sentido de forte convicção pessoal ou determinação por algo.

a. Na afirmação paulina que o evangelho deveria ser pregado “não com sabedoria de palavra (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), para que não se anulasse a cruz de Cristo” (1Cor 1.17); e que pode denotar o tipo de pregação eloquente, fervorosa, ousada e poderosa de Apolo, cuja influência, na forma, viria da oratória grega; a qual dava forte ênfase aos aspectos estilísticos e retóricos da exposição oral;

b. Na asseveração que “os gregos buscam¹⁹⁹ sabedoria” (Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν) (1Cor 1.22) e que aponta para a parcela gentílica da comunidade cristã de Corinto, culturalmente habituada ao estudo e valorização do conhecimento humano;

c. Na expressão “Quando fui ter convosco, anunciando-vos o testemunho de Deus, não o fiz com ostentação (υπεροχὴν) de linguagem ou de sabedoria” (1Cor 2.1), na qual infere-se que parte da comunidade cristã dava valor às exposições orais revestidas dos artifícios retóricos próprios das correntes filosóficas gregas.²⁰⁰

d. Na autodeclaração paulina que sua palavra e pregação não consistiam em linguagem persuasiva (πειθοί) de sabedoria (1Cor 2:4), o que, por inferência lógica, pode-se deduzir que parcela da igreja concedia alto valor aos discursos fortemente convincentes, os quais, na cultura greco-romana, tinham grande aceitação entre a população.

e. Na diferenciação qualitativa que Paulo faz entre a sabedoria divina e a sabedoria propalada pela cultura greco-romana, a qual era conhecida e valorizada pela sociedade imperial (1Cor 2,6,7,8,13; 1Cor 3,18,19), tinha forte influência na sociedade coríntia, e, por conseguinte, na igreja cristã.

i. E, por fim, na conclusão paulina na qual ele afirma que ninguém deveria se vangloriar nos homens (1Cor 3,21), o que denuncia a presença desta condição na igreja e através da qual as relações de poder eram fomentadas, estabelecidas e preservadas.

Dentro desta conjuntura é relevante observar as categorias que Paulo usa para indicar o quadro social pertencente à igreja (1Cor 1,26-27):

¹⁹⁹ Aqui é preciso que se dê destaque que o verbo ζητοῦσιν está no tempo presente do indicativo e, portanto, aponta para uma ação contínua, durativa, linear (TAYLOR, 1980, p. 13), habitual dos gregos, os quais eram ávidos por saberem das mais novas do conhecimento humano.

²⁰⁰ Fazendo a análise do termo υπερὸχὴν, Champlin (1995, p. 27) afirma que “[...] ‘Ostentação’ é uma interpretação, ainda que provavelmente correta. Paulo, pois, não se preocupava em que sua linguagem fosse de categoria superior ou notável, conforme foi sempre a preocupação dos sofistas e dos ostentosos filósofos gregos, sendo o objetivo central das escolas de retórica”.

Quadro social dos grupos na igreja de Corinto	
A maioria de sábios segundo Deus	A minoria de sábios segundo a carne
Os não-poderosos	Os poderosos
Os sem nobre nascimento	Os de nobre nascimento
As coisas loucas	Os sábios
As coisas fracas	As coisas fortes
As coisas humildes, As coisas desprezadas As coisas que não são	As coisas que são

Isto posto, fica evidente que a questão quanto aos partidos, presentes na igreja de Corinto, era uma demanda que tinha relações profundadas com o *status* social daqueles que haviam escolhido Apolo como líder na igreja.

Este grupo certamente era composto por aqueles que eram sábios segundo a carne, poderosos segundo os valores do império romano, de nobre nascimento e fortes. Estes possuíam no *habitus* social a eloquência, o fervor de espírito, a ousadia na exposição e a eficácia argumentativa, como elementos de grande valor.²⁰¹

Estes que, a partir de sua posição social e cultural no Império Romano, supervalorizavam um tipo de evangelho sob as estruturas da cultura grega, consideravam-se espirituais (πνευματικός). Eles ajuizavam que a verdadeira espiritualidade sempre era marcada por preleções eloquentes, fervorosas, ousadas, e repletas de argumentos sofisticados, nos quais a σοφία era fluentemente citada (1Cor 2,1).

Sendo assim, pode-se concluir razoavelmente que o grupo designado como espirituais (πνευματικός), na igreja cristã de Corinto, tinha como componentes pessoas dos estrados mais elevados da sociedade. A procedência familiar, a cidadania romana, o *habitus* de classe e a vivência social na cidade de Corinto permaneciam indelévels na alma e na mente destas pessoas, ao mesmo tempo em que estruturavam suas relações no seio da igreja.

²⁰¹ Citando Theissem, Santos (2011, p. 133) diz: “[...] os ‘sábios’ são os instruídos, que demonstram prudência e altivez, seja na política, seja nas atividades comerciais; os ‘poderosos’ são os mais influentes, os que têm relevância na vida cívica de Corinto; e os ‘de família distinta’ são os nascidos na aristocracia romana criada pelos libertos enviados por Júlio Cesar para fundar a colônia coríntia”.

Em segundo lugar, quanto à questão do litígio decorrente do uso da glossolalia nos cultos públicos (1Cor 12-14), os espirituais da igreja de Corinto atribuíam para si mesmos um alto conceito de espiritualidade, fundamentados na pressuposição que Espírito Santo, através de suas elocuições glossolálicas ininteligíveis, comunicava-se com a igreja.²⁰²

Assim como as coisas (dons, corpo, verdades e sabedoria divinas) ligadas à vida espiritual dos cristãos eram denominadas de πνευματικά (1Cor 2.13; 9.11; 14.1), πνευματικὸν (1Cor 10,3,4; 15,44,46), πνευματικῆς (1Cor 10,3,4) e πνευματικῶν (1Co 12.1), por estarem relacionadas de alguma forma com o Espírito Santo; estas pessoas eram reconhecidas na comunidade como πνευματικὸς devido a crença de que as suas revelações oraculares tinha origem nas manifestações do Espírito Santo. As evidências textuais desta segunda questão encontram-se em 1Cor 12-14.

Quanto ao início desta longa perícope (1Cor 12.1,2), primeiramente é necessário que se faça uma explanação sobre a expressão “A respeito dos dons espirituais” (Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν), visto que a mesma constitui-se em porta de entrada para o debate da questão glossolálica presente em 1Cor 12-14.

Segundo o estudo bibliográfico realizado pode-se dizer que a declaração “Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν” (1Cor 12,1), tem sido basicamente traduzida de três formas distintas nas bíblias e comentários teológicos.²⁰³ Esta tríplice discrepância de tradução se justifica, pois, o adjetivo πνευματικῶν, tendo a desinênciaw, ²⁰⁴ possibilita o tradutor verter tal vocábulo para o sentido de “dons” espirituais, “indivíduos” espirituais, ou “questões” / “coisas” espirituais,²⁰⁵ visto que, gramaticalmente, estes sentidos são possíveis.

²⁰² Outros dados e análises deste tópico ver Santos (2011).

²⁰³ Foulkes (1996, p. 342) considera apenas duas possíveis traduções: “acerca dos dons espirituais” e “das pessoas dotadas pelo Espírito”.

²⁰⁴ Segundo as gramáticas gregas, a terminação ων pode indicar um adjetivo no gênero masculino ou neutro (SCHALKWIJK, 1994; CHAMBERLAIN, 1989, p. 67; TAYLOR, 1980, p. 45).

²⁰⁵ Rossano (1983, p. 127) afirma que τῶν πνευματικῶν pode significar tanto “pessoas espirituais” como “dons Espirituais”, visto que o texto grego trás apenas “sobre o espiritual”.

A tradução que opta pelo sentido de “dons espirituais” é largamente aceita no Brasil e se faz presente nas Bíblias (RA, RC, BEG, BSAS21²⁰⁶, NVI), obras de cunho exegético (NTI, NTGA)²⁰⁷ e comentários bíblicos (PRIOR, 2001; MORRIS, 1981; BONNTY, SCHROEDER, 1971).

Os tradutores, exegetas e teólogos que optam por esta tradução entendem, em termos gerais, que o objetivo central de Paulo ao escrever 1Cor 12-14 é de conceder a igreja uma exposição ordenada sobre a origem, funcionalidade e importância dos carismas no seio da igreja. Neste sentido, suas palavras são proposições positivas a respeito do bom desenvolvimento da vida carismática na comunidade cristã.

A tradução que aponta para a ideia de “indivíduos” espirituais também se faz presente em Bíblias (BSAS21)²⁰⁸, obras exegéticas (RIENECKER; ROGERS, 1995) e comentários bíblicos (MORRIS, 1981; BOOR, 2004).²⁰⁹ A este respeito Morris afirma que “[...] A palavra *pneumatikon* é de gênero indeterminado. Poderia, por conseguinte, denotar “homens espirituais” ou “coisas espirituais”, isto é, os “dons” espirituais, e isto é provável, embora devemos anotar que o contexto imediato está repleto de referências às pessoas [...]” (1981, p. 133).

Olhando por esta perspectiva o texto, o que fica em relevo é a ação de Paulo em indicar quais eram as pessoas que estavam promovendo, fundando e conservando um sistema de exclusão e divisão no seio da igreja, na medida em que, concomitantemente, se autopromoviam.

Finalmente, a partir da pesquisa bibliográfica realizada, a terceira possibilidade de tradução²¹⁰ só se faz presente em citações de obras de cunho exegético (MARSHALL, 1958; GREEN, 1988; LUZ, 2010). Conforme estas obras, é possível analisar 1Cor 12-14 a partir do pressuposto que Paulo deseja tratar sobre os vários aspectos da vida carismática da igreja de Corinto.

²⁰⁶ Nesta tradução há a presença do vocábulo “dons”, embora que, em nota de rodapé, esteja a observação: “Ou: *das coisas espirituais ou ainda das pessoas espirituais*”.

²⁰⁷ Novo Testamento Interlinear: Grego-Português e O Novo Testamento Grego Analítico.

²⁰⁸ Nas traduções em português não encontramos nenhuma que tenha “indivíduos” espirituais. Todavia, a BSAS21, em nota de rodapé, indica esta possibilidade.

²⁰⁹ Segundo Boor (2004, p. 187), o adjetivo *πνευματικῶν* pode ser razoavelmente traduzido como os “dotados do Espírito”, os “pneumáticos” ou “carismáticos”, posicionamento este também defendido por Rossano (1983, p. 127) e Champlin (2002, V. IV, p. 189).

²¹⁰ Ou seja, a respeito das questões espirituais.

A respeito desta questão exegética, Hodge (1950, p. 239) e Short (1952, p. 146) assinalam que a questão deve ser resolvida levando-se em conta o contexto da passagem, uma vez que gramaticalmente as três formas de tradução são possíveis. Já Morris (1981, p. 133) advoga que tal questão é indiferente, pois, de qualquer forma, tanto os dons como os indivíduos estariam contemplados na expressão *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*.

Todavia, a despeito do posicionamento de Morris, é preciso que se ajuíze sobre esta questão como elemento importante para se entender 1Cor 12-14 e sua afinidade com os glossolálicos e as relações de poder e dominação presentes na vida comunitária da igreja, visto que a intencionalidade do autor bíblico e o lugar vivencial deste são relevantes para o entendimento do texto sagrado cristão.

Sendo assim, a partir da análise de 1 Coríntios, é possível dizer que a expressão *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* pode ser entendida, com toda plausibilidade gramatical e contextual, como se referindo às questões espirituais, na seguinte estrutura linear de exposição:

- a. A afirmação da ignorância dos cristãos de Corinto com respeito as questões espirituais (1Cor 12:1);
- b. A procedência e experiência religiosa dos cristãos gentios (1Cor 12.2.3);
- c. A origem dos dons espirituais (1Cor 12,4);
- d. A pluralidade dos carismas (1Cor 12,4);
- e. O objetivo da concessão destes dons (1Cor 12,7);
- f. A relação do Espírito Santo com os dons (1Cor 12,11);
- g. A importância dos dons para a vida comunitária (1Cor 12,12-31);
- h. A organicidade da igreja (1Cor 12,12);
- i. A afirmação da igualdade entre todos os cristãos (1Cor 12,13);
- j. As tensões existentes entre aqueles que possuíam certos carismas e outros não (1Cor 12,15-25);
- k. A afirmação da condição de divisão da igreja de Corinto (1Cor 12.25);
- l. O ensino que todos os carismas não são para todos (1Cor 12,27-31).
- m. O amor como fundamento da vida carismática (1Cor 13);

- n. A glossolalia nada é sem o amor (1Cor 13,1);
- o. A transitoriedade da glossolalia (1Cor 13,8-13);
- p. A superioridade do dom de profecia sobre a glossolalia (1Cor 14,1-5);
- q. A glossolalia como carisma profético (1Cor 14,5);
- r. Os inconvenientes das manifestações glossolálicas (1Cor 14,6-19);
- s. A questão glossolálica frente aos visitantes na igreja;
- t. Os ajustamentos litúrgicos necessários às manifestações dos carismas oraculares (1Cor 14,26-40).
- u. A questão da participação das mulheres no culto;
- v. A ordem e a decência como princípios normativos do culto público.

Esta estrutura linear conjuntural – embora pareça não dar o devido valor à questão glossolálica e seus impactos na vida comunitária da igreja de Corinto, devido a possível generalidade da expressão “acerca das questões espirituais” – apresenta a glossolalia em todas as suas esferas de ação e influência deletéria na vida comunitária da igreja de Corinto.

Este modo de traduzir o texto grego traz à luz os meandros das relações de poder dos glossolálicos, explicitando seu discurso de dominação,²¹¹ suas práticas reacionárias, seus esquemas de manutenção do *status quo*, os resultados desastrosos de sua autoafirmação e o seu poder de convencimento sobre aqueles nos quais a glossolalia não se manifestava.²¹²

Isto posto, portanto, a perícopre de 1Cor 12-14 deve ser analisada criticamente a partir da percepção de uma realidade multifacetada e que tinha como elemento motriz o fenômeno glossolálico em toda sua complexidade cultural,

²¹¹ Segundo Foucault, existe uma relação inalienável entre poder e discurso, “[...] em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que essas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso (2016, p. 278 a 279).

²¹² Segundo Prior (2001, p. 206), a expressão τῶν πνευματικῶν provavelmente seja uma referência geral que pondera sobre o poder daqueles que se auto-intitulavam de “espirituais” no seio da igreja.

econômica e social, sob os auspícios das relações de poder e dominação dos autodeclarados espirituais.

A afirmação de que os glossolálicos são o elemento motriz ao redor do qual a perícopa de 1Cor 12-14 se estrutura e os protagonistas das relações de poder na igreja de Corinto, se justifica pela frequência e modos pelos quais estes são apresentados no texto.

Quanto à questão da frequência, os glossolálicos são citados direta e indiretamente pelo menos nos seguintes elementos textuais:

a. Na referência (1Cor 12.2) de que quando eles eram gentios haviam participado de rituais religiosos nos quais existiam manifestações de êxtases (BARRETT *apud* RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 316), experiências extáticas (CAMPLIN, 1995, p. 190) e arrebatamentos poderosos os quais são identificados por Prior como pertencentes às religiões de mistério (2001, p. 205)²¹³.

b. Na primeira enumeração que Paulo faz dos carismas (1Cor 12.10);

c. Na segunda enumeração dos dons (1Cor 12.30);

d. Como pano de fundo para se entender a falta de unidade orgânica na igreja (1Cor 12.12-27);

d. Na explanação poética sobre a supremacia do amor sobre os demais carismas, na qual as manifestações extáticas e glossolálicas pagãs são mencionadas através da citação do címbalo (1Cor 13.1)²¹⁴ e é afirmada a transitoriedade da glossolalia (1Cor 13.8,9).

e. Na afirmação de que o carisma glossolálico seria outra forma de manifestação do dom profético (1Cor 14.4);

f. Na referência ao constrangimento sofrido pelos visitantes da igreja no momento da manifestação de tal carisma (1Cor 14.20-25);

g. Na referência à falta de ordem no culto (1Co 14.26-39).

²¹³ No novo testamento este verbo (απαγόμενοι) é usado para indicar a ação de se levar uma pessoa presa (Mt 26.57; Mc 14:44,53; 15.16), ou seja, à força, sem a expressão livre de sua vontade.

²¹⁴ O címbalo era um instrumento usado nas procissões à deusa Cibele, quando certas mulheres, em êxtase, falavam palavras ininteligíveis.

Estas sete referências à manifestação glossolálica e seus representantes estrategicamente constituídos são evidências fortes que apontam para a ideia de que os carismáticos glossolálicos não eram agentes periféricos na comunidade cristã de Corinto; tanto o carisma quanto aqueles que o possuíam eram elementos de projeção significativa e tinham forte influência no seio da igreja.

Quanto aos modos pelos quais estes espirituais glossolálicos são apresentados na epístola temos que:

- a. Eles eram pertencentes originariamente ao mundo gentílico (1Cor 12.2);
- b. Afirmavam não possuir necessidade dos outros e seus respectivos carismas (1Cor 12.21);
- c. Eles eram fortes (1Cor 12.22);
- d. eles eram dignos (1Cor 12.23);
- e. Eles eram nobres (1Cor 12.24).

Estas caracterizações, analisadas sob a perspectiva de que os espirituais eram um grupo de pessoas familiarizado com a cultura filosófica greco-romana e com as expressões extáticas e glossolálicas do mundo religioso do primeiro século, se harmonizam perfeitamente com aquelas que Paulo apresenta para designar aqueles que eram partidários de Apolo.

Os espirituais partidários de Apolo	Os espirituais glossolálicos
Os sábios (σοφοὶ) (1Cor 1,26).	Pertencentes ao mundo greco-romano (1Cor 12,2)
Os poderosos (1Cor 1,26).	Sem necessidade dos outros e seus respectivos carismas (1Cor 12,21).
As coisas fortes (1Cor 1,27).	Fortes (1Cor 12,22).
As coisas que são (1Cor 1,28).	Dignos (1Cor 12,23).
Os de nobre nascimento (1Cor 1,26).	Nobres (1Cor 12,24).

A partir deste quadro comparativo pode-se reiterar a premissa, anteriormente declarada, de que os partidários de Apolo e os glossolálicos pertenciam, em linhas gerais, ao mesmo grupo, eram procedentes da cultura greco-romana e possuíam *status* elevado na sociedade coríntio-imperial, em comparação com os demais componentes da igreja de Corinto.

Sendo assim, a partir dos dados apresentados fica evidente que aqueles que arrogavam para si mesmos a obtenção do carisma oracular do falar em línguas não eram pessoas quaisquer na comunidade cristã. Elas tanto pertenciam a um grupo seletivo de indivíduos, considerados ideologicamente como espirituais, como participavam diretamente de questões conflitivas e excludentes na igreja. De fato, os glossolálicos eram os protagonistas das relações de poder e mando na igreja cristã de Corinto.

3.4 GLOSSOLALIA: ELEMENTO AMALGAMADOR DAS RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO

Tendo realizado o resgate conceitual no qual as relações de poder foram tecidas ideologicamente no vasto Império Romano e apresentado os espirituais glossolálicos como protagonistas das relações de poder na comunidade cristã de Corinto, afirma-se agora que a vida comunitária e carismática da igreja de Corinto recebeu forte influência deste esquema de poder e reproduziu, relativamente, seus valores, ações e esquemas de relações sociais, presentes na macroestrutura social deste Império.

Como é próprio dos sistemas de dominação, este processo de afirmação dos valores imperiais se deu no âmbito dos elementos culturais presentes no *ethos* da comunidade cristã de Corinto, tendo, entre outros fatores, o fenômeno glossolálico como argumento sofisticado para a naturalização das estruturas sociais de dominação.

E, para mais adequada apreciação desta questão, esta naturalização deve ser vista a partir da dinâmica histórica na qual os agentes sociais se veem em uma teia de interações e relações de poder com as quais existem formas distintas de

comunicações e influências, pois toda e qualquer construção histórica de relações de poder e dominação sempre vem acompanhada pelas ações ideológicas dos que desejam se perpetuar no poder e a anuência, por violência simbólica, dos que são dominados.

Na comunidade cristã de Corinto, da parte daqueles que possuíam *status* e desejavam a manutenção do mesmo na comunidade cristã de Corinto:

- a. Os glossolálicos pertenciam à classe de *status* elevado de corinto;
- b. Os glossolálicos se viam mais espirituais do que os demais da comunidade;
- c. Os glossolálicos desejavam a dominação da vida religiosa e social na comunidade cristã;
- d. Os glossolálicos utilizavam a falas ininteligíveis como marco fundamental da verdadeira espiritualidade.
- e. Os glossolálicos desvalorizavam aqueles nos quais o fenômeno glossolálico não se manifestava;
- f. Os glossolálicos difamavam aqueles que não possuíam o carisma das falas ininteligíveis;
- g. Os glossolálicos fomentavam a divisão na igreja;

Da parte daqueles que não possuíam *status* social elevado:

- a. Os não-glossolálicos não se viam dignos;
- b. Os não-glossolálicos se auto-excluíaam do senso de comunidade;
- c. Pela auto-exclusão dos processos sociais de transformação histórica, os não-glossolálicos alienavam suas potencialidades para a mudança e, portando, ajudavam na manutenção do sistema social que os desqualificavam e excluíaam.

Através destas duas percepções e ações na vida religiosa, o mundo social era tecido ideologicamente, tendo como partícipes ativos neste processo tanto os dominadores como os dominados. Estes vivendo a partir do conceito de naturalização da realidade vigente, e aqueles buscando a manutenção do modo de ser e viver segundo os valores da sociedade greco-romana.

3.4.1 As relações de poder sob a perspectiva dos que possuíam *status* e desejavam a manutenção do mesmo na comunidade cristã de Corinto

Segundo Foucault (2014a, p. 30,31), o estudo da microfísica do poder implica que este não deve ser considerado como uma propriedade, mas sim como uma estratégia; que seus efeitos devem ser problematizados a partir das categorias como manobra, tática e técnica, e que no mesmo existem constantes tensões e para as quais não é possível um poder totalizante e apaziguador das mesmas.

Sendo assim, sob a ótica daqueles que possuíam *status* na sociedade coríntia e anelavam por fazer prevalecer esta condição na comunidade cristã, as relações sociais no seio da igreja deveriam seguir as condições naturais do *habitus* coríntio-imperial sociedade imperial, na qual a diferenciação qualitativa entre os indivíduos gerava necessariamente uma estrutura social desejável,

Seguindo esta lógica, e considerando que esta estrutura social não se formaria a esmo, mas sim a partir de um estratagema de dominação, os glossolálicos desenvolveram suas relações de poder na igreja a partir dos seguintes elementos:

- a. Uma dada posição social,²¹⁵
- b. Uma auto-percepção qualitativa de um grupo,²¹⁶
- c. Um desejo pelo poder,²¹⁷
- d. Uma valorização de um carisma específico,²¹⁸
- e. Um discurso de dominação,²¹⁹
- f. Uma ação direta por dividir a sociedade²²⁰.

²¹⁵ Os glossolálicos pertenciam à classe de *status* elevado de Corinto.

²¹⁶ Os glossolálicos se viam melhores e mais espirituais do que os demais da comunidade.

²¹⁷ Os glossolálicos desejavam a dominação da vida religiosa e social na comunidade cristã.

²¹⁸ Os glossolálicos utilizavam a falas ininteligíveis como marco fundamental da verdadeira espiritualidade.

²¹⁹ Os glossolálicos desvalorizavam aqueles nos quais o fenômeno glossolálico não se manifestava e difamavam aqueles que não possuíam o carisma das falas ininteligíveis.

²²⁰ Os glossolálicos fomentavam a divisão na igreja.

Analisando-se a vida comunitária da igreja de Corinto a partir das relações de poder é possível afirmar que os glossolálicos pertenciam àquela porção da sociedade coríntia que detinha certa posição elevada nesta cidade.

Na epístola de Paulo à comunidade cristã de Corinto consta um elemento paradoxal com o qual a comunidade teve que aprender a lidar: a presença de gentios no seio da igreja tanto apontava para a eficácia da pregação apostólica a todas as nações, como também explicitava a presença das outras nações na igreja; ou seja, o cristianismo não somente havia entrado no mundo greco-romano, mas também este estava fortemente presente na igreja coríntia.

A partir dos dados obtidos no estudo da Primeira Epístola aos Coríntios, é possível afirmar que tanto personalidades de projeção na sociedade coríntia haviam aderido à fé cristã como também pessoas dos baixos estrados da sociedade. E, neste contexto, é possível asseverar que aqueles glossolálicos que mediavam relações de poder na comunidade cristã de Corinto eram exatamente os indivíduos provenientes das classes abastadas, os quais estavam familiarizados e participavam das celebrações aos deuses oraculares do mundo greco-romano antes da adesão à nova fé.

A evidência disto encontra-se na perícopre compreendida entre o capítulo doze e o capítulo catorze da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, na qual o apóstolo Paulo trata especificamente sobre a questão das manifestações glossolálicas na igreja de Corinto e seus resultados deletérios nesta comunidade.

Estas consequências negativas, que criavam um clima de divisão no seio da igreja, tinham sua origem no imbricamento dos elementos socioeconômicos com a vida carismática da igreja, ou seja, a glossolalia estava sendo um dos fatores preponderantes para a divisão, tendo como elemento subjacente o *status* social.

As evidências que apontam para a relação estreita entre glossolalia e *status* social podem ser elencadas em três categorias, quais sejam:

a. As que se relacionam com a origem sociorreligiosa dos glossolálicos antes da adesão à fé cristã (1Cor 12,1);

b. As que se fazem presentes na exposição específica de Paulo sobre esta temática em 1Cor 12-14;

c. No tratamento que Paulo dá à questão dos partidos no seio da igreja em 1Cor 1.1 - 3.

Quanto à origem sociorreligiosa dos glossolálicos, antes da adesão à fé cristã, temos 1Cor 12,2 que diz: “Sabeis que, outrora, quando éreis gentios, deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos, segundo éreis guiados”.

Esta sentença é de singular importância elucidativa, pois está logo no início da seção da epístola na qual Paulo decidiu tratar especificamente sobre a questão glossolálica, expressando seu desejo profundo de que os cristãos de Corinto não fossem ignorantes a respeito das questões espirituais.

Neste intento, o apóstolo busca trazer à memória de seus leitores a origem gentílica de parte da comunidade cristã e as práticas religiosas (êxtases, manifestações estáticas e glossolálicas) com as quais estes estavam muito bem familiarizados (FOULKES, 1996, p. 343).

Como já foi anteriormente afirmado, o texto grego de 1Cor 12.2 aponta para a ideia de que parte da igreja cristã de corinto era de procedência das religiões pagãs²²¹ nas quais o êxtase (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 316), as manifestações extáticas e glossolálicas tinham amplo fluxo de presença nas procissões públicas e reuniões reservadas (CHAMPLIN, 1995, p. 190).

Na cidade de Corinto as religiões de mistério e seus banquetes, o culto a Dionísio (Baco) e seus exageros orgiásticos; a adoração à Cibele, suas procissões, címbalos e bacantes; o culto a Apolo e suas pitonisas, eram amplamente conhecidas e reconhecidas pelos novos conversos à fé cristã vindo do mundo greco-romano. Elementos de todas estas expressões religiosas encontram-se na epístola aos coríntios da seguinte forma:

²²¹ Prior identifica aqui as manifestações que eram próprias das religiões de mistério (2001, p. 205). Ver também Foulkes (1996, p. 343).

DIVINDADE	QUESTÃO	REFERÊNCIA
Dionísio (Baco)	Embriagues na santa ceia Êxtase	1Cor 11,20-22 1Cor 12,2
Cibebe	Referência ao címbalo Êxtase Glossolalia	1Cor 13,1 1Cor 12,2 1Cor 12-14
Apolo	Êxtase Glossolalia	1Cor 12,2 1Cor 12-14
Religiões de mistério	A sabedoria O líder O mistério Os banquetes	1Cor 2-4 1Cor 1,11-17 1Cor 14,1-5 1Cor 8,10,14-33

Diante destes elementos apresentados fica evidente que as manifestações estáticas e glossolálicas da cultura greco-romana possuíam forte relação com a posição social daqueles que participavam destas expressões religiosas. Embora o povo comum tivesse ciência destas manifestações e participassem de suas celebrações, na igreja de Corinto estes elementos foram usados com vistas à afirmação valorativa daqueles que se consideram espirituais e depreciação dos demais da comunidade.

Em segundo lugar, Paulo evidencia a relação estreita entre *status* social e glossolalia através de sua exposição sobre a interferência dos glossolálicos na compreensão inadequada do conceito de espiritualidade em 1Cor 12-14. Nesta perícopes o apóstolo faz referências à expressões do cotidiano da comunidade, as quais denunciavam tanto o perfil sociorreligioso dos glossolálicos como indicavam o modo pelo qual as relações de poder se realizavam no seio da igreja.

¹² Porque, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo. ¹³ Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus (Ἰουδαῖοι), quer gregos (Ἕλληνας), quer escravos (δουλοὶ), quer livres (ἐλεύθεροι). E a todos nós foi dado beber de um só Espírito. ¹⁴ Porque também o corpo não é um só membro, mas muitos. ¹⁵ Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo. ¹⁶ Se o ouvido disser: Porque não sou olho, não sou do

corpo; nem por isso deixa de o ser. ¹⁷ Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo fosse ouvido, onde, o olfato? ¹⁸ Mas Deus dispôs os membros, colocando cada um deles no corpo, como lhe aprouve. ¹⁹ Se todos, porém, fossem um só membro, onde estaria o corpo? ²⁰ O certo é que há muitos membros, mas um só corpo. ²¹ Não podem os olhos dizer à mão: Não precisamos de ti; nem ainda a cabeça, aos pés: Não preciso de vós. ²² Pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser *mais fracos* (ασθενέστερα) são necessários; ²³ e os que nos parecem *menos dignos* (ατιμότερα) no corpo, a estes damos muito maior honra; também os que em nós *não são decorosos* (ασχήμονα) revestimos de especial honra. ²⁴ Mas os nossos *membros nobres* (ευσχήμονα) não têm necessidade disso. Contudo, Deus coordenou o corpo, concedendo muito mais honra *àquilo que menos tinha* (τω υστερουμένω) (1Cor 12.12-24).

A partir do texto supracitado é possível fazer a seguinte tabela comparativa.²²²

Os não-espirituais	Os espirituais
Judeus (Ιουδαιοι)	Gregos (Ελληνες)
Escravos (δουλοι)	Livres (ελεύθεροι)
Mais fracos (ασθενέστερα)	<i>Os fortes</i>
Menos dignos (ατιμότερα)	<i>Mais dignos</i>
Não são decorosos (ασχήμονα)	<i>Os decorosos</i>
<i>Membros não-nobres</i>	Membros nobres (ευσχήμονα)
<i>Aquilo que menos tinha [honra] (τω υστερουμένω)</i>	<i>Aquilo que tem honra</i>

Desta tabela, os elementos textuais que apontam para a ideia de *status* social são: Judeus (Ιουδαιοι) / Gregos (Ελληνες), Escravos (δουλοι) / Livres (ελεύθεροι) e mais fracos (ασθενέστερα). O estudo diacrônico destes termos trazem à luz informações importantes para o entendimento das relações de dominação na igreja de Corinto sob a perspectiva dos dominadores (Ελληνες, ελεύθεροι) e dos dominados (Ιουδαιοι, δουλοι, ασθενέστερα).

²²² Nesta tabela, os vocábulos em itálico indicam que os mesmos não estão presentes no texto grego, mas constituem-se em elementos que, por inferência lógica, estavam na mente de Paulo ao adjetivar os grupos referenciados.

Analisado a partir dos dominadores, o movimento glossolálico era composto dos gregos (Ἕλληνες). Esta designação além de possuir forte apelo valorativo à questão étnica, indicava aquele grupo que pessoas que se consideravam em plenos direitos de viver em Corinto pois seus membros eram gregos. A questão do *status* aqui tem duplo sentido.

Primeiramente, eles estavam acima dos demais da comunidade, pois pertenciam à terra, eles não eram estrangeiros ou despatriados, pois possuíam forte relação natural com a cidade. Pertencendo ao grupo de gregos que ficou em Corinto após a conquista dos romanos ou a leva de coríntios que retornaram a esta cidade após a reconstrução empreendidas pelo Império, o certo é que eles eram Ἕλληνες por nascimento e tal designação conferia-lhes, segundo pensavam, um *status* superior aos demais da comunidade.

Em segundo lugar, eles pertenciam aquela etnia que embora vencida pelos romanos no campo de batalha, tinha seus aspectos culturais (língua, filosofia, artes, ciências, religião) valorizados e transmitidos pelo mundo antigo. Para estes, a própria cidade de Corinto era um argumento incontestado de sua superioridade sobre o restante da igreja.

Além da questão étnica, o movimento glossolálico era formado por pessoas livres (ελεύθεροι²²³).²²⁴ O estudo diacrônico deste vocábulo aponta para a ideia original de alguém que está ligado à πόλις, e que, portanto, tem sobre os seus ombros plenos direitos e responsabilidades devido a sua relação direta e natural com a cidade.

Esta liberdade coloca em relevo dois elementos presentes na vida dos ελεύθερος. Primeiramente eles são agentes ativos na vida da πόλις. Eles eram convocados para serem partícipes das decisões fundamentais da sociedade. O destino de todos da cidade passava pela deliberação individual destes homens.

Tal era a importância fundante dos ελεύθερος que Platão chegava até mesmo afirmar que a πόλις seria unicamente a comunidade dos livres. Ou seja, sem estes, não haveria toda a estrutura social, política, econômica e religiosa que todos

²²³ Vem de ελεύθερος.

²²⁴ Para maiores informações pesquisar em Blunk (2000, p. 1194-1199). DIT; Champlin (2002, vol.3, p. 868);

relativamente desfrutavam, pois era deste conjunto de indivíduos que tudo mais era originado e estabelecido. O elemento fundamental do Estado seria uma sociedade marcada pela desigualdade, racionalmente justificada (PADOVANI; CASTAGNOLA, 2000, p. 120).

Esta percepção dos ελεύθερος projetava-os acima de todos os outros elementos humanos presentes na cidade. Neste sentido eles possuíam *status* elevado sobremaneira. O fato de serem um fator fundamente e decisório da vida coletiva oportunizava a esta massa de indivíduos a posição social de destaque e naturalizava a condição de poder e mando.

No Novo Testamento ελεύθερος se faz presente em Gl 3,28, Ef 6,8; Cl 3,11 e Ap 6,15, tendo como sentido exato a condição social oposta a de escravo; ελεύθεροι é usado em Mt 17.26 e Jo 8.33,36 com a ideia de se estar livre de algo e em 1Cor 17,39 com a ideia de se estar livre de alguém; por fim, em 1Co 7,22, Gl 4,31 e Ap 19,18, novamente aparece o sentido contrário ao de ser um escravo.

Tendo como elemento de análise 1Cor 12.13, o adjetivo ελεύθεροι constitui-se em fator significativo para o entendimento da posição social dos glossolálicos na igreja, visto que Paulo não usa o termo ἀπελεύθερος para designar aqueles que estavam em posição diametralmente oposta aos δουλοι (escravos).

Paulo classifica os glossolálicos como sendo indivíduos livres (ελεύθεροι) e não como libertos (ἀπελεύθερος).²²⁵ Estes eram as pessoas que, tendo nascido ou caído em estado deplorável de escravidão, conseguiam comprar sua liberdade; já aqueles, formavam o conjunto de todos os indivíduos da πόλις que possuíam pleno direito de cidadania.

Isto posto, fica evidente que os espirituais glossolálicos pertenciam e se relacionavam com Corinto como pessoas livres. O *status* social destes indivíduos na cidade era determinado pela liberdade. Eles tinham direitos inalienáveis e responsabilidades perante a sociedade coríntia. Eles pertenciam à classe dominante de Corinto.

²²⁵ ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστὶν Χριστοῦ. (1Cor 7,22).

Tendo como elemento focal de reflexão o movimento glossolálico, a partir dos dominados, os não-glossolálicos faziam parte da classe social subalternizada e expropriada sob violências mais diversas pelo Império Romano. No texto de 1Cor 12.13 eles são incluídos entre os δουλοι (escravos).

Em tempos do primeiro século tal condição social era considerada de extrema degradação; de fato, uma afronta e objeto de violenta repulsa especialmente para os gregos (Ελληνες; 1Cor 12.13), os quais amavam a liberdade (ελευθερία), expressa no conceito de cidade (πόλις), democracia (δημοκρατία), reunião pública (εκκλησία) e na prática do livre pensar (φιλοσοφία).

No contexto de Corinto, muitos escravos (δουλοι) trabalhavam nas casas dos livres (ελεύθεροι), nos portos de Cencreia e Lacaem,²²⁶ nas fazendas dos veteranos do exército romano²²⁷ e em outros espaços sociais e atividades econômicas próprias da vida cosmopolita desta cidade.

O número de escravos em Corinto era elevado e a vida diária desta população era de extrema pobreza e trabalhos exaustivos; salvo aqueles que possuíam alguma cultura e tornavam-se instrutores (παιδαγωγός) dos filhos dos libertos.

A condição de existência destas pessoas era de total subserviência à vontade de seus senhores; até mesmo os παιδαγωγός, que possuíam boa formação (filosofia, matemática, música etc.), deveriam se sujeitar à criança livre, cabendo-lhes a delicada tarefa de conduzir estes pequenos sem constranger-lhes na condição social.

Sendo assim, os não-glossolálicos pertenciam a um *ethos* no qual o sistema escravagista era ensinado como pertencente à esfera do natural. Com isto, não

²²⁶ Nestes portos havia dois tipos de trabalhadores braçais: os quais realizavam o penoso trabalho de transportar os barcos de um porto a outro, através de paus roliços; e os que faziam o carregamento e o descarregamento das mercadorias trazidas pelos navios.

²²⁷ O poderoso exército do Império Romano recebia para o seu contingente pessoas das mais variadas etnias. Nestes arregimentos era exigido que os soldados se tornassem cidadãos romanos. Para aqueles que eram conquistados, fazer parte das hordas romanas, além da questão da cidadania tinha o atrativo de uma pensão ao se aposentarem (PACKER; TENNEY; WHITE Jr., 1991, p. 72). Este *status* socioeconômico (ser cidadão romano e possuir uma pensão) tornava os veteranos do exército verdadeiros agentes de vigilância da população dominada e mantenedores do sistema imperial.

somente a função social de trabalho, na estrutura de dominação, era legitimada ideologicamente, mas também o *status* social daqueles que pertenciam ao estrado mais baixo da sociedade coríntia.

Tal afirmação é corroborada pela expressão os “mais fracos” (ασθενέστερα: 1Cor 12,22), a qual, mesmo podendo ser compreendida, em sua origem etimológica,²²⁸ pelo viés puramente físico (Lc 10,9; At 4,9; 1Cor 11,30), possui forte conotação social em 1Cor 1,25,27; 4,10 e, por conseguinte, em 1Co 12,22.

²⁵ Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. ²⁶ Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; ²⁷ pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas *fracas* (ασθενη) do mundo para envergonhar as fortes (ισχυρά); ²⁸ e Deus escolheu as coisas *humildes* (αγεινη) do mundo, e as *desprezadas* (εξουθενημένα), e aquelas que *não são* (μη οντα), para reduzir a nada as *que são* (οντα) [...] (1Cor 1,25-28). (Acréscimos do autor).

²¹ Não podem os olhos dizer à mão: Não precisamos de ti; nem ainda a cabeça, aos pés: Não preciso de vós. ²² Pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser *mais fracos* (ασθενέστερα) são necessários; ²³ e os que nos parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra; também os que em nós não são decorosos revestimos de especial honra. (1Cor 12,21-23). (Acréscimos do autor).

Analisando-se o contexto anterior imediato à expressão “Deus [...] escolheu as coisas fracas (ασθενη)” é possível perceber que a mesma está ligada à sentença “Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação”. Sendo assim, as “coisas fracas (ασθενη)” as quais Paulo se refere são as pessoas da comunidade cristã que não pertenciam à classe dominante de Corinto.

Socialmente elas eram fracas, sem expressão e projeção social. Sua procedência era humilde (αγεινη) e por isso elas eram desprezadas (εξουθενημένα) ao ponto de serem consideradas como coisas que “não são” (μη οντα). O *status* que gozavam era de invisibilidade e irrelevância social. Ao contrário dos espirituais

²²⁸ ασθενέστερα vem de ασθενής, cujo significado é fraco, fisicamente doente (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 36).

glossolálicos que eram tidos como “fortes” (ισχυρά), dignos e honrados (1Cor 12,21-23).

Portanto, pela análise das palavras acima se pode afirmar que as mesmas dividiam a igreja em duas classes qualitativamente distintas, ou seja, uma de *status* elevado (os livres) e a outra sem projeção social e comunitária (os escravos e os fracos).

Tal constatação coloca ainda mais em relevo a tese de que o fenômeno glossolálico, na igreja de Corinto, tinha forte conexão com o *status* social de seus membros. Tanto o relacionamento de origem sociorreligiosa, antes da conversão (1Cor 12,2), como os termos usados por Paulo para qualificar os elementos carismáticos e não-carismáticos da igreja, denunciam este imbricamento.

Em acréscimo a estes dois argumentos, ainda é possível afirmar que a questão referente aos partidos na igreja contribui para o desvelamento de como o fator social exerceu forte influência sobre a questão glossolálica na comunidade cristã.

Esta divisão partidária²²⁹ está relacionada umbilicalmente com a questão glossolálica. Como já foi exposto acima, o grande problema da igreja de Corinto era os autodenominados πνευματικοί (espirituais). Estes arrogavam para si mesmos tanto a graça de possuírem uma σοφία (sabedoria) mais elevada, como uma revelação extraordinária de Deus por meio das elocuições ininteligíveis do carisma glossolálico (1Cor 14,37).²³⁰

No que se refere ao grupo que conhecia e valorizava a σοφία deste mundo, Paulo o adjectiva ironicamente a partir do seguinte quadro comparativo²³¹ com os demais da comunidade cristã (1Co 1.25-28):

²²⁹ Referência ao texto que diz “[...] fui informado, pelos da casa de Clóe, de que há contendas entre vós. ¹² Refiro-me ao fato de cada um de vós dizer: Eu sou de Paulo, e eu, de Apolo, e eu, de Cefas, e eu, de Cristo. ¹³ Acaso, Cristo está dividido? [...]” (1Cor 1:11-13).

²³⁰ Observe que tanto os partidários de Apolo (1Cor 1-3) como os glossolálicos (1Cor 14,37) afirmavam ser mais espirituais que os demais da igreja.

²³¹ Nesta tabela, os vocábulos em itálico e os termos em colchetes indicam que os mesmos não estão presentes no texto grego, mas constituem-se em elementos que, por inferência lógica, estavam na mente de Paulo ao adjectivar os grupos referenciados.

²⁵ Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. ²⁶ Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; ²⁷ pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas (ασθενη) do mundo para envergonhar as fortes (ισχυρά); ²⁸ e Deus escolheu as coisas humildes (αγενη) do mundo, e as desprezadas (εξουθενημένα), e aquelas que não são (μη οντα), para reduzir a nada as que são (οντα) [...] (1Cor 1,25-28). (acréscimos do autor).

Os não-espirituais	Os espirituais
Não muitos sábios segundo a carne οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα	Os sábios segundo a carne
Não muitos poderosos οὐ πολλοὶ δυνατοί	Os poderosos
Não muitos de nobre nascimento οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς	Os de nobre nascimento
As [coisas] loucas τὰ μωρὰ	Os sábios τοὺς σοφοὺς
As [coisas] fracas τὰ ἀσθενῆ	As [coisas] fortes τὰ ἰσχυρά
As [coisas] humildes, as [coisas] desprezadas, as que não são τὰ ἀγενῆ τὰ ἐξουθενημένα τὰ μὴ ὄντα	As que são τὰ ὄντα

Neste quadro fica evidente que Paulo tinha consciência que os aspectos sociais haviam gerado vários partidos na igreja. Sua percepção é clara quanto à divisão na comunidade: esta tinha em seu interior a mesma estrutura social bipartida da macroestrutura social do Império Romano e da sociedade coríntia.

De um lado ele podia ver os de *status* elevado (os sábios segunda a carne, os poderosos, os nobres, os fortes e os que eram) e de outro aqueles que não possuíam nenhuma projeção social (os sem a sabedoria da carne, os não-nobres, os loucos, os fracos, os humildes e os que não eram).

Nesta consciência, Paulo estende sua percepção crítica da realidade para os πνευματικοί glossolálicos,²³² tendo como matriz de interpretação os fatos relacionados com os πνευματικοί e à σοφία greco-romana.

Os espirituais ligados à σοφία	Os espirituais glossolálicos
Os sábios (σοφοί) (1Cor 1,26).	Os pertencentes ao mundo greco-romano: gregos (1Cor 12,2,13)
Os poderosos (1Cor 1,26).	Sem necessidade dos outros e seus respectivos carismas (1Cor 12,21).
As coisas fortes (1Cor 1,27).	Fortes (1Cor 12,22).
As coisas que são (1Cor 1,28).	Dignos (1Cor 12,23).
Os de nobre nascimento (1Cor 1,26).	Nobres (1Cor 12,24).

Sendo assim, a partir dos dados coletados na Epístola pode-se afirmar que a posição social da qual as relações de poder eram engendradas, executadas e mantidas ideologicamente, era a da classe de pessoas que estavam ligadas ao modo de vida greco-romano e possuíam *status* elevado nesta sociedade, em comparação com os demais componentes da comunidade cristã.

Na igreja de Corinto este grupo de *status* elevado trabalhava em dois frentes, na busca da afirmação de sua superioridade sobre os demais: na afirmação de possuírem a sabedoria divina e na manifestação das falas ininteligíveis.

Por isso, no contexto da igreja de Corinto, o carisma glossolálico, originador de divisões e contendas, não era um artifício de subversão do *status quo* por parte das classes subalternas da sociedade, mas sim um meio reacionário de projeção social daqueles que se auto-intitulavam πνευματικοί. O local social do qual a glossolalia era estrategicamente percebida e valorizada era a dos sábios (σοφοί)

²³² Aqui é importante ressaltar que o objeto de pesquisa neste trabalho é o fenômeno glossolálico e seu efeito deletério na igreja cristã de Corinto. Em outro texto (SANTOS, 2016, p. 71-86) abordo como este mesmo fenômeno contribuía para uma vida comunitária mais rica e edificante. Estas realidades díspares evidenciam que o fenômeno religioso pode alcançar significações diversas em um mesmo contexto histórico. Noutras palavras, é possível que no fenômeno glossolálico coríntio-cristão existissem tanto expressões libertárias como reacionárias. As distinções destas manifestações historicamente estarão relacionadas aos valores dos indivíduos e grupos sociais nos quais tal carisma se manifestar.

segundo a carne, dos poderosos, dos fortes, dos dignos, dos de nobre nascimento e dos que eram.

Sendo assim, é deste local social que emerge o segundo elemento do processo de dominação dos glossolálicos. A auto-percepção qualitativa do mundo social se tornou para estes em arquétipo pelo qual todas as suas relações deveriam se desenvolver.

Pela perspectiva dos espirituais glossolálicos, a vida em comunidade na igreja deveria ser uma continuidade daquilo que eles eram e viviam na cidade de Corinto, tendo como regra áurea a naturalização daquilo que era o modo de vida greco-romano. Dada a origem destes, em comparação com os outros cristãos, eles tinham consciência de que possuíam várias vantagens na sociedade e no seio da igreja, as quais eram fundamentadas nas adjetivações presentes em 1Cor 12,12-24.

Os não-espirituais	Os espirituais
Judeus (Ιουδαίοι)	Gregos (Έλληνες)
Escravos (δουλοί)	Livres (ελεύθεροι)
Mais fracos (ασθενέστερα)	<i>Os fortes</i>
Menos dignos (ατιμότερα)	<i>Mais dignos</i>
Não são decorosos (ασχήμονα)	<i>Os decorosos</i>
<i>Membros não-nobres</i>	Membros nobres (ευσχήμονα)
Aquilo que menos tinha [honra] (τω υστερουμένω)	<i>Aquilo que tem honra</i>

Segundo 1Cor 12,12-24, a primeira vantagem qualitativa dos espirituais glossolálicos se constituía no fato de que eles eram “gregos” (Έλληνες: 12,13). Esta designação deve ser vista como uma ratificação do termo εθνη (12,2) e um afinamento conceitual do mesmo, ou seja, eles eram de fato gentios e especificamente da etnia grega.

Estes dois substantivos (εθνη, Ἕλληνας) evidenciam que a questão referente aos espirituais glossolálicos tinha como pano de fundo um elemento bairrista por parte de certos indivíduos da igreja, nascidos na cultura greco-romana. Neste sistema, os judeus eram tidos como raça de inferior desenvolvimento como os demais povos que eram dominados pelo império Romano e os quais eram designados de bárbaros (βαρβαροι: At 28,2,4; βαρβάρους: Rm 1,14; βάρβαρος: 1Co 14,11; βάρβαρος: Cl 3,11).

O testemunho da literatura neotestamentária que aponta para esta diferenciação qualitativa é o texto de Rm 1,14 que diz:

¹³ Porque não quero, irmãos, que ignoreis que, muitas vezes, me propus ir ter convosco (no que tenho sido, até agora, impedido), para conseguir igualmente entre vós algum fruto, como também entre os outros gentios (ἔθνεσιν). ¹⁴ Pois sou devedor tanto a gregos (Ἕλλησίν) como a bárbaros (βαρβάρους), tanto a sábios (σοφοις) como a ignorantes (αυοήτοις); ¹⁵ por isso, quanto está em mim, estou pronto a anunciar o evangelho também a vós outros, em Roma (Rm 1,13-15). (Acréscimo do autor).

Nesta perícopie Paulo faz uso da percepção que a cultura greco-romana possuía de si mesma e dos outros povos, afirmando que os gregos (Ἕλλησίν) eram sábios (σοφοις) e os demais povos eram bárbaros (βαρβάρους) e ignorantes (αυοήτοις). Esta diferenciação qualitativa, cujo elemento referencial era a etnia, tinha entrado sorrateiramente no seio da igreja por meio dos glossolálicos e estava causando divisões.

Sendo assim, considerando que Paulo escreveu 1Cor 12-14 com o objetivo de que os cristãos da Corinto deixassem de ser ignorantes quanto às questões espirituais; que ele usou o termo judaico “gentios” (εθνη), para designar aqueles que haviam participado das manifestações extáticas e glossolálicas das religiões greco-romanas (1Cor 12,2); e que ele utilizou o vocábulo “gregos” (Ἕλληνας), em acréscimo aos judeus, para indicar a diversidade étnica da igreja diante da obra do Espírito Santo, em conceder carismas aos homens, indistintamente; conclui-se que os espirituais glossolálicos, que estavam causando divisão na igreja, não eram judeus, mas sim gentios (εθνη), indivíduos alinhados ao modo de ser e viver dos

gregos (Ελληνες), que valorizavam sua sabedoria (σοφία) e haviam tido experiências na cultura religiosa greco-romana (1Cor 12,2).

Para estes, o elemento étnico era algo de grande valor. Suas relações interpessoais e vida carismática na comunidade eram dirigidas a partir da ideia de que eles eram etnicamente superiores aos demais da comunidade. Evidência deste bairrismo étnico era a disposição dos professores gregos por ensinar apenas a língua grega, considerando que esta era a língua suprema sobre as demais (PACKER; TENNEY; WHITE Jr, 1991, p. 65).

Prosseguindo a análise de 1Cor 12,12-24, o segundo elemento de auto-adjetivação dos espirituais glossolálicos era a dignidade. Eles se consideravam mais dignos do que os demais da comunidade cristã (1Cor 12,23). Esta sentença aparece no texto como discurso. Em forma genérica, Paulo diz que existem membros que nos parecem “menos dignos” (ατιμότερα). Esta análise valorativa negativa dos outros trazia consigo a hipervalorização daqueles que se achavam mais espirituais do que o restante da comunidade.

Embora o termo ατιμότερα, na literatura neotestamentária, indique o ato de não conceder honra a alguém de forma genérica (Mt 13,57; Mc 6,4; 1Cor 4,10; 12,23), não vinculada necessariamente à questões sociais; entretanto, o contexto da Epistola aos Coríntios conduz à conclusão de que esta percepção da falta de honra nos não-glossolálicos era resultante de questões sociais, étnicas e carismáticas; todas completamente imbricadas em um discurso ideológico de poder.

Por semelhante modo, os glossolálicos se viam como decorosos, nobres (ευσχημόνα) e possuidores de honra. Estas qualificações constituíam-se muito mais do que adjetivações da parte de Paulo aos glossolálicos. De fato, eles se percebiam desta forma. Eles se viam como pessoas especiais e que não estavam, de forma alguma, no mesmo nível que os demais componentes da comunidade cristã de Corinto.

Esta percepção qualitativa no âmbito social, diferenciadora dos demais da comunidade cristã, tornou-se para os glossolálicos a via causal da hipervalorização do falar em línguas. Ela foi o nexos amalgamador entre glossolalia e relações de poder e dominação na igreja.

No mundo social do Império Romano e na cidade de Corinto, o *status* social era indicado pela nacionalidade; origem familiar; conhecimento da filosofia grega; influência política, profissão, liberdade etc. De fato, todo *status* possui uma moeda de troca pelo qual os indivíduos são projetados pela e diante de uma coletividade.

No mundo religioso, o princípio norteador das relações em comunidade não é diferente. A religião é um sistema estratificado e que separa os homens sob a égide poderosa da vontade e bênçãos divinas, para as quais não podem surgir contestações sem que as mesmas sejam vistas como uma grande afronta contra Deus.

No estudo da sociedade do primeiro século pode-se perceber que tanto as qualificações intelectuais e retóricas de Apolo, como as manifestações oraculares dos glossolálicos eram vistas em alta conta pela comunidade em geral.²³³ Estas eram moedas através das quais as pessoas ingressavam num grupo seletivo de iluminados sob a influência dos deuses.

Por isso, quando Paulo diz “Se alguém se considera profeta ou espiritual” (1Cor 14,37), ele está falando de uma situação real. A sentença foi posta no âmbito das questões condicionais²³⁴ apenas como elemento retórico com vistas a não confrontar diretamente aqueles que se consideravam melhores que os demais da comunidade; todavia, pela análise do discurso, é possível dizer que há uma ironia velada da parte de Paulo. Ele, de fato, não concordava com o posicionamento destes.

Em terceiro lugar, ainda considerando os meandros da situação conflitiva da igreja de Corinto, pode-se dizer que os glossolálicos desejavam a dominação da vida religiosa e social, eles ambicionavam o *status* elevado na comunidade, eles queriam poder na igreja.

Todas as vivências humanas são marcadas de forma indelével por essas relações de dominação. A condição de autoconsciência na qual o ser humano vive, a percepção do outro e do mundo fenomênico são elementos que tornam as relações de poder e dominação, no cotidiano humano, uma realidade esmagadora.

²³³ Ou seja, tanto no seio da igreja como na sociedade greco-romana, a oratória, a filosofia, as manifestações extáticas e glossolálicas sempre foram bem valorizadas.

²³⁴ Observe que na expressão “Ἐι τις δοκει προφήτης εἶναι ἡ πνευματικός” a sentença é iniciada com uma conjunção condicional (Ἐι).

Todos os sujeitos sociais estão sob as esferas de relações de dominação e cada indivíduo exerce sobre outros e sobre certas coletividades o poder de influência, coerção, mando, interdição, vigilância e dominação. Não há espaço social que não seja dirigido por um grupo ou que não esteja em contínua condição de conflitos entre os grupos que lhe pertencem. O mundo social é essencialmente tenso e repleto de lutas. Cada um buscando se sobressair sobre as demais e estabelecendo sua cosmovisão e projeto de poder.

Não há do que se duvidar que aqueles que alcançam certa projeção no grupo social impetram o *status* vigente por mero acaso. Estes desejaram o poder, acalentaram um plano de ascendência e construíram ao redor deste ideal todas as justificativas e ações plausíveis à concretização da conjuntura alcançada.

Por isso, quando o carisma glossolálico se tornou evidência de superioridade espiritual e os indivíduos através dos quais este dom se manifestava se tornaram referências de profunda espiritualidade e proximidade com Deus, isto não se deu fortuitamente. As condições subjacentes a este quadro de dominação carismática foram engendradas por aqueles mesmos que se tornaram paradigmas do novo *status* social na comunidade cristã de Corinto.

Isto posto, o desejo pelo poder social, acalentado pelos espirituais glossolálicos gentios da igreja cristã em Corinto, encontrou sua materialização histórica no reconhecimento de parte da comunidade. Esta, sob a forte influência do *ethos* sociorreligioso do primeiro século, concedeu a posição de liderança aqueles que se auto-intitulavam de espirituais perante a comunidade.

Neste processo, aqueles que desejavam obter a mesma condição de reconhecimento e influência que possuíam na sociedade coríntia, utilizaram o carisma das falas ininteligíveis como marco fundamental da verdadeira espiritualidade e liderança na comunidade cristã.

Tal procedimento revela que embora o desejo pelo poder seja uma realidade social básica nas relações humanas e institucionais, contudo, os caminhos para a concretização desta aspiração são mais eficazes quando partem dos elementos que compõem o *habitus* de dada coletividade.

De fato, é a partir do sistema simbólico de valores que os processos de dominação se originam, são estabelecidos e perpetuados ideologicamente. Sem a

devida referência a este sistema, as justificativas do poder de mando e estruturas sociais perdem sua plausibilidade e legitimidade perante a coletividade.

Considerando a questão das relações de poder na igreja de Corinto, é emblemático que a glossolalia tenha sido aquele elemento do *ethos* e *habitus* do mundo religioso greco-romano e judaico-cristão escolhido para mediar ideologicamente a posição de destaque dos espirituais gentios na comunidade cristã de Corinto.

Como é largamente testemunhado pela história, tanto a cultura greco-romana como a judaico-cristã e religiões orientais, tinham muito apreço pela ideia de que os Deuses poderiam se comunicar com os seres humanos através de pessoas especialmente separadas e dotadas para este fim.

De acordo com a cultura religiosa da qual estes agentes espirituais pertenciam, eles recebiam variadas designações. Entre os judeus e cristãos eles eram denominados de profetas; entre os gregos haviam as pitonisas; entre os romanos os oráculos e outras designações, em outras matizes religiosas.

Embora existam estas designações diferentes, contudo, pode-se afirmar que elas, essencialmente, se referem ao mesmo porta voz oficial de uma divindade, ou seja, o profeta. Este que não deve ser confundido com o sentido popular de vaticinador, mas sim como aquele que tem em seus lábios a palavra de um Deus.²³⁵

Por isso, considerando que a glossolalia era um carisma oracular – através do qual os deuses se comunicavam com os seus invocadores e adoradores – o estudo do profetismo na cultura greco-romana e judaico-cristã se faz necessário para o mais adequado entendimento sobre a força simbólico-ideológica que o falar em línguas imprimia sobre a igreja de Corinto.²³⁶

Segundo a história, as conquistas e desenvolvimento do Império Romano foram acompanhados concomitantemente pela helenização de seus novos

²³⁵ Neste parágrafo não se está negando o caráter vaticinador que certos profetas podem assumir em determinado cultura ou momento histórico de certa religião. A ênfase neste parágrafo é que o conceito mais elementar de profeta traz em seu bojo a ideia de alguém que tem nos lábios a palavra de uma divindade. A predição é um elemento que pode ou não vir associado à falação oracular.

²³⁶ Segundo Nogueira (2008, p. 83), como o carisma glossolálico cristão possui sua referência geográfica e histórica em ambiente predominantemente helenístico, torna-se de fundamental importância o conhecimento sobre estes movimentos religiosos presentes na tradição greco-romana.

territórios. Em tal contexto, a língua, a filosofia, a cultura e a religião grega foram absorvidas pelas populações conquistadas pelo Império.

[...] Grande parte do império havia, porém, sido totalmente helenizada, de modo que não só a linguagem franca era o grego, mas indubitavelmente muitos vínculos – religiosos, filosóficos e culturais – foram rapidamente restabelecidos com o restante da península grega [...] (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 292).

Neste contexto, as mútuas influências que os povos experimentaram, reforçaram conceitos comuns e ratificaram elementos característicos de cada expressão religiosa. A exemplo disto, pode-se referenciar a questão do profetismo, o qual era crença ordinária na cultura greco-romana e judaico-cristã. Sendo que, para o contexto judaico-cristão, a fala inspirada poderia alcançar a forma de literatura profética sagrada, conceito este com o qual os gregos não estavam acostumados²³⁷.

Este estranhamento, contudo, não tornava a crença na manifestação profética oracular algo de pouco valor na cultura greco-romana. Muitas eram as peregrinações realizadas para os locais nos quais se acreditava que os deuses falavam por meio de pessoas especialmente separadas para este ofício.

Embora ser verdade que certos filósofos e correntes filosóficas tivessem um posicionamento contrário a relevância dos deuses na vida cotidiana, estes, todavia, não determinavam o modo de crer e viver da população em geral. No período greco-romano a busca por manifestações proféticas oraculares era uma constante.

Durante o período helenístico-romano, também se prestava o culto com diligência, embora se zombasse do comportamento dos deuses e se manifestassem diversas dúvidas. Apesar do enfraquecimento da fé nos deuses, construíam-se santuários suntuosos em sua honra tanto na Itália e na Grécia como no Oriente Próximo e na África do Norte. Oráculos e instruções divinas continuavam a ser consideradas importantes [...] (LOHSE, 2000, p. 214).

Tal foi a relevância e influência das atividades e centros oraculares que os mesmos permaneceram no período compreendido entre Grécia pré-clássica ao período helenista (NOGUEIRA, 2008, p. 90). Neste longo hiato histórico os

²³⁷ Discorrendo sobre a questão profética, Nogueira (2008, p. 88) afirma que entre os gregos esta manifestação era essencialmente oracular.

santuários se tornaram locais referenciais nos quais importantes decisões políticas, econômicas e bélicas eram tomadas pelos reis e outros de elevado *status* perante a sociedade.

Neste contexto, era natural que os agentes religiosos, através dos quais a vontade divina era revelada, possuíssem elevado *status* perante a população em geral. Ser a boca de Deus diante dos homens trazia para o oráculo (profeta) grande prestígio e poder de influência perante as autoridades. Muitos iam após eles com o intuito consultarem a vontade divina para os mais diversos assuntos.

Em face de uma decisão importante, antes de uma viagem ou no início de um empreendimento, buscava-se conhecer a vontade dos deuses [...] Em determinados santuários, era permitido fazer perguntas à divindade, e, por meio de oráculos, tomava-se conhecimento da vontade divina (LOHSE, 2000, p. 214).

Esta forte crença na revelação verbal das divindades ainda mais se tornou evidente no mundo greco-romano na medida em que o Império dominou sobre o Egito e os povos Orientais, possibilitando, assim, o contato com as religiões de mistério,²³⁸ as quais, em suas crenças, ritos e expressões, evidenciavam um forte sentimento religioso por meio de arrebatamentos e êxtases os mais diversos.

Nestas expressões efusivas e cheias de sentimento sagrado, a crença na presença e revelação das divindades era o grande mote. Para aqueles que participavam das cerimônias e expressões próprias das religiões de mistério, a comunicação com os deuses era ponto incontestado. De fato, os deuses vinham aos homens e falavam a estes através de outros homens.

Sob os condicionantes históricos de sua cultura de origem, estas religiões místicas possuíam elementos caracteristicamente peculiares e que revelavam o *ethos* original do povo no qual estas celebrações haviam sido geradas. E, do universo simbólico e dogmático destas nações orientais, a presença da manifestação oracular era uma crença e uma prática corrente entre estas expressões religiosas.

²³⁸ Carson, Moo e Morris (1997, p. 292), igualmente assinalam o efeito que a expansão do Império Romano teve sobre a sua própria tessitura religiosa. O alargamento das fronteiras abriu portas para o contato e sincretismo com outras religiões, como por exemplo, as religiões de mistério.

Discorrendo sobre esta efervescente comunicação entre as religiões, Lohse (2000, p. 224) afirma que os gregos já estavam familiarizados com as celebrações próprias das religiões de mistério do Oriente, pois eles conheciam muito bem as formas de culto dedicadas a Dionísio, as quais eram marcadas por efusividade e estados de êxtases.

No âmbito da cultura religiosa judaica, a crença na revelação do Sagrado aos homens possuía um caráter de menor espetacularização daquele que era o depositário e transmissor da palavra divina. Para a tradição profética judaica, o elemento fundamental era a verbalização da palavra, o foco repousava sobre a mensagem proposicional da divindade.

Na história desta religião, tal ênfase nascera a partir da crença de que o chamado de Arão (Ex 4.16) constituía-se em um tipo conceitual no qual toda crença na revelação divina deveria se alicerçar e toda prática profética se desenvolver no seio do povo de Israel.

Segundo o texto sagrado judaico, a ordenança de YHWH a Moisés foi: “Ele falará por ti ao povo; ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus”. Nesta sentença, o que fica em relevo e ordena toda possível expressão profética ao povo de Israel é a expressão “ele te será por boca”; ou seja, o verdadeiro profeta sempre é aquele que possui em sua boca a palavra de Deus.²³⁹

Assim como na cultura greco-romana, egípcia e oriental, os profetas do judaísmo possuíam elevado *status* diante da comunidade em geral. Eles eram honrados após o exercício de seu ofício (Gn 41,37-46); sentiam-se empoderados para repreenderem reis e declararem o iminente juízo divino sobre quaisquer pessoas (2Sm 12,1-15); eram conselheiros (1Rs 22,1-28) e meios através dos quais YHWH dava conhecer sua vontade ao seu povo escolhido.

Alcunhado muitas vezes como sendo “o homem de Deus” (1 Re 13.1), este agente da religião judaica projetava para si as atenções todas as vezes nas quais afirmava possuir em sua boca a fiel e verdadeira palavra de YHWH ao povo de

²³⁹ Em consonância com este conceito, Dt 18.18 afirma que Deus levantaria no meio do povo de Israel um profeta semelhante a Moisés. Este profeta teria singular comunhão com YHWH, o qual colocaria em sua boca a Sua palavra. Entre as expressões veterotestamentárias que apontam para este mesmo conceito tem-se “assim diz o Senhor” (Js 7,13; 1Sm 2,27; 1Rs 22,11; 2Cr 12,5; Is 43,1; Jr 6,6; Ez 7,2; Am 1,3; Ab 1,1; Mq 2,3; Nm 1,12; Ag 1,5; Zc 1,3 etc.) e “diz o Senhor” (Gn 22,16; 1Sm 2,30; 2Cr 34,27; Is 1,18; Ml 4,1 etc.).

Israel. Embora não possuir o poder de mando, os profetas e profetizas do judaísmo desfrutavam de honra, prestígio e influência em todas as camadas da sociedade. Estas benesses, em muitas ocasiões, mediavam relações que poderiam resultar tanto em exploração como em libertação; desvelamento da realidade ou ocultação ideológica das relações de poder.²⁴⁰

Herdeira do conceito e da valorização judaica do ofício profético, a igreja neotestamentária procurou fundamentar sua pregação a partir da ideia de que os profetas do Antigo Testamento haviam vaticinado a respeito da vinda de Jesus Cristo.

Esta insistência metódica por validar o ensino e a pregação a partir dos profetas veterotestamentários revela o grau de importância que a palavra profética e o profeta possuíam diante da comunidade cristã, da nação judaica em geral e entre os prosélitos do judaísmo e tementes a Deus. Considerando esta questão, é possível afirmar, portanto, que o Novo Testamento foi endereçado às comunidades nas quais o *ethos* religioso dava forte ênfase ao profetismo, caso contrário, a citação às profecias e aos profetas perderiam todo peso argumentativo para os seus leitores originais.

Segundo Branik (1994, p. 81), a literatura cristã primitiva sempre deu ênfase aos profetas. Eles despontam como importantes líderes da igreja neotestamentária em At 13.1; são merecedores de acolhimento em Mt 10.40-41; são reputados como relevantes à igreja de Tessalônica (1Ts 5.19,20); referenciados como fundamentos da igreja (Ef 2.20) e detentores primários da revelação divina (Ef 3.5). Analisando esta questão, Weber afirma que o cristianismo do primeiro século estava muito bem familiarizado com o fenômeno profético e que o tinha como prática comum no seio da igreja (2004, p. 304).

²⁴⁰ Uma questão de extrema importância a ser ponderada aqui é que, historicamente, o profetismo, como todo e qualquer fazer humano, nunca esteve a salvo das intenções de dominação daqueles que estão no poder ou o desejam. As Ciências da Religião, em seu rigor científico, desconhecem o conceito de profetismo ligado tão somente às questões libertárias. Este é um viés teológico que não suporta uma acurada investigação histórica e sociológica. Visto que, sob a perspectiva das ciências humanas, o profeta é aquele que tem a palavra da divindade em sua boca e é reconhecido por possuir tal carisma, é mais adequado afirmarmos que existem tanto manifestações proféticas libertárias como reacionárias. É a intenção do elemento humano que indica de que lado o profetismo se posiciona nos movimentos históricos. As Ciências da Religião não adjetivam os movimentos profético como sendo verdadeiros ou falsos. Seu trabalho é analisá-los como elementos pertencentes ao macro mundo dos fenômenos religiosos. As qualificações sempre são empreendidas a partir de um local social e um cabedal conceitual próprio.

Aplicando-se esta constatação geral à igreja de Corinto pode-se perceber a veracidade da mesma. Na primeira epístola de Paulo à comunidade cristã desta cidade, o termo προφήτης (profeta) e seus cognatos aparecem pelo menos dezoito vezes.²⁴¹ Este reincidente uso justifica-se tanto pelo considerável valor que os cristãos coríntios atribuíam ao carisma profético, como também pelos problemas relacionados a este dom no seio da igreja.

De todos os textos nos quais o carisma profético é citado na epístola aos coríntios, 1Cor 14,24-25 é singularmente significativo pois apresenta o conceito que subjaz a este dom e revela a importância que a igreja coríntia atribuíam a este carisma.

²⁴ Porém, se todos profetizarem, e entrar algum incrédulo ou indouto, é ele por todos convencido e por todos julgado; ²⁵ tornam-se-lhe manifestos os segredos do coração, e, assim, prostrando-se com a face em terra, adorará a Deus, testemunhando que Deus está, de fato, no meio de vós (1Cor 14,24-25).

Segundo o texto supracitado, a ação oracular, manifesta por meio do carisma profético, era a evidência incontestável²⁴² de que Deus se revelara na igreja através das palavras proferidas pelo profeta. Este era a boca de Deus na comunidade da fé. E, neste clima de plena percepção da presença divina, até mesmo os visitantes adoravam²⁴³ (προσκυνήσει) a Deus em reconhecimento por tal manifestação. Segundo Champlin,

O verbo traduzido por "adorará", no original grego, é "*proskuneo*", que significa "cair e adorar", prestar homenagem a, "prostrar-se perante", "reverenciar", etc. Esse é o verbo que é usado para designar o antigo costume de alguém prostrar-se perante uma pessoa, beijando-lhe os pés, a

²⁴¹ προφητεύων (1Cor 11.4; 14.3,4,5); προφητεύουσα (1Cor 11.5); προφητεία (1Cor 12.10; 14.6); προφήτας (1Cor 12,28); προφητειαν (1Cor 13.2); προφητειαι (1Cor 13.8); προφητεύομεν (1Cor 13.9); προφητεύητε (1Cor 14.1, 5); προφητεύωσιν (1Cor 14.24); προφηται (1Cor 14.29); προφητεύειν (1Cor 14.31,39); προφητων (1Cor 14.32); προφήτης (1Cor 14.37).

²⁴² "de fato" (1Cor 14.25) do grego οντως, adjetivo que significa "realmente", "certamente", "em verdade" (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 147); expressões que implicam em forte convicção pessoal e/ou que são apresentadas evidências contundentes a respeito de algo.

²⁴³ προσκυνήσει vem de προσκυνέω e significa "adorar, ajoelhar-se e adorar, Usado para designar o costume de prostrar-se perante uma pessoa e beijar seus pés, a bainha de suas vestes, o solo, etc." (RIENECKER; ROGERS). Ver também Gingrich e Danker (1993, p. 179).

fimbria das vestes, a terra, etc. Os persas faziam isso na presença de seus reis deificados, e os gregos faziam outro tanto perante vários objetos de sua adoração [...] (1995, p. 226).

A partir deste quadro ilustrativo é possível vislumbrar a posição da qual o profeta percebia os efeitos de sua ação oracular. Embora o resultado da mensagem falada fosse a adoração ao Deus que se revelara, porém, o agente prestigiado no quadro certamente era o profeta. Neste momento, sua posição perante a comunidade se elevava e seu *status* ratificado mais uma vez, visto que ele era a boca de Deus entre os homens.

Sendo assim, é somente por este resgate histórico do conceito e da prática profética na cultura greco-romana, judaico-cristã, egípcia e oriental, que o fenômeno das falas ininteligíveis pode ser adequadamente percebido como símbolo de poder e dominação na igreja de Corinto.

Sem a crença na revelação oracular dos deuses, a glossolalia perde seu poder de produzir estupor e se torna tão somente sinal de loucura e desvanio senil.²⁴⁴ No mundo religioso do primeiro século, o que concedia valor e autoridade às falas ininteligíveis e *status* ao agente glossolálico era a crença, amplamente aceita, de que as elocuições estranhas aos ouvidos procediam de Deus. Neste tempo, tanto os profetas como os glossolálicos eram a boca de Deus perante os homens.

O corolário natural desta última assertiva implica na afirmação categórica de que o carisma glossolálico, em sua essência, era uma forma diferente do dom de profecia. Este, vindo da parte da divindade por meio da linguagem comum aos seus ouvintes, e aquele, também originado em Deus, manifesto em sons ininteligíveis. As evidências a favor deste pensamento são basicamente quatro, quais sejam:²⁴⁵

a. Tanto à profecia como à glossolalia são atribuídas uma manifestação direta de uma divindade sobre o ser humano, ou seja, é um carisma.

²⁴⁴ É interessante notar que Paulo, em 1Cor 14.23-27, considera possível esta relação. Diante desta possibilidade, este apóstolo orienta que se dê lugar, no culto público, ao carisma glossolálico em duas situações concomitantes: a) que não sejam mais de dois ou quando muito três que falem; b) e que haja quem interprete a ação oracular. Segundo Champlin (1995, p. 225), o termo *μαίνεσθε* (loucos) “[...] indica perda de controle da mente, insanidade.”

²⁴⁵ Ver também Santos (2011, p. 61 a 64).

b. Quer seja o profeta ou o glossolálico, ambos possuem em seus lábios a palavra de Deus;

c. O profeta e o glossolálico possuem uma mensagem a transmitir a seus ouvintes;

d. A profecia era superior à glossolalia tão somente porque esta se manifestava em sons ininteligíveis e aquela na língua comum dos seus ouvintes.

Quanto à questão da origem divina das ações oraculares na profecia e na glossolalia

Primeiramente, a glossolalia, semelhantemente com a profecia, é ordinariamente vista como um dom divino, ou seja, um carisma. Sua manifestação na igreja era a afirmação poderosa de que Deus estava presente e que a sua vontade estava sendo revelada. Por esta revelação sobrenatural o glossolálico era diferenciado qualitativamente do restante da comunidade, visto possuir em si uma graça especial que extrapolava ao seu modo de ser cotidiano.

Isto quer dizer, então, que os sons ininteligíveis quebravam a rotina da vivência diária e profana da igreja e a transportava para aquela realidade mística, na qual o transcendente se tornava imanente e experienciado na vida comunitária daqueles que se deixavam tocar por tal manifestação.

Na epístola aos coríntios esta paridade se faz explícita na afirmação Paulina que tanto a profecia como a glossolalia são dons do Espírito Santo (1Cor 12,10; 12,29-30; 14,1-5; 14,26-31). A ideia fundamental que subjaz a estas passagens é que tanto o profeta como o glossolálico falam inspirados pelo Espírito de Deus. Sem esta intervenção dadivosa da divindade não existe a fala que edifica, exorta e consola (1Cor 14,2 e 4; 14,31).

Em segundo lugar, o glossolálico, da mesma forma que o profeta, possuía palavras divinas em seus lábios, ou seja, ele era a boca de Deus diante dos homens. Disto, o infortúnio ou a bem-aventurança sempre eram vistos como resultantes do modo pelo qual os homens respondiam às palavras proferidas pelos profetas e glossolálicos. Desobedecer estas revelações oraculares constituía-se em frontal rebelião contra aquele deus que se revelara por meio de seus porta-vozes autorizados.

Sendo assim, da mesma forma que as palavras proféticas edificavam, exortavam e consolavam; as falas ininteligíveis, auxiliadas pelo dom de interpretação, alcançavam o mesmo favor à comunidade cristã caso fossem recebidas com fé naquele através do qual o divino se manifestava (1Cor 14,5).

Mesmo em ocasiões nas quais a glossolalia se manifestava sem que houvesse a interação com o dom de interpretação, o ensino paulino e o sentimento religioso na igreja era que a ininteligibilidade das falas glossolálicas não se constituíam em argumento contra o oráculo, minimizando sua autoridade ou negando a importância daquilo que se falava. Na esfera do incompreensível, o divino era reafirmado e o glossolálico reconhecido como boca de Deus perante a comunidade.

O texto neotestamentário deixa claro que os glossolálicos coríntios, em tese, não falavam de si mesmos, mas sim movidos pelo Espírito Santo. Vejamos:

Ora, os dons são diversos, mas o Espírito é o mesmo. [...] o Senhor é o mesmo [...] Deus é quem opera tudo em todos. A manifestação do Espírito é concedida a cada um visando a um fim proveitoso. Porque a um é dada, mediante o Espírito, a palavra da sabedoria; [...] a outro, profecia; [...] a um, variedade de línguas; e a outro, capacidade para interpretá-las. Mas um só e o mesmo Espírito realiza todas estas coisas, distribuindo-as, como lhe apraz, a cada um, individualmente. (1Cor 12,4-11)

Dou graças a Deus, porque falo em outras línguas mais do que todos vós. (1Cor 14,18)

Destes versículos podemos concluir facilmente que, na mente de Paulo, a glossolalia cristã, da mesma forma que os demais carismas, tinha sua origem no Deus cristão que, pelo Espírito Santo, capacitava sua igreja com dons diversos, com o fim de edificar, exortar e doutrinar o seu povo.

Por isso, então, a expressão “εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ.”²⁴⁶ (1Cor 14,18) deve ser entendida não somente como expressão de gratidão a Deus por se ter o dom de línguas, mas também como reconhecimento sobre a origem divina desta manifestação. Ou seja, ela dá graças a Deus, pois Este

²⁴⁶ Ou seja, “Dou graças a Deus, porque falo em outras línguas mais do que todos vós”.

é o Seu doador. Sendo assim, pode-se concluir que a glossolalia cristã tem em si a característica mais básica do profetismo, ou seja, ela é uma fala inspirada por Deus e o homem sua boca.

Em terceiro lugar, da mesma forma que o profeta, o glossolálico tinha uma mensagem a transmitir a seus ouvintes. Estes dois agentes carismáticos tinham a missão divina de falar (λαλέω). Paulo afirma categoricamente que o profeta e o glossolálico falavam aos homens. Este por meio do dom auxiliar de interpretação (λαλων γλώσση ουκ αντρώποις λαλει, εκτὸς εις μὴ διερμηνεύη – 1Cor 14,2 e 5). e aquele no idioma próprio de seus ouvintes (ο προφητευων ανθρωποις λαλει – 1Cor 14,3).

Este conceito não destoa da crença básica que a cultura judaica e greco-romana possuíam a respeito das falas inspiradas. Judeus, gregos e romanos iam ao profeta, ao oráculo, à pitonisa, pois criam que receberiam uma palavra, uma mensagem de deus. Quer fossem na língua comum ou por meio de êxtases e manifestações extáticas e glossolálicas, a crença fundamental era que os deuses falavam e que suas palavras (mensagens) poderiam ser entendidas por seus consulentes.

A evidência desta assertiva é a preservação dos textos proféticos veterotestamentários e o amplo testemunho histórico a respeito da fama do oráculo de Delfos e sua influência sobre as pessoas de todos os estrados da sociedade e nações antigas, as quais iam a esta cidade com o fim de receberem orientações sobre os mais diversos assuntos, das coisas mais triviais (casamento, saúde, viagens etc.) aqueles assuntos mais complexos (guerras, alianças políticas etc.).

Quanto à glossolalia na igreja de Corinto, Paulo explicita que a mesma trazia em seu bojo uma mensagem a qual ele mesmo a denomina de mistérios (μυστήρια – 1Cor 14,2). Segundo a literatura neotestamentárias, μυστήριον é um termo que alcançou um sentido próprio nos escritos cristãos do primeiro século.²⁴⁷

²⁴⁷ Como se verá à frente, embora as religiões de mistério utilizassem o mesmo termo para indicar o tipo de conhecimento que somente uma classe seleta de iniciados recebiam. Paulo, em oposição a esta forma elitista de pensar e reproduzir a religião, afirma que o μυστήριον de Deus, revelado através do carisma glossolálico, estava a disposição de toda a comunidade cristã a partir de sua interpretação.

Presente no texto grego em pelo menos treze referências,²⁴⁸ o vocábulo *μυστήριον* geralmente designa uma verdade espiritual que estivera anteriormente oculta, mas que estava sendo revelada pelos escritores do Novo Testamento às comunidades cristãs do primeiro século.

Estas verdades espirituais se referiam às realidades do reino de Deus, exemplificadas na parábola do semeador (Mc 4,11); á incredulidade dos judeus a fim de que os gentios fossem alcançados pelo Evangelho (Rm 11,25); à pessoa de Jesus como sabedoria de Deus (1Cor 2,7-16); à condição dos salvos no tempo da vinda de Cristo (1Cor 15,51-54); ao chamamento dos gentios para fazerem parte da família de Deus (Ef 2-3); à pessoa de Jesus como a esperança da glória (Cl 1,26); ao próprio Evangelho de Jesus (Cl 4,3); à encarnação e glorificação de Jesus (1Tm 3,16); e à presença de Jesus na caminhada da igreja (Ap 1,20).

Em sua totalidade, esta é a mensagem a qual Paulo se refere como *μυστήριον*.²⁴⁹ O Evangelho, anteriormente oculto, estava sendo revelado à igreja através das manifestações glossolálicas e seu dom auxiliar de interpretação. Sendo assim, é por isso que Paulo deixa entender que a glossolalia interpretada alcançava as mesmas funções de edificação exortação e consolação, próprias da profecia.²⁵⁰ Segundo Robertson,

[...] as línguas interpretadas são equivalentes à profecia. A mensagem comunicada através de uma língua é expressa no nível de profecia divinamente inspirada, uma vez que a língua tenha sido interpretada. Se a profecia é um dom revelacional (como a evidência bíblica de ambos os Testamentos, Velho e Novo, parece apoiar), e as línguas interpretadas são equivalentes à profecia, então as línguas devem ser entendidas como um dom revelacional. (1999, p. 33)

²⁴⁸ Mc 4,11; Rm 11,25; 1 Cor 2,7; 1 Cor 13,2; 1Cor 14,2; 1Cor 15,51; Ef 3,3; Cl 1,26; Cl 4,3; 1Tim 3,16; Ap 1,20; Ap 10,7; Ap 17,7.

²⁴⁹ Analisando o termo “mistérios” Kistemaker (2004, p. 663) também é de opinião que o mesmo se constitui em elemento comum à profecia e glossolalia. Tal posicionamento reforça a posição de que estes carismas podem ser vistos em equiparação funcional. Para Brannick (1994, p. 104), Paulo concede ênfase à presença da glossolalia e da profecia nos cultos cristãos, pois os mesmos “ocupavam lugar importante na assembleia dos coríntios”.

²⁵⁰ Para Calvino (1996, p. 412), pela manifestação do dom auxiliar de interpretação a glossolalia tornava-se profecia.

Em harmonia este conceito da natureza revelacional da glossolalia, indicada por Robertson, Schnelle (2010, p. 273) vaticina que este carisma oracular poderia muito bem produzir os mesmos efeitos positivos de fortalecimento na fé, que a profecia concedia à comunidade de Corinto. Este fortalecimento, entretanto, só é plausível quando o glossolálico é percebido como portador de uma mensagem inspirada e autoritativa, a exemplo do profeta.

Por fim, o carisma glossolálico, em sua essência, era uma forma diferente do dom de profecia, pois, ao ser interpretado, ele alcançava os mesmos resultados (edificação, exortação e consolação) e o mesmo *status* perante a comunidade. Paulo aponta para esta conclusão quando ele diz:

Pois quem fala em outra língua não fala a homens, senão a Deus, visto que ninguém o entende, e em espírito fala mistérios.³ Mas o que profetiza fala aos homens, edificando, exortando e consolando.⁴ O que fala em outra língua a si mesmo se edifica, mas o que profetiza edifica a igreja.⁵ Eu quisera que vós todos falásseis em outras línguas; muito mais, porém, que profetizásseis; pois quem profetiza é superior ao que fala em outras línguas, salvo se as interpretar, para que a igreja receba edificação (1Cor 14,2-5). (Grifo do autor).

Segundo foi analisado acima, a glossolalia tinha um elemento complicador: sua manifestação se dava através de falas ininteligíveis. Isto o tornava inferior ao dom de profecia, o qual trazia uma mensagem na linguagem que todos entendiam. Vistos em separado, aparentemente estes dons eram distintos, contudo os dados obtidos apontaram para a conclusão de que ambos eram carismas oraculares e, portanto, proféticos na essência, por trazerem uma mensagem divina a seus ouvintes.

Em acréscimo a estes dados, Paulo afirma categoricamente que a superioridade do dom de profecia cessava quando a glossolalia era acompanhada pelo carisma de interpretação. O texto bíblico diz “salvo se as interpretar”. A partir desta pequena, mas fundamental expressão elucidativa, pode-se concluir que, assim como mensagem profética edificava, exortava e consolava, por igual modo a mensagem glossolálica, interpretada, também edificava, exortava e consolava. Ou seja, ela cumpria a mesma função espiritual da profecia e alcança os mesmos resultados.

Visto por esta perspectiva, em acréscimo aos aspectos imagéticos e auriculares próprios da manifestação deste carisma, a glossolalia reafirmava sua importante função como dom espiritual dado para a edificação da coletividade, ao mesmo tempo em que projetava qualitativamente os seus agentes acima de todos os demais da igreja.

Portanto, a partir da análise dos dados supracitados, é possível fazer a seguinte tabela comparativa entre a profecia e a glossolalia.

Profecia	Glossolalia
O carisma era oracular (1Cor 14,3)	O carisma era oracular (1Cor 14,2)
A profecia era um carisma divino (12,1-11)	A glossolalia era um carisma divino (1Cor 12,1-11)
O profeta era a boca de Deus (12,1-11)	O glossolálico era a boca e Deus (1Cor 12,1-11)
Verbalizada na linguagem do povo (1Cor 14,3)	Verbalizada em sons ininteligíveis (1Cor 14,2)
Todos entendiam (1Cor 14,3)	Ninguém entendia (1Cor 14,2)
Não precisava do dom auxiliar de interpretação (1Cor 14,3)	Precisava do dom auxiliar de interpretação (1Cor 14,5)
Era superior à glossolalia, pois manifestava-se na língua do povo (1Cor 14,5)	Era inferior à profecia, pois manifestava-se em sons ininteligíveis (1Cor 14,5)
	Através do carisma de interpretação poderia ser entendido pela igreja (1Cor 14,5)
Edificava, exortava e consolava (1Cor 14,3)	Através do carisma de interpretação, edificava, exortava e consolava (1Cor 14,5)
	Através do carisma de interpretação ficava no mesmo nível que o dom de profecia (1Cor 14,5)
Glossolalia é profecia	

Tendo em mente o objetivo desta tese em foco,²⁵¹ esta conclusão se reveste de singular importância, pois desvela o porquê de os espirituais terem escolhido

²⁵¹ Analisar o nexa entre a glossolalia e as relações de poder e dominação presentes na igreja de Corinto, considerando que os conflitos existentes na comunidade resultavam de uma comunidade estratificada que se alinhava com os valores e estruturas sociais do mundo coríntio-imperial.

estrategicamente a glossolalia como fator mediador e amalgamador das relações de poder e dominação e o porquê de terem alcançado relativa eficácia neste processo.

A realidade que subjazia a esta dinâmica social era a característica cosmopolita de Corinto, marcada pela relativa liberdade religiosa e efervescente pluralismo religioso, e o comprometimento dos estrados mais elevados desta sociedade por fazer vigorar os valores imperiais em todas as esferas de sua vivência.

Aberta ao Oriente e Ocidente através de seus dois portos e sob a égide da *pax inter deos*, Corinto oferecia a seus moradores e transeuntes uma relativa liberdade religiosa. Esta liberdade, a serviço do poder de dominação imperial, oportunizou conexões diversas com muitas expressões religiosas do mundo antigo.

Cadinho entre o Oriente e o Ocidente, Corinto acolheu em seu seio várias expressões religiosas que traziam consigo manifestações extáticas, êxtases, glossolalia, profetismo, mistérios, banquetes etc. Relacionadas a estas expressões sagradas estavam os cultos a Apolo, Cibele, Dionísio (Baco), Isis, Serapis, YHWH etc.

Vivendo nesta efervescente realidade, os cristãos de Corinto se viam diariamente diante da complexa tarefa de entender o que era lícito, o que convinha, o que edificava e que produziria glória a Deus (1Cor 10,23-32). Nesta dinâmica eles recebiam os novos valores da fé cristã e concomitantemente ratificavam certos valores e crenças de suas religiões de origem.

Entre estes valores e crenças estavam o profetismo, o êxtase, as expressões estáticas e a glossolalia. A partir das pesquisas realizadas e respeitando-se as proporcionalidades históricas é possível afirmar que estes elementos faziam parte de um capital cultural comungado pela igreja de Corinto.

A condição básica desta igreja se resumia na seguinte conjuntura: aqueles que não tinham todos estes elementos em sua vivência religiosa, os conheciam devido as características cosmopolitas de Corinto as quais resultavam e uma ampla abertura religiosa para seus habitantes.

Em quinto lugar, dando continuidade à explicitação de como os que possuíam *status* elevado mediavam as relações de poder e dominação na igreja de Corinto, afirma-se que os glossolálicos possuíam um discurso de dominação no qual

se realizava a desvalorização daqueles nos quais o fenômeno glossolálico não se manifestava.

Este discurso, engendrado e fomentado pelos πνευματικός, tinha basicamente três elementos: a negação da relevância dos não-glossolálicos na vida comunitária, a depreciação conceitual dos mesmos perante a comunidade e a afirmação positiva de que os glossolálicos eram superiores que os demais da comunidade.

Na epístola, a negação da relevância dos não-glossolálicos na vida comunitária se faz presente nas expressões “Não precisamos de ti”²⁵² e “Não preciso de vós”²⁵³. Embora serem gramaticalmente simples em suas estruturas e semanticamente limitadas em seu sentido formal, estas declarações eram, na verdade, motes através dos quais os glossolálicos procuravam organizar a vida na igreja com vistas a autoprojeção.

Estas declarações deixavam explícito que certos elementos da igreja eram desnecessários tão somente porque não possuíam o dom das falas ininteligíveis. O discurso excludente inflacionava a relevância dos glossolálicos e subestimava os demais componentes da igreja. Segundo Morris (1981, p. 141), o desprezo dos que se auto-intitulavam espirituais tinha como fundamento a ideia de que a igreja poderia “[...] funcionar bem, sem as insignificantes contribuições das pessoas inferiores”.²⁵⁴

Também ligado ao discurso ideológico de desvalorização dos não glossolálicos, Paulo traz à luz o modo como os glossolálicos difamavam aqueles que não possuíam o carisma das falas ininteligíveis. Estes eram vistos em condições de inferior posição que os πνευματικός.

Analisando o discurso dos glossolálicos em 1Cor 12, é possível perceber que suas desqualificações aos não-glossolálicos se fazem presentes no texto de forma explícita e implícita. Explícitamente os não-glossolálicos estavam na categoria dos “judeus” (1Cor 12,13), “escravos” (1Cor 12,13), “fracos” (1Cor 12,22), “menos dignos” (1Cor 12,23) e “não decorosos” (1Cor 12,23); e implicitamente eles são

²⁵² “Χρείαν σου οὐκ ἔχω” (1Cor 12,21).

²⁵³ “Χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω” (1Cor 12,21).

²⁵⁴ Meeks (2011, p. 257) fala sobre este desprezo e acrescenta que tal conceito/sentimento/ação acompanhava também os seguidores dos glossolálicos.

citados como estando na condição de “não-nobres” (1Cor 12,24) e de “sem honra” (1Cor 12,24).

Estas expressões, embora saírem da pena de Paulo, revelam, entretanto, o conhecimento que este apóstolo havia recebido por parte dos da casa de Cloe. Suas adjetivações nada mais são do que a reprodução do modo de pensar dos ditos espirituais, os quais menosprezavam os demais irmãos de fé (BRAKEMEIER, 2008, p. 166).

Sendo assim, os glossolálicos, seguindo os valores da cultura greco-romana, consideravam os povos que estavam para fora deste binômio cultural como sendo bárbaros e os escravos eram tidos como *res*, ou seja, coisa, objeto, propriedade. Além disto, eles depreciavam os irmãos colocando-os em posição de inferioridade e degradação. Estas ações refletiam o modo de pensar daqueles que a si mesmos se consideravam melhores que os demais. De fato, eles depreciavam o restante da comunidade.

Já o terceiro elemento do discurso de dominação dos glossolálicos era a afirmação positiva de que os mesmos eram superiores os demais da comunidade. Isto está evidente na epístola aos coríntios quando Paulo diz “se alguém se considera profeta ou espiritual” (1Cor 14,7). Segundo Rienecker e Rogers (1995, p. 324), a expressão Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός deve ser entendida como uma oração que aponta para a veracidade da condição, visto que o verbo δοκεῖ está no modo indicativo, apesar da presença da conjunção condicional Εἴ e do pronome indefinido τις.

Considerando que esta sentença encontra-se na perícopé na qual Paulo trata sobre a glossolalia, é plausível a afirmação de que estes que se consideravam espirituais eram os glossolálicos. Eles, de fato, se achavam melhores que os demais da comunidade e buscavam o domínio sobre a igreja. Segundo Bortolini, os coríntios concediam significativo valor ao falar em línguas e a profecia, e aqueles que os manifestavam se consideravam donos da igreja, fomentando ainda mais o conflito de ordem social entre os fortes e os fracos (1992, p. 58).

A partir deste ponto é possível perceber os múltiplos sentidos e adjetivações que os espirituais glossolálicos atribuíam para si. A declaração e percepção de que os não-glossolálicos eram fracos, menos dignos, não decorosos, menos nobres e

sem honra, eram estratégias no plano de dominação através das quais ele colocavam em relevo as suas virtudes, qualificações. Aos próprios olhos eles eram espirituais, fortes, dignos, decorosos, nobres e honrados. Eles, segundo Barbaglio (1993, p.79), estavam “animados por evidente complexo de superioridade em relação aos outros”.

Por fim, em sexto lugar, a dominação glossolálica, vista sob a perspectiva dos que possuíam *status* e desejavam a manutenção desta condição, era tecida pelo fomento do espírito divisionista na igreja.²⁵⁵

Até o presente desenvolvimento desta tese, através dos dados elencados e análises desenvolvidas nos mesmos, é possível afirmar que Paulo associou o fenômeno glossolálico a fatores socioeconômicos e à determinada classe social da qual os fortes, os dignos, os nobres e honrados pertenciam. Estes vocábulos, em si mesmos, já denotavam certa qualificação dos glossolálicos sobre os demais da comunidade, um *status* acima dos demais da comunidade; entretanto, o elemento nevrálgico da vida comunitária não era o carisma, mas sim a posição social, visto que a manifestação glossolálica nada mais era se não um meio de dominação, no qual os fortes, os dignos, os nobres e os honrados detinham o poder de mando, de influência e projeção.

A consequência natural desta conjuntura era a desassociação entre os grupos socialmente díspares. Assim como Roma e suas colônias estavam divididas entre Romanos e bárbaros, a comunidade cristã em Corinto também possuía a sua divisão social, na qual a glossolalia era um dos divisores de água entre as classes sociais da igreja.

Como Roma estava dividida em classes sociais e o Império detinha sobre seu poder os fatores legais, políticos e culturais para a reprodução das estruturas de diferenciação e dominação social; por igual modo, na igreja de Corinto, aqueles que detinham *status* elevado na sociedade imperial e haviam se convertido à nova fé, também buscavam se reafirmar na igreja a partir das manifestações carismáticas, as

²⁵⁵ Segundo Foucault, toda relação de poder pressupõe o outro. Isto quer dizer que as relações de poder implicam na fragmentação da sociedade. O poder existe no reconhecimento do “eu” e do “outro”, ou no “nós” e “eles”. As relações de poder visam a dominação e não a eliminação do outro. O extermínio do outro implicaria na inexistência daquilo pelo qual diariamente labutamos, o poder e a dominação.

quais eram vistas com grande apreço pelos cristãos em Corinto e comunidade em geral.

As evidências da divisão da igreja cristã em Corinto são sobejas na primeira epístola aos coríntios. Como foram tratadas acima, elas diziam respeito aos partidos na igreja, a questão do litígio entre os irmãos, a questão da carne sacrificada aos ídolos e outros assuntos.

Somada a estas questões, o fenômeno glossolálico, peculiarmente, ainda mais tornou essa divisão crassa no seio da igreja. As evidências desta assertiva se evidenciam na perícope de 1Co 12-14 de várias maneiras.

Primeiramente, no esforço de Paulo em tentar unir seus leitores ao redor da fraternidade cristã. Na introdução da perícope supracitada, a expressão “ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν” traz em seu bojo o propósito paulino de conduzir seus leitores à percepção de que eles eram irmãos (ἀδελφοί).

Considerando a repetição do mesmo item lexical como sendo uma possível evidência de ênfase conceitual num texto, é significativo que o vocábulo ἀδελφοί se faça presente na perícope cinco vezes:

[...] ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν²⁵⁶ [...] νῦν δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν²⁵⁷ [...] Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε²⁵⁸ [...] Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί;²⁵⁹ [...] ὥστε, ἀδελφοί μου, ζηλοῦτε τὸ προφητεῦειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις.²⁶⁰ (1Co 12,2; 14,6,20,26,39) (grifo do autor).

Na teologia paulina ἀδελφοί tinha um forte significado espiritual e social. Esta palavra trazia em seu bojo tanto a ideia de uma fraternidade originada pela fé no Cristo, como a de subversão ao sistema imperial – marcado profundamente pelas diferenças qualitativas entre as pessoas e classes sociais – para o qual o direito

²⁵⁶ Irmãos, não quero que sejais ignorantes.

²⁵⁷ Agora, porém, irmãos, se eu for ter convosco falando em outras línguas.

²⁵⁸ Irmãos, não sejais meninos no juízo.

²⁵⁹ Que fazer, pois, irmãos?

²⁶⁰ Portanto, meus irmãos, procurai com zelo o dom de profetizar e não proibais o falar em outras línguas.

naturalis era tão somente para o cidadão romano e para o qual era impossível existir igualdade e fraternidade entre grupos sociais.

A epístola de Paulo a Filemon constitui-se em uma significativa testemunha a respeito do elevado conceito que Paulo concedia ao termo ἀδελφοί. Segundo o texto neotestamentário, Paulo orienta a Filemon que receba seu antigo escravo não mais como escravo, mas sim como irmão amado: αὐτὸν ἀπέχρησ, οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν (Fl 1,15-16).

Vistas sob a cosmovisão da sociedade imperial, tais palavras eram uma afronta e perigo à manutenção do *status quo*. Os escravos eram tidos como *res* na cultura socioeconômica de Roma, ou seja, “coisa” que estava sob o pleno poder de mando do seu senhor.

Chamar um δοῦλον de ἀδελφὸν constituía-se em uma ação revolucionária de transpor o abismo das diferenças sociais em prol da afirmação de novos valores, nos quais a marcante, poderosa e reacionária estrutura social do Império Romano poderia ser subvertida.

Sendo assim, as exortações paulinas, presentes em 1Cor 12-14, sob a égide do termo ἀδελφοί, faziam parte de uma estratégia para que a igreja se visse a partir da fraternidade, da comunidade, dos sentimentos da fé, que a todos haviam unido numa só vida comunitária. ἀδελφοί era um convite à superação da emergente divisão existente na igreja.

Em segundo lugar, a divisão na comunidade cristã de Corinto se mostra na falta da autopercepção desta igreja enquanto um só corpo em Cristo. A unidade orgânica da igreja, exposta e defendida por Paulo em 1Cor 12.12-31, era a sua proposta à uma igreja que havia caído no sistema de autofagia e estranhamento entre seus membros.

Segundo o texto bíblico, na perícopé na qual a glossolalia foi tratada, existia na igreja certos elementos que diziam abertamente: “não precisamos de vós” (1Cor 12.21). Tal era a valorização da manifestação glossolálica que certos indivíduos chegavam a afirmar categoricamente que não necessitavam daqueles que não estavam no mesmo patamar espiritual deles.

A decisão refletida de Paulo por escrever na epístola uma analogia ao corpo foi, na verdade, um apelo a uma igreja dividida pelo movimento glossolálico helênico. Partindo de conceitos elementares à experiência humana, com potencial de autopercepção referencial e forte apelo emocional, Paulo usa o princípio da identidade no corpo para demover os glossolálicos de sua posição de dominação ideológica e os não-glossolálicos da condição de anuência, por violência simbólica, com este sistema de coisas.

Em terceiro lugar, a divisão conflituosa foi o resultado natural de um processo de dominação que estratificava qualitativamente os membros da igreja, tendo como padrão referencial as manifestações glossolálicas. O elemento textual que aponta para esta assertiva é a declaração paulina que diz: “para que não haja divisão (σχίσμα) no corpo” (1Cor 12,25).

O estudo crítico da epístola aos coríntios, pelas lentes da análise conflitual e fundamentação lexicográfica, evidencia que o termo σχίσμα²⁶¹ não traduz adequadamente as palavras de Paulo, visto que a ideia presente no texto, e amplamente confirmada pelo contexto geral da epístola, aponta para o sentido de dissensão,²⁶² cisma.

Há neste termo (σχίσμα) uma conotação profundamente negativa que aponta para um divisão originada por elementos de disputa por *status* na comunidade. Estes elementos de disputa diziam respeito aqueles protagonistas das relações de dominação na igreja que afirmavam possuir carismas revelacionais e buscavam manter a posição de elevada espiritualidade dentro da comunidade cristã (WAGNER *apud* LOPES, 2008, p. 225).

Por fim, em quarto lugar, a divisão presente na igreja de corinto é manifesta através das ações positivas que Paulo atribui ao amor, no contexto no qual ele afirma que o falar em línguas nada é sem este dom supremo.

²⁶¹ Este vocábulo pode ser traduzido como “divisão”, “dissensão”, “cisma” (GINGRICH; DANKER, 1993, p. 202).

²⁶² Por exemplo, em 1Cor 1,10 temos: καὶ μὴ ἦ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ou seja, “e não haja em vós dissensão”; e em 1Cor 11,18: ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, ou seja, “eu ouço dissensão entre vós existir”. Estas referências endossam a tese que a tradução mais adequada é aquela que aponta para a ideia de uma divisão conflituosa.

Analisando-se o contexto vivencial da epístola pode-se dizer que cada uma das ações positivas presentes no texto aponta inversamente para o tipo de vida comunitária que a igreja estava vivendo no tempo em que a recebeu. Ou seja, a afirmação de que o amor “[...] é paciente, é benigno; o amor não arde em ciúmes, não se ufana, não se ensoberbece, não se conduz inconvenientemente, não procura os seus interesses [...]” (1Cor 13.4-5), explicita que a igreja de Corinto estava dividida e que esta divisão havia resultado em animosidade entre os grupos, sociais.

Neste contexto conflitivo, é relevante a percepção das indicações que Paulo faz ao fenômeno glossolálico como pano de fundo para a afirmação sobre a supremacia do amor. Estas referências se fazem presentes nas seguintes expressões textuais:

a. Por meio da expressão hipotético-hiperbólica “ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos” (1Cor 13,1);²⁶³

b. Através da citação ao címbalo (1Cor 13,1), instrumento usado nas procissões da deusa Cibele, nas quais certas mulheres falavam palavras desconexas e ininteligíveis;

c. Na afirmação categórica de que o carisma glossolálico traria sobre si mesmo a sua cessação (1Cor 13,8).

De tais referências pode-se deduzir que a conjuntura desfavorável à boa vivência social era resultante das manifestações glossolálicas, as quais levavam certos indivíduos à ufania, à soberba, a busca dos seus próprios interesses, ou seja, a ação frontal de promover divisão na igreja.

Por estes três elementos argumentativos é possível afirmar que o fenômeno glossolálico era fonte de desavenças e divisão no seio da igreja. Entretanto, o fomento desta divisão não tinha com fim a destruição da igreja, mas sim deixar às claras os espaços de dominação entre os agentes sociais no seio da igreja.

Neste processo de tornar evidente os espaços de dominação e os agentes destes espaços qualitativamente distintos, o fenômeno glossolálico servia como referencial audiovisual desta separação entre aqueles que professam a mesma fé em Jesus Cristo.

²⁶³ E sua obra, Dunn (2008, p. 628) cita o pensamento daqueles que acreditam que a glossolalia esta relacionada à fala segundo a linguagem dos anjos.

3.4.2 As relações de poder sob a ótica dos que não possuíam *status* social elevado

Todas as relações humanas são relações de poder (FOUCAULT, 2014a, 2014b, 2016) e todas as relações de poder são relações nas quais os agentes estão em contínua relação dialógico-simbólica, na qual um tende inculcar no outro os seus valores, hábitos e sistemas de significação do mundo. Neste processo, vence aquele que alcança maior eficácia na transmissão do seu modo de ser e viver, sem que o outro se perceba nesta teia de engendramentos conceituais e práticos no mundo (BOURDIEU, 1974, 2001).

Tais asseverações conceituais trazem à luz um aspecto das relações de poder no qual a figura do dominado é vista como coagente de sua própria alienação e dominação; isto é, por mais paradoxal que seja, de fato, todo processo de dominação carrega consigo uma dinâmica relacional na qual o discurso dos que buscam estabelecer a dominação encontra ressonância na mente daqueles que participam do mesmo grupo social.

Esta ressonância é decorrente do reconhecimento vocabular, conceitual e simbólico, do discurso propalado por aqueles que desejam o poder de mando; e o não estranhamento das palavras, concepções e símbolos, apontam para o fato que os mesmos pertencem ao *ethos* do grupo social, e, portanto, possuem o poder de mover sentimentos, promover aceitação intelectual e gerar ações.

Aplicadas à questão glossolálica na igreja de Corinto, estas palavras trazem à luz certas expressões presentes na epístola aos coríntios, as quais evidenciam que os não-glossolálicos já haviam sido envolvidos com o discurso dos espirituais glossolálicos e o estavam reproduzindo na comunidade de várias formas.

Primeiramente eles se viam inabilitados para ajuizar sobre a questão glossolálica e suas implicações na vida comunitária da igreja. A evidência desta asseveração é a expressão “Περι²⁶⁴ δὲ τῶν πνευματικῶν ἀδελφοί οὐ θέλω ὑμᾶς ἄγνοεῖν” (1Cor 12,1), na qual Paulo deixa evidente que suas palavras eram uma resposta aos questionamentos existentes no seio da igreja.

²⁶⁴ Περι: esta preposição, no genitivo, traduzida como “acerca de”, “concernente”, “com respeito”, indica a inserção do pensamento paulino sobre assuntos que foram objetos específicos de consulta.

Como é próprio nas relações de poder e dominação, as lentes interpretativas das estruturas do mundo social e dos discursos a respeito dos mesmos, historicamente tendem a estar alinhados com aqueles que possuem poder e se beneficiam destas composições conjunturais. Refletir criticamente para além das amarras ideológicas sempre é um desafio e um esforço considerável para aqueles que estão sob o sistema de alienação e violência simbólica.

No contexto da igreja cristã de Corinto, recorrer a Paulo era uma forma de tentar perceber a realidade social da comunidade para além das adjetivações, nexos e estruturas dos glossolálicos. A igreja não se percebia apta para ajuizar sobre estas questões; ela não apreendia seu papel de transformação histórica e nem se via em posição para tal. A força dominante dos glossolálicos lhes haviam retirado até mesmo o senso mais básico de autorreflexão sobre sua realidade histórica.

Em segundo lugar, os não-glossolálicos não se viam dignos, tinham uma percepção demasiadamente negativa sobre si mesmos. Tal era esta realidade que alguns diziam “porque não sou mão, não sou do corpo” (1Cor 12,15). Na análise sobre este posicionamento dos não-glossolálicos sobre si mesmos, Barbaglio (1993, p. 79) e Vielhauer (2005, p. 162) afirmam que o pneumatismo, com sua supervalorização dos carismas extraordinários, provocou complexos de inferioridade e ansiedade no seio da igreja cristã.

Associada a esta percepção depreciativa sobre si mesmos, em terceiro lugar, os não glossolálicos se auto-excluíaam do senso de comunidade (1Cor 12,15-16)²⁶⁵. Tamanha era a violência simbólica sobre a qual viviam que eles correlacionavam a ausência do carisma à interdição necessária à vida comunitária, ou seja, ao não pertencimento ao corpo da igreja.

Por fim, contemplando o efeito que o discurso de dominação dos glossolálicos surtiu nos não-glossolálicos, pode-se dizer, pela auto-exclusão dos processos sociais de transformação histórica, os não-glossolálicos alienavam suas potencialidades para a mudança aos carismáticos, ou seja, aqueles mesmos que não possuíam qualquer interesse de que as condições históricas da igreja passassem por um processo de reflexão e mudança conceitual e prática.

²⁶⁵ Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo. Se o ouvido disser: Porque não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixa de o ser.

3.5 A POSIÇÃO PAULINA EM FACE À QUESTÃO GLOSSOLÁLICA NA IGREJA DE CORINTO

Uma dos elementos fundamentais da análise foucaultiana é a percepção de que as relações de poder se realizam em todas as esferas das relações humanas. O vaticínio da microfísica do poder descortinou a realidade na qual o poder não está sujeito a uma classe social, grupo de pessoas ou indivíduo, não se circunscreve e se revela apenas em palácios ou guetos. Todos os seres humanos exercem poder e todos os espaços geográficos e sociais nos quais vivemos estão impregnados de sua influência e de peso esmagador e inalienável.

Segundo Foucault (2016, p. 341, 342), é preciso perceber que o exercício do poder não reside somente naquele indivíduo ou grupo que alcança a dominação, mas também naquele sujeito e coletividade que, confrontando os poderes da dominação, demarcam suas posições, apontam para possibilidades de resistência e contra-ataque. Neste sentido, como igualmente afirma este teórico, o poder não é apenas repressão ou força que diz “não” (2016, p. 44,45). O poder, enquanto relação aberta a todo gênero humano, é, paradoxalmente, o ponto infinitesimal desencadeador de todas as transformações históricas e manutenção de todas as estruturas de dominação.

Como micro agente de relações de poder e cômico de seu apostolado, Paulo apela à comunidade cristã através do termo *ἀδελφοί* (irmãos). Ele expressou seu desejo que os cristãos coríntios não fossem ignorantes a respeito das questões espirituais. A epístola aos cristãos de Corinto faz parte de sua estratégia de poder, ele decidiu marcar posição, resistir e contra-atacar, diante do quadro decadente da vida comunitária na igreja.

Como em qualquer relação de poder, ele escolheu um discurso. Afirmou seu apostolado (1Cor 12,1), declarou reconhecer as virtudes da comunidade (1Cor 1,4-8), apelou para os laços fraternos como via relacionou para aceitação de suas orientações (1Cor 12,1), estabeleceu interdições às manifestações glossolálicas (1Cor 14,26-27) tendo declarado que falava mais em línguas do que qualquer cristão de Corinto (1Cor 14,18) e afirmou que a origem de suas instruções eram divinas (1Cor 14,37).

Sua decisão por escrever uma epístola e o conteúdo nela desenvolvido são demonstrações contundentes de que não há espaço para uma suposta neutralidade no campo das relações de poder e dominação. Toda suposta neutralidade é uma ação política de anuência aos sistemas de coisificação de consciências, visto que, assim como não existem espaços sociais neutros e alheios às relações de poder e dominação, por igual modo inexistem sujeitos na mesma condição política.

Côncio de que não poderia se eximir da responsabilidade de contribuir para que as relações comunitárias da igreja de Corinto fossem vivenciadas a partir dos valores inclusivos do Cristo ressuscitado, Paulo apresenta quatro elementos basilares que deveriam nortear a vida carismática da comunidade cristã nesta cidade, quais sejam:²⁶⁶

- a. A origem divina dos carismas,
- b. A afirmação da organicidade da igreja,
- c. A indicação do ágape como fundamento da vida carismática
- d. A asseveração de que na igreja de Cristo não há espaço para estratificações sociais pautadas em distinções qualitativas com viés socioeconômico.²⁶⁷

Em 1Cor 12,4-11, Paulo afirma que toda a vida carismática da igreja coríntia tinha sua origem na ação do Espírito Santo. Os carismáticos não eram essencialmente melhores que os demais da comunidade e nem mesmo a ação oracular os colocava em posição superior aos demais da comunidade. Segundo a teologia paulina, o carisma glossolálico tinha a função de edificar, exortar e consolar e aqueles através dos quais este dom se manifestava, eram tão somente servos de seus irmãos, não seus senhores. Para Santos,

Nesta nova perspectiva o único κύριος (1Cor 12,5) da igreja era o Deus cristão. Neste sentido então, Paulo propõe uma comunidade sem classes, sem estratificação, sem a primazia de uns poucos sobre o restante da comunidade. Nesta sociedade alternativa ao sistema imperialista romano, no qual as relações sociais eram marcadas pelo serviço escravo voltado

²⁶⁶ As questões a) b) e c) foram também desenvolvidas em nossa dissertação (SANTOS, 2011, p. 135 a 144).

²⁶⁷ O desenvolvimento destes três primeiros tópicos se faz presente em nossa dissertação (SANTOS, 2011).

para o bem de uns poucos, os *χαρισμάτων* (1Cor 12,4) estão associados inalienavelmente aos *διακονιών* (1Cor 12,4). Ou seja, os dons são entendidos como ferramentas para os serviços necessários ao bem estar da comunidade como um todo; e não como via de autopromoção ou submissão servil de outrem (2011, p. 136).

Além disto, Paulo avança em seu posicionamento afirmando o conceito de organicidade da igreja (1Cor 12,12-27), trazendo á luz a ideia fundamental de que a igreja deveria ser vista como um organismo vivo, no qual que cada parte estava necessariamente ligada, em uma relação de mútua dependência e auxílio contínuo.

Não sendo originariamente de Paulo, e analogia ao corpo no mundo antigo tinha basicamente dois sentidos: um de afirmação sobre a necessidade de unidade nas entidades políticas; e o outro de afirmação de unidade social a partir da busca pelo bem comum e subordinação dos indivíduos ao Estado (FOULKES, 1996, p. 347,348).

Diante desta questão, Hoffmann (*apud* FOULKES, 1996, p. 348) é de opinião que a metáfora utilizada por Paulo em 1Cor 12 indica, de um lado, o posicionamento claro contra a imposição hegemônica e, de outro, a afirmação categórica de que os fracos, os vis, deveriam ser igualmente valorizados por toda a comunidade da fé.

Tal perspectiva coloca em letras garrafais a ação contra-hegemônica e contra-homogênea de Paulo (FOULEKS, 1996, p. 348), ou seja, Paulo pensava em uma comunidade na qual a diversidade pudesse ser vivenciada por relações de respeito, dignidade e liberdade.

Tratando sobre o tipo de relacionamento e a qualidade das relações interpessoais que deveria nortear a vida comunitária da igreja, Paulo indica o ágape como fundamento da vida carismática (1Cor 13). Nesta perícopes, Paulo, contrariando o discurso ideológico dos espirituais glossolálicos, afirma a supremacia do amor sobre todos os carismas concedidos pelo Espírito Santo.

A justificativa de Paulo para esta mudança de paradigma relacional se dava pelo valor aglutinador do ágape e sua ação pacificadora e abençoadora no seio da igreja. Enquanto este carisma impelia os cristãos a não buscarem os seus próprios interesses, a glossolalia inflava os espíritos dos “espirituais” de toda sorte de pensamentos e sentimentos de superioridade aos demais da comunidade.

Por fim, Paulo se posiciona a favor dos não-glossolálicos na medida em que assevera que na igreja de Cristo não havia espaço para estratificações sociais pautadas em distinções qualitativas com viés socioeconômico. Em 1Cor 12,13 ele afirma que tanto escravos como livres haviam bebido do mesmo Espírito, eles eram pares na mesma vida carismática e comunitária.

Embora pertencerem a estrados sociais distintos e com status igualmente diferenciados, em Cristo, pelas manifestações carismáticas do Espírito, eles eram um, um só corpo. Esta percepção da realidade espiritual deveria ser suficiente para demovê-los da política ideológica étnica, social e imperial de diferenciação qualitativa entre os indivíduos e de construção da vida social a partir destes valores.

Em sua experiência de vida, este apóstolo sabia muito bem o que era e como funcionava este esquema de poder e dominação. Ele pode testemunhar os vários espaços sociais nos quais este princípio de separação se fazia presente no vasto território dominado por Roma. Enquanto judeu praticante do farisaísmo, este apóstolo testemunhou várias circunstâncias nas quais os gentios foram qualificados como impuros, cães, porcos; vivendo em Tarso e sob forte influência da cultura helênica, ele presenciou conversas e ações nos quais as outras nações eram designadas de bárbaras pelos gregos; e, como cidadão romano, ele também pode experimentar o tratamento diferenciado que lhe foi dado no momento em que se deu a conhecer como cidadão romano.

Considerando esta vivência e a partir dos valores éticos do Cristo ressuscitado, Paulo declara enfaticamente que as adjetivações valorativas e excludentes da sociedade imperial deveriam ser postas de lado a fim de que o serviço em amor se tornasse o vínculo entre aqueles que professavam a fé em Cristo. A evidência desta assertiva encontra-se em expressões textuais presentes em 1Cor 12,12-26, nas quais Paulo indica que tanto as diferenças étnicas quanto as designações de posição social não poderiam estar acima do vínculo fraternal.

Quando ele diz que tanto judeus (*Ἰουδαῖοι*), como gregos (*Ἕλληνας*), haviam sido batizados em um só corpo (*σῶμα*), a ênfase recai sobre o princípio de que a igreja de Cristo deveria rejeitar vigorosamente toda e qualquer ideia na qual existisse a afirmação de que certas pessoas eram superiores a outras, tendo o aspecto étnico como elemento referencial.

Comentando sobre o posicionamento de Paulo sobre esta questão Calvino afirma:

Quer judeus quer gregos. Ele menciona estas duas classes a fim de realçar que a diferença na condição das pessoas não é obstáculo a esta unidade sagrada, a qual ele está recomendando. A inclusão desta frase é apropriada e oportuna, pois duas coisas poderiam ter suscitado ressentimento naquele tempo. A primeira é que os judeus estavam relutantes em pôr outras pessoas no mesmo nível com eles. A outra, onde alguém tivesse alguma excelência acima dos outros, com vistas a manter sua superioridade, o mesmo se afasta a uma longa distância de seus irmãos (2015, p. 441).

Em Cristo, todos eram um só corpo. Em Cristo, todos eram irmãos. Em Cristo, todos recebiam carismas através de um único Espírito. Em Cristo, todos deveriam servir a todos através de dons recebidos. Em Cristo, não havia espaço para o bairrismo nacionalista na vida comunitária. O efeito universal da glossolalia em pentecostes (At 2) deveria ser vivenciado em todos os espaços nos quais a igreja de Cristo se reunia para a adoração e o desenvolvimento da vida comunitária. Neste sentido, o bairrismo judaico, helênico, romano ou qualquer outra disposição semelhante deveria ser rechaçada da comunidade da fé.

Além disto, quando Paulo também afirma que escravos (*δοῦλοι*) e livres (*ἐλεύθεροι*) haviam sido recebidos igualmente no corpo de Cristo, ele tenciona reforçar enfaticamente o princípio de que a igreja cristã deveria ser um espaço no qual as diferenciações díspares e excludentes de classe social não deveriam nem ser cogitadas em seu seio.

Presente em um ambiente cosmopolita, com um *ethos* altamente competitivo (HORSLEY, 2004, p. 238,239), no qual os valores imperiais dirigiam e organizavam o modo de ser e viver da vida social, a igreja cristã deveria assumir a posição diametralmente oposta àquela que era fomentada ideologicamente por Roma, ou seja, declarar e viver a partir do princípio da fraternidade. Esta nova postura para os cristãos coríntios, segundo Murphy (2000, p. 280), era um grande desafio, pois os mesmos “eram pessoas ativas e ambiciosas e não havia concordância entre seus motivos inconfessos. Desde o começo certo espírito competitivo fazia parte das características daquela igreja”

Embora tivesse ciência das diferentes matizes sociais presentes no seio da igreja, Paulo entendia que o termo qualitativo e valorativo que deveria ser utilizado para identificar cada membro da comunidade cristã era “irmão” (ἀδελφος). Os vínculos fraternais deveriam estar à frente de toda e qualquer designação vivenciada no âmbito das relações sociais presentes na sociedade coríntia.

Somadas a estas duas adjetivações Paulo ainda prossegue descrevendo a estratégia discursiva daqueles que empreendiam esforços por alcançarem a dominação no seio da igreja. Para estes, os não glossolálicos eram fracos (ἀσθενέστερα), menos dignos (ἀτιμότερα), não decorosos (ἀσχήμονα) e carentes (ὕστερουμένω), e os espirituais eram nobres (εὐσχήμονα).

Não satisfeito com tais designações correntes no seio da igreja, Paulo cita cada uma delas fazendo enxertos a cada uma, deixando claro que as mesmas nada mais eram do que percepções pessoais e particulares por parte daqueles que se consideravam espirituais²⁶⁸ (1Cor 14,37a).

Testemunha dos efeitos deletérios da política de dominação imperial, Paulo, de forma sintética, mas contundente, indica o motivo que o levava a resgatar as adjetivações antitéticas ao tratar sobre a questão glossolálica: para que não haja divisão (ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα).

Nesta expressão subjazem duas realidades. A primeira diz respeito ao fato de que a mesma não era uma exortação a respeito de um perigo iminente, longínquo ou hipotético. A divisão já estava presente na igreja através dos partidários da liderança, na celebração da ceia, na prática de se participar de certos banquetes e, também, nas manifestações glossolálicas.

Em segundo lugar, a questão diz respeito ao vocábulo *σχίσμα*, o qual traz em seu alcance semântico os seguintes sentidos: “racho”, “rasgo”, “divisão” (HARRIS, 2000, p. 2336). Considerando estas possibilidades de tradução, fica evidente, pelo que já foi exposto anteriormente, que a situação da igreja não era de uma simples condição de indiferença ou distanciamento relacional entre aqueles que

²⁶⁸ Segundo Rienecker e Rogers (1995, p. 324), a expressão “Ἐἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός” implica em uma sentença na qual se deve presumir a veracidade da condição na mente daquele que assim pensava. Apesar da presença da conjunção condicional Ἐἴ e o pronome indefinido τις, o verbo δοκεῖ aponta para esta conclusão.

pertenciam à igreja, nem mesmo de cisma, divisão que resulta em outra comunidade.

O termo *σχίσμα* aponta para a condição na qual a igreja, mesmo ainda sendo “uma” enquanto comunidade professante, possuía grupos distintos que militavam entre si. Disto se conclui que aquilo que era, a princípio, mental, havia se tornado discursivo e relacional no seio da comunidade cristã.

A partir da constatação desta situação, e desejando que a igreja vivesse pelos princípios do amor, Paulo afirma que Deus havia coordenado a igreja e concedido maior honra aqueles cristãos que menos tinham (1Cor 12,24). Diante destas palavras fica evidente que este apóstolo optou por pleitear a causa dos escravos, dos fracos, daqueles que não tinham honra, perante a comunidade.

Analisando-se sua ação de demarcação de posicionamento, resistência e contra-ataque frente às relações de poder e dominação na igreja, é possível dizer, a partir de sua Segunda Epístola aos Coríntios, que sua relação de poder e seu discurso possibilitaram relações criativas e prazerosas para além das relações de repressão presentes na primeira epístola.

Embora a igreja em corinto tenha continuado com seu desafio ético e moral frente à dinâmica do *macro*, *meso* e *micro* mundo social, as epístolas paulinas, endereçadas a esta cidade, são testemunhas históricas que o fenômeno religioso, a despeito de sua imbricada relação com os fatores históricos e relações de poder, pode constituir-se em um micro espaço social no qual a resistência e a possibilidade de transformação histórica se fazem presentes e esperam por um poder estratégico que subverta uma conjuntura de dominação na qual a diferenciação qualitativa e a expropriação se fazem presentes. .

CONCLUSÃO

Durante o processo de desenvolvimento desta Tese buscaram-se subsídios para a afirmação de que a glossolalia era um fenômeno carismático oracular, presente nas religiões greco-romanas, orientais e cristã; que a parcela abastada da igreja de Corinto arrogava para si o *status* de ser mais espiritual que os demais irmãos da comunidade; e que este sistema de posição social na igreja, nada mais era do que uma estratégia de poder que se harmonizava com o plano de dominação romano, vivenciado pela elite coríntia e desenvolvido no seio da igreja cristã desta cidade, pelos autodenominados espirituais.

A hipótese que deu contornos a esta asseveração foi que o movimento glossolálico, originador de tensões, contendas e divisão na igreja, possuía uma característica social muito bem definida: seus membros possuíam *status* elevado na sociedade coríntia. A pretensa espiritualidade da qual se arrogavam tinha, na verdade, um fundamento essencialmente econômico e um espírito classista e elitista, que se harmonizavam com a ideologia imperial de diferenciação qualitativa entre os seus cidadãos e estabelecia a posição social na qual seus partícipes buscavam se ajustar, tendo como realidade paralela e estrategicamente imbricada, os valores presentes no processo de dominação romano.

Subjacentes a estas duas questões buscou-se responder oito questionamentos fundamentais, através dos quais a questão glossolálica cristã coríntia poderia ser problematizada e o nexos existente entre a glossolalia, o *status* social e as relações de poder e dominação, poderia ser explicitado.

Quanto ao valor pelo qual o Império Romano promoveu a estratificação de sua sociedade, é possível dizer que, desde suas origens etruscas, Roma sempre concedeu elevado valor ao *status*, à caracterização étnica e ao fator econômico. Patrícios e plebeus, *homini et res*, romanos e *bárbarus*, eram binômios antitéticos pertencentes à ideologia de estratificação social, que tinha como elemento basilar a diferenciação qualitativa entre os indivíduos.

Esta diferenciação qualitativa entre os seus cidadãos e o restante de sua população evidenciava que um dos elementos preponderantes nas relações sociais

na sociedade romana era o *status* social, o qual possuía em sua dinâmica histórica vários fatores de afirmação e legitimação, dentre os quais o fator econômico era o elemento preponderante.

A respeito de qual política de dominação Roma conquistou os povos antigos e promoveu a *pax* em seu vasto território, concluímos que esta organização social, segundo a valorização do *status*, encontrava no Império Romano um arcabouço favorável ao seu estabelecimento e desenvolvimento por onde o exército imperial estendia seu domínio. O desejo por ser um poder totalizante levou os governantes romanos a estabelecerem uma estratégia de dominação para além da imposição da força militar sobre seus dominados. A estrutura estruturante do Império estabeleceu estrategicamente nexos entre o *habitus* imperial e o dos povos conquistados.

Nesta política de dominação, Roma conquistou pelo fio da espada, implantou sua estrutura administrativa nas colônias, promoveu a *pax romana*, desenvolveu a *pax inter deos*, ratificou sua cosmovisão a respeito da sociedade e cuidou para que seu modo de ser e viver fosse apresentado, aceito e desenvolvido em todas as partes de seu domínio.

Neste complexo plano de dominação, Roma percebeu o valor da cultura religiosa para o apaziguamento das tensões sociais e meio eficaz de transmissão dos valores imperiais. Por esta perspectiva, a *pax inter deos* tornou-se via de aceitação do poder político-administrativo, na pessoa do imperador-divino, como meio legitimador das diferenças sociais presentes no império.

Através da *pax inter deos* Corinto viu florescer o espírito religioso em seu seio e possibilitou a intercomunicação e influência entre as várias expressões religiosas procedentes do Oriente e do Ocidente. Pelo sincretismo várias crenças, práticas e expressões ritualísticas receberam considerável prestígio popular e conferiram a seus partícipes elevado *status* de reconhecimento público e privado. Neste âmbito, a prática glossolálica era um desses elementos presentes nos cultos à Cibele, Baco, Apolo, nas religiões de mistério, na igreja cristã e na qual o *status* congregacional poderia ser reconhecido.

Considerando as condições históricas do primeiro século e a conjuntura relacional de Corinto com a política de dominação romana pode-se dizer que, nesta conjuntura histórica, Corinto possuía uma significativa relação com Roma: ela era a

capital da Acaia. Uma colônia estrategicamente reconstruída pelo Império Romano com vistas à melhor administração de seu vasto território. Servindo como posto de gerenciamento e supervisão da região limítrofe entre o Oriente e o Ocidente, Corinto, dentre outras funções, recebeu a incumbência de ser porta voz dos valores imperiais e de sua estrutura sociopolítica.

Sob esta função, os habitantes de Corinto podiam ver em cada espaço público e privado a presença onipresente de Roma. Até mesmo as expressões religiosas reproduziam a estrutura social desejada por Roma às suas colônias. O culto ao imperador, a presença das imagens do imperador nos templos dos bárbaros e a identificação qualitativa do imperador com os deuses gregos e orientais, eram formas de reforçar a estrutura social a partir da chancela divina.

Analisada a partir destes elementos, Corinto era apenas mais uma peça no amplo projeto de poder e dominação de Roma. Neste estratagema, no qual a dominação era o objetivo supremo, Corinto tinha sobre si a função de fazer com que os valores imperiais fossem assimilados por sua população de forma tão natural quanto fosse possível.

Esta naturalização do sistema social era fomentada pelos elementos pertencentes ao *ethos* cosmopolita de Corinto, o qual, por meio dos valores comuns entre seus habitantes, viabilizava um discurso ideológico de manutenção do *status quo* e permanência da imobilidade social.

Sobre quais eram as características da igreja cristã de Corinto e de que forma sua composição étnica, econômica e social contribuiu para os conflitos existentes em torno do fenômeno glossolálico, é possível dizer que, como subgrupo social de Corinto, a igreja cristã nesta cidade trazia em seu bojo os reflexos e influências de uma sociedade comprometida com os valores imperiais e viu-se em contínua luta por não se deixar vencer pelo discurso ideológico romano, o qual se valia das diferenciações étnicas, sociais, econômicas e religiosas, para se perpetuar como sistema estruturado e estruturante.

No seio da igreja estas diferenças estratificantes se evidenciavam através dos termos “loucos”, “fracos”, “humildes”, “desprezados”, e “aquelas que não são” e, do outro, os “sábios segundo a carne”, “poderosos”, “de nobre nascimento”, “fortes”

e os “que são”, os quais apontavam para o local econômico e social dos componentes da igreja de Corinto.

Em sua composição étnica, a igreja era um misto de judeus, latinos, gregos, e outras etnias do mundo antigo, os quais possuíam *status* distintos na sociedade coríntia. A partir destas diferenças, a igreja se via no constrangimento de vivenciar as mesmas assimetrias presentes no mundo greco-romano.

Sob a complexa realidade da porosidade dos grupos sociais, a igreja cristã de Corinto experimentou, relativamente, as mesmas tensões, conflitos e divisões presentes na sociedade coríntia. O ponto focal destas questões foi o carisma glossolálico, presente no *habitus* religioso dos romanos, gregos, orientais e cristãos, e que trouxe grande embaraço à comunidade cristã no primeiro século.

Concernente à questão sobre como os glossolálicos desenvolviam suas relações de poder e dominação sobre os demais cristãos da igreja, concluímos que, protagonistas das relações de poder na igreja de Corinto, certos glossolálicos possuíam *status* elevado nesta cidade; estavam comprometidos com o mesmo valor romano e coríntio de diferenciação qualitativa entre as pessoas e se viam como sendo mais espirituais do que os demais da comunidade; eles desejavam a dominação da vida religiosa e social na comunidade cristã, e usavam da glossolalia como argumento estratégico de dominação; desvalorizavam aqueles nos quais o fenômeno glossolálico não se manifestava e difamavam aqueles que não possuíam o carisma das falas ininteligíveis.

Pela análise histórica realizada é possível afirmar que este sistema de vivência comunitária, fomentado por certa parcela dos glossolálicos, em muito se alinhava com as relações de poder vivenciadas no macromundo social da cosmopolita Corinto, na qual o valor que se atribuía as pessoas era proporcional à posição e ao papel social que elas ocupavam no esquema de valorização do Império Romano.

No tocante como os não-glossolálicos respondiam às relações de poder impetradas pelos glossolálicos, percebemos que, vivendo diariamente sob assédio moral, impetrado pelos glossolálicos, aqueles nos quais tal carisma não se manifestava se viam com poucas condições de refutar tal ideologia e lutar contra o mesmo esquema de poder.

Mesmo percebendo e experienciando os efeitos danosos do discurso de alguns espirituais glossolálicos, parte dos não-glossolálicos não se viam aptos para ajuizar sobre o assunto; outros, dada a violência simbólica a qual eram submetidos, absorviam para si uma percepção demasiadamente negativa sobre si mesmos e não se viam dignos de participarem da igreja; e outros alienavam suas potencialidades para a mudança aos carismáticos, os quais desaprovavam qualquer forma de subversão do *status quo*.

Com referência ao sentido em que a relação dos glossolálicos com o restante da comunidade cristã se assemelhava aos valores imperiais de dominação, é possível afirmar que, a exemplo de Roma que fazia distinção qualitativa entre os seus cidadãos e habitantes, tendo como elementos de diferenciação questões como a etnia, a procedência familiar, o *status* social e os recursos financeiros – os espirituais glossolálicos consideravam que a igreja também estava dividida basicamente em dois tipos de cristãos: os que eram espirituais e, portanto, falavam em línguas e os que não eram espirituais.

Desta conclusão, entretanto, não se deve apreender que esta é a única realidade histórica por se perceber. Na verdade, sob o véu das manifestações glossolálicas e da chancela do divino, um jogo de poder e dominação era tecido em cada ação oracular. A glossolalia era apenas um artifício retirado do substrato do *habitus* da comunidade coríntia e que emprestava credibilidade, poder, força, legitimidade, aqueles que desejavam manter a mesma posição de destaque que possuíam na sociedade de Corinto, a qual, segundo o texto neotestamentário, era compartilhada pelos gregos, livres, os de nobre nascimento, os fortes e os poderosos. Isto posto, fica evidente que a diferenciação qualitativa, com viés socioeconômico e elitista, era o ponto de contato entre as duas estratégias de dominação.

Por fim, acerca de qual posicionamento o apóstolo Paulo assumiu diante do quadro conflitivo na igreja cristã de Corinto, podemos dizer que, em tal conjuntura conflitiva, o pensamento libertário de Paulo emprestou significativo valor na medida em que desvelou as relações de poder que emanavam das manifestações glossolálicas reacionárias-elitistas e apontou para o *αγαπη* como carisma mediador de relações comunitárias igualitárias e justas.

A estrutura de pensamento a partir da origem divina dos carismas, da afirmação da organicidade da igreja, da indicação do ágape como fundamento da vida carismática e da asseveração de que na igreja de Cristo não deve haver espaço para estratificações sociais pautadas em distinções qualitativas com viés socioeconômico, torna a Teologia Paulina um referencial teórico significativo para uma nova leitura do texto sagrado cristão com viés libertário.

Na linguagem de Foucault, este apóstolo resolve marcar posição e resistir às relações de poder engendradas pelos glossolálicos. Sua epístola foi para a igreja cristã de Corinto um contra-discurso frente à estratégia de dominação da elite coríntia presente na igreja e frente à macro política de dominação romana, sutilmente presente nos micros espaços sociais.

Analisando-se cada uma destas oito questões é possível perceber que as mesmas se somam para conceder argumentação favorável à correlação entre o fenômeno glossolálico coríntio e à afirmação de *status* social e à estratégia de dominação do Império Romano.

Sob as lentes conceituais de Foucault, as relações de poder, presentes no *micro* mundo comunitário da igreja cristã e no *meso* espaço social da cidade de Corinto, contribuíam para o fortalecimento das relações de dominação do *macro* mundo imperial. Embora serem realidades distintas, possuidoras de suas próprias identidades e relações internas, a estratégia romana de poder estabeleceu nexos entre estas esferas e concedeu ainda mais força e legitimidade a seu plano expansionista.

Considerando que o poder não reside nem nos indivíduos e nem nas instituições, que o mesmo é uma relação que se realiza cotidianamente em todos os micros espaços sociais e que a dominação é obtida por aqueles que mais eficazmente estabelecem nexos entre as realidades históricas, pode-se dizer que, o Império Romano, no primeiro século, alcançou esta condição e a igreja cristã de Corinto foi uma parcela ínfima, mas relevante, neste amplo projeto de dominação.

Ciente de que o fenômeno religioso é dinâmico e que o aprimoramento teórico das ciências humanas e exegéticas trará novas contribuições ao estudo das manifestações glossolálicas cristãs, o desenvolvimento desta Tese contribui para o campo acadêmico e vivência social na medida em que traz à luz alguns aspectos

que permitem a análise da glossolalia pelo prisma das relações de poder e dominação, com viés elitista e fomentado a partir do local social de seus protagonistas.

A partir destes elementos, esperamos que o referido trabalho conceda suporte teórico às novas pesquisas e contribua para o aprofundamento do estudo desta temática, visto que a ciência, em sua relevância histórica, deve ser gestada com vistas à ampliação do conhecimento, ao aprimoramento do ser humano e à fundamentação de uma nova sociedade.

Além disto, considerando a ampla comunidade carismática no Estado de Goiás, temos a expectativa de que os resultados obtidos nesta pesquisa possam ser conhecidos e divulgados especialmente naqueles centros nos quais a glossolalia ainda permanece como meio de dominação e alienação. A figura emblemática de Paulo e sua contundente teologia do que deve ser a igreja de Cristo podem ainda hoje dirimir muitos conflitos semelhantes aqueles pelos quais a igreja de Corinto passou.

REFERÊNCIAS

- ALEIXO, Ângela Maria Pereira. *A ressurreição corpórea: o discurso identitário em Paulo (I Coríntios 15:35-49)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.
- ALLEN, Clifton J. (editor geral). *Comentário bíblico Broadman: novo testamento*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. Rio de Janeiro: JUERP, vol. 10, 1984.
- AZEVEDO, Antônio Carlos de Amaral; GEIGER, Paulo. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.
- BAPTISTA, Selma. *Glossolália: o sentido da desordem. A simbologia do som na constituição do discurso pentecostal*. Dissertação. Campinas: UNICAMP, 1989.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *1-2 Coríntios*. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo (I)*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- BATISTA, Jôer Corrêa. *A relação homem e mulher na igreja cristã em Corinto: uma abordagem de gênero*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.
- BÍBLIA ALMEIDA SÉCULO 21. São Paulo: Sociedade religiosa Edições Vida Nova, 2008.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA NOVA VERSÃO INTERNACIONAL. 2003.
- BITTENCOURT, B. P. *Corinto e os problemas de uma igreja local: a igreja em Corinto e a igreja contemporânea*. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.
- _____. *O Novo Testamento: metodologia da pesquisa textual*. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.
- BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do mundo*. São Paulo: Editora Fundamento Educacional, 2008.
- BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. São Paulo: Edipro, 2016.
- BLUNK, J. Liberdade. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vida nova, 2000, V. I, p. 1194-1199.

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Tradução: Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2003.

BONNTY, L. e SCHROEDER, A. *Comentario del Nuevo Testamento: epístola de Pablo*. Casa Baptista de Publicaciones, 1971.

BOOR, Werner de. *Cartas aos coríntios: comentário esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2004.

BORNKAMM, Gunther. *Paulo: vida e obra*. Tradução de Bertilo Brod. Petrópolis: Vozes, 1992.

BORTOLINI, José. *Como ler a primeira carta aos coríntios: Superar os conflitos em comunidade*. São Paulo: Paulus, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

_____. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRAKEMEIER, G. *A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário etnológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRANICK, Vincent. *A Igreja doméstica nos escritos de Paulo*. Tradução de Gilson Marcon de Souza. São Paulo: Paulus. 1994.

BROWN, Colin. Profeta. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. II. p. 1876-91.

BROWN, Raymond Bryan. I Coríntios. In: ALLEN, Clifton J. (Ed. geral). *Comentário bíblico Broadman: Novo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1984, p. 337 a 463.

BURKE, G. T.. Estóicos, estoicismo. In: ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Sociedade Religiosa Vida Nova, 1990, V. II, p. 82,83.

CALVINO, João. *1 Coríntios*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paráclitos, 1996.

CALVINO, João. *1 Coríntios*. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2015.

CAMPELO, Walter Andrade. *O falar em línguas, hoje*. Disponível em: <http://www.igrejadomonte.com/estudos/Mover%20estranho%20na%20Igreja%20-%20O%20Falar%20em%20L%C3%ADnguas%20Estranhas.pdf>. Acesso em: 13 de maio de 2015.

CAMPOS, Rafael da Costa. A passagem de augusto e a ascensão política de tibério César: a transmissão do poder em Veléio Patérculo. *Revista Antiquidade Clássica* 6, nº 2, p. 91-106, 2010. Postado em: . http://www.antiquidadeclassica.com/website/edicoes/sexta_edicao/sexta_edicao.pdf. Acessado em 25/05/2016.

CANEZIN, Maria Tereza. *Introdução à teoria e ao método em ciências sociais e educação*. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

CARNEIRO, Neri de Paula. Identidade e diferenças: para uma antropologia do eu e do outro. Postado em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/rolimdemoura/article/viewFile/806/842>. Acessado em: 11/09/2016.

CARREZ, Maurice. *Primeira epístola aos coríntios*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

CARSON, D.A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARSON, D. A. *et al. Comentário bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CARVALHO, Vânia Maria Faria Floriano de. *Entre linhas e superfícies, o poder e a memória nos arcos triunfais na Roma imperial (séculos i-iv)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2010.

CHALONER, Stephen Willian. O dom de línguas no fim do século XX: em prol de uma convivência paulina. *Vox Scripturae*. São Paulo, v. 5, n. 2, p. 227-241, set. 1995.

CHAMBERLAIN, W. D. *Gramática exegética do grego neo-testamentário*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.

CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Editora Hagnos, 2002.

_____. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. V. IV. São Paulo: Editora Candeia, 1995.

CLEMENTE DE ROMA. *Epístola aos coríntios*. Postado em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf. Acessado em 07/04/2016.

COENEN, L; BROWN, C. (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COMBY, Jean; LÉMONON, Jean-Pierre. *Vida e religiões no Império Romano: no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988.

COTHENET, Edouard. *São Paulo e seu tempo*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Editora Paulinas, 1984.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Aurélio Barroso Rebelo e Laura Alves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. São Paulo: Vida Nova, 1991.

DAVIS, John D. *Dicionário da Bíblia*. Tradução de J. R. Carvalho Braga, 19. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1996.

DOUGLAS, J. D. *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

DRANE, John William. *Paulo: um documento ilustrado sobre a vida e os escritos de uma figura-chave dos primórdios do cristianismo*. São Paulo: Editora Paulinas, 1982.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução de Edwino Royer. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. Espírito. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. I, p. 713-40.

ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.

ERICKSON, Millard J. *Introdução à Teologia Sistemática*. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1997.

FEE, Gordon D. *Primera epístola a los Corintios*. Buenos Aires: Nueva Creacion, 1994.

FEIL, Maria Lucena. *Os dons do Espírito: fenômeno do carisma em Corinto e em nosso contexto eclesial*. Mestrado (Mestrado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2012.

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Editora da UCG; Ed. América, 2009.

_____. *Primeira epístola aos Coríntios*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

FERREIRA, Valdivino José. *A dimensão política da práxis de Jesus no Evangelho de Lucas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

FIGUEIREDO, Onezio. *O dom de línguas*. São Paulo, 1994.

FIGUEIREDO, Rodrigo Fernando de Sousa. *Estes sinais acompanharão os que creem: o falar em línguas em Marcos 16,15-18*. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Agosto de 2015.

FLENDER, O. *Oikoumene*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 2000, p. 2494, 2495.

FORMICKI, Leandro. *Profecia, glossolalia entusiasmo carismático no cristianismo primitivo do primeiro século: uma análise exegética de 1Coríntios 14,1-25*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014a.

_____. *A ordem do discurso: Aula inaugural no Colège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975/1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOULKES, Irene. *Problemas pastorales em Corinto: comentario exegético-pastoral a 1 Coríntios*. San José: DEI, 1996.

FREDERICO, Danielle Lucy Bósio. *O gloriar-se em 2 Coríntios 12,7-21*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do campo, 2012.

FREIRE, Silvana Matias. *Glossolalias: ficção, semblante, utopia*. Tese apresentada ao Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Linguística. UNICAMP, 2007.

FUNARI, Pedro Paulo. A cidadania entre os romanos. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.) *História da cidadania*. São Paulo: Contexto. 2003, p.48-79.

GANDON, Odile. *Deuses e heróis da mitologia grega e latina*. Tradução: Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GENEST, Émile. Contos e lendas da mitologia. In: *As mais belas lendas da mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.122-231.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W., *Léxico do N.T. Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GOETZMANN, J. Casa. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. I, p. 291-294.

GOMBRICH, Ernest H. *Breve história do mundo*. Tradução: Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. São Paulo: Contexto, 2009.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978a.

_____. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

GREEN, Jay P. (Editor). *Pocket Interlinear New Testament*. Grand Rapids Michigan: Baker Book House, 1988.

GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1991.

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução: Claudio vital de Souza. São Paulo: Hagnos, 2001.

HARRIS, M. J. Tenda. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. II, p. 2476, 2478.

_____. Separar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. II. p. 2327 - 37.

HARROP, J. H. Publicano. In: DOUGLAS, J. D. (Orgs.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. Tradução de João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1990. V. II. p. 1347.

HERÓDOTO. *História*. eBooksBrasil, 2006. Postado em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html>. Acessado em 12 de jun de 2016.

HEYER. C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2009.

HILLYER, N. τελωνιον. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. I. p. 1014-19.

HODGE, Charles. *Commentary on the first Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Williann B. Eerdmans Publishing Company, 1950.

HOORNAERT, Eduardo. As comunidades cristãs dos primeiros séculos. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. *História da cidadania*. São Paulo: Editora Contexto, 2003, p. 80-93.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

HUBBARD. Sacerdotes e levitas. In: DOUGLAS, J. D. (Orgs.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. Tradução de João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1990. V. II. p. 1430.

IRINEU. *Contra heresias*. Postado em: <https://ebrael.files.wordpress.com/2014/05/contra-os-hereses-sto-irineu-de-lyon.pdf>. Acessado em 07 abril de 2016.

JOLY, Fábio Duarte. Suetônio e a tradição historiográfica senatorial: uma leitura da vida de Nero. *História*, São Paulo, v. 24, n. 2, p.111-127, 2005. Postado em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v24n2/a05v24n2.pdf>. Acessado em 14 de julho de 2016.

_____. Qual é o império romano de Tácito. In: JOLY, Fábio Duarte; FAVERSANI, Fábio (Orgs.). *As formas do império romano*. Mariana: Editora UFOP, 2014. p. 45-54.

KISTEMAKER, Simon. *1 Coríntios*. Tradução: Helen Hope Gordon Silva. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

KITCHEN, K. A.; WALLS, A. F. Alexandria. In: DOUGLAS, J. D. (Orgs.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. Tradução de João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1990. V. I. p. 49-50.

KRUSE, Colin. *2 Coríntios: Introdução e comentário*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1994.

KUMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LIBERAL, Márcia Mello Costa de. *Religião, identidade e sentimento de pertencimento*. Postado em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/MarciadeLiberal.pdf>. Acessado em 12 de agosto de 2016.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jorg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LOON, Hendrick Willem Van. *A história da humanidade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipola. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LOPES, Augustus Nicodemos. Paulo e os “espirituais” de Corinto. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 88-109, jan./jun. 1998.

LOPES, Hernandes Dias. *1 Coríntios: como resolver conflitos na igreja*. São Paulo: Hagnos, 2008.

LÓPEZ, José Garcia. *La religión griega*. Madri: Ediciones Istmo, 1975.

LUZ, Waldir Carvalho. *Novo Testamento Interlinear*. São Paulo: Hagnos, 2010.

MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

MAIOR, A. Souto. *História geral*. São Paulo: Editora Nacional, 1981.

- MARQUES, Welisson; CONTI, Maria Aparecida; FERNANDES, Cleudemar Alves (Org.). *Michel Foucault e o discurso: aportes teóricos e metodológicos*. Uberlândia: EDUFU, 2013.
- MARSH, Paul W. 1 Coríntios. In. BRUCE F. F. (Org). *Comentário bíblico NVI*. São Paulo: Editora Vida, 2008.
- MARSHALL, A. *The interlinear greek-english*. Grand Rapids Michigan: Zondervan Publishing House, 1958.
- MARTINS, Carlos Benedito. *O que é sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- MATOS, Alderi Souza de. Edward Irving: precursor do movimento carismático na igreja reformada. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 5-12, jul./dez. 1996.
- MATOS, Keila Carvalho de. *Vozes polêmicas e contraditórias sobre ministérios de mulheres: exegese e análise do discurso a partir de 1 Coríntios 14,33b-35*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2010.
- MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014.
- MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: O mundo social do apóstolo Paulo*. Tradução: I. F. L. Ferreira. J. Santo André: Academia Cristã, Paulus, 2011.
- MENDES, Simone Rezende da Penha. *Paulo e a ekklesia de Corinto: conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, 2012.
- MENDONÇA, Aline Louredo de. *Glossolalia: Dialogando com o divino, discursando com o poder*. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- MICHAUD, Jean-Paul. A Palestina no primeiro século. In: MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 15-67.
- MONTESQUIEU. *Grandeza e decadência dos romanos*. São Paulo: GERMAPE, 2002.
- MORRIS, Leon. *1 Coríntios: introdução e comentário*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981.
- MURPHY, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- NASCIMENTO, Lorrane Campos do. *Análise do apartheid como crime contra a humanidade*. Monografia, 2009, p. 93. Centro Universitário de Brasília: Brasília, 2009.
- NETO, Evandro Araújo Beserra. *Conhecimento e liberdade em 1 Coríntios*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2010.
- NICHOLS, Robert Hastings. *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

NICUIA, Eurico Jorge. *O papel do escravo em Aristóteles e Hegel*. 2009, pp. 2105. Dissertação. Pontifícia universidade católica do rio grande do sul. Porto Alegre, 2009. Postado em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2832/1/419782.pdf>. Acessado em 17/09/2016.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria. A glossolalia (falar em línguas) no cristianismo do primeiro século e o fenômeno hoje. *Revista Brasileira de História das religiões - ANPUH*. Maringá, v. 1. n. 3. 2009. Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/a_glossolalia_falar_em_linguas_no_cristianismo.pdf. Acessado em 21 de out. 2015.

_____. Profecia e glossolalia em Corinto. Disponível em: http://www.oracula.com.br/numeros/022008/05_nogueira.pdf. Acessado em 21 outubro de 2015.

NOVO TESTAMENTO GREGO. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

OSBORNE, G. R. Línguas, falar em. In: ELWELL, Walter A.. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Sociedade Religiosa Vida Nova, 1990. V. II.

PACKER, J. I.; TENNEY, Merrill C.; WHITE Jr., Willian. *O mundo do tempo do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 1991.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 2000.

PEIXOTO, Paulo Matos. *Mitologia grega*. São Paulo: GERMAPE, 2003.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

POLICARPO. *Epístola aos filipenses*. Postado em: http://www.escolacharlesspurgeon.com.br/files/pdf/EPISTOLA_DE_POLICARPO_AOS_FILIPENSES.pdf. Acessado em 07/04/2016.

PRIOR, David. *A mensagem de 1 Coríntios: A vida na igreja local*. Tradução de Yolanda M. Krievin, 2. ed. São Paulo: ABU, 2001.

PROVIN, Genildo; RIBEIRO, Gilvaldo Mendes; NOGUEIRA, Sebastiana; GALLEAZZO, Vinicius. Estratificação social em Corinto: debates recentes. *Oracula*, São Bernardo do Campo, 3.5, p. 118-140, 2007.

PUGLIESI, Márcio. *Mitologia greco-romana: arquétipo dos deuses e heróis*. São Paulo: Madras, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICCI, Maurício. *Glossolalia e organização do sistema simbólico pentecostal*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", UNESP Araraquara, 2006.

RIENECKER, Fritz; ROGERS Cleon. *Chave Linguística do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown; Júlio Paulo Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROBERTSON, O. Palmer. *A palavra final: respostas bíblicas à questão das línguas e profecias hoje*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Editora os Puritanos, 1999.

ROSSANO, Pietro. *Lettere ai corinzi*. Roma: Edizioni Paoline, 1983.

RUPPRECHT, A. Corinto. In: TENNEY, Merrill C. (Org). *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Cultura cristã, 2008.

SANTOS, Cintya. *A composição social dos cristãos em 1 Coríntios*. RJHR:6, 2011. Postado em: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos6/Artigo%20Cintya%20Santos.pdf>. Acessado em 2 de maio de 2016.

SANTOS, Israel Serique dos. *Glossolalia e as relações de poder na igreja de Corinto (1Cor 12, 1-2; 14,5)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

_____. A relação entre cultura e educação em Bourdieu. In. SANTOS, Israel Serique; FONSECA, José Mariano Lopes; CARNEIRO, Luciane Silva de Souza; FERREIRA, Lucimar Luiza. *Educação: refletir para transformar*. Goiânia: Editora Publicar, 2016. p. 11-17.

SARGENTINI, Vanice; NAVARRO-BARBOSA, Pedro (Org.). *M. Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade*. São Carlos: Claraluz, 2004.

SCHALKWIJK, Franz L. *Coinê, uma pequena gramática do grego neotestamentário*. Patrocínio: CEIBEL, 1994.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Tradução de Monika Ottermann. Santo André: Paulus, 2010.

SCHOLZ, Vilson. Dicionário Grego-português do Novo Testamento Grego. In: SBB; DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT. *Novo Testamento Grego*, 2007. p. 761-977.

SELLERS, C. Norman. *Conclusões bíblicas sobre línguas*. [s.l.: s.n.], 1976.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SHORT, John. *The Interpreter's Bible*. New York: Abingdon Press, 1952.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STUART, Douglas; FEE, Gordon D.. *Manual de Exegese Bíblica: Antigo e Novo Testamento*. Tradução: Estevan Kirschner, Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2008.

SUETÔNIO. *Os doze cézares*. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza. Guarulhos: GERMAPE, 2003.

TAYLOR, W. C. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. 9. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1991.

_____. *Introdução ao estudo do Novo Testamento grego*. Rio de Janeiro: JUERP, 1980.

TOGNINI, Enéas. *O período interbíblico*. 5ª Ed. São Paulo: Louvores do coração, 1980.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, jan./jun. 2003. Postado em: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/11-giuseppe.pdf>. Acessado em 17 setembro de 2016.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. Tradução de Ivoni Richter Reimer; Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

TUENTE, R. Escravo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. I. p. 673-678.

VEYNE, Paul (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VENETZ, Hermann-Josef. *Foi assim que a igreja começou*. Tradução de Ivo Theissl. São Paulo: Editora Santuário, 1995.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*. Tradução: Ilson Kayser. Santo André: editora academia cristã, 2005.

VINE, W.E., UNGER, Merrill F. e WHITE JR., Willian. *Dicionário VINE: o significado exegético e expositivo das palavras do antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Editora das Assembléias de Deus, 2002.

VIRGOLINO, Mariana Figueiredo. *Fertilidade e prosperidade na Ástý de Corinto: o santuário de Deméter e Koré nos períodos Arcaico e Clássico*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2013.

WACH, Joaquim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do novo testamento*. Tradução de Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WALLS, A. F. Erasto. In: DOUGLAS, J. D (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1990. V. I. p. 507.

WALTER, Eugen. *A 1ª epístola aos coríntios*. Tradução de Edmundo Binder. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

WARLE, F. J. Corinto. In: DEN, Born A. Van. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 302-303.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia*. 7 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Leopoldo: Faculdade EST, 2012.

WENGST. *Pax Romana: pretensão e realidade - experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Tradução de António M. de Torre. São Paulo: Edições Paulinas. 1991.

WRIGHT, D.F. Montanismo. In: ELWELL, Walter A. (Editor). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. Tradução de Gordon Chown. 1. Ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1990. V. II, p. 551-552.

ZERWICK, Max. *Analysis philologica novi testamenti graeci*. Romae: Pontificii Instituti Biblic, 1984.

YOUNGBLOOD, Ronald F. (Ed. geral). *Dicionário ilustrado da Bíblia*. Tradução de Lucília M. Pereira da Silva *et al.* São Paulo: Vida Nova, 2004.