

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**PROTAGONISMO E RESISTÊNCIA  
DE MULHERES NO DISCURSO DE PAULO  
EM 1 CORÍNTIOS 11 E 14**

**KEILA CARVALHO DE MATOS**

**GOIÂNIA  
2004**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**PROTAGONISMO E RESISTÊNCIA  
DE MULHERES NO DISCURSO DE PAULO  
EM 1 CORÍNTIOS 11 E 14**

**KEILA CARVALHO DE MATOS**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Mestrado em Ciências da Religião da  
Universidade Católica de Goiás para  
obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer.

**GOIÂNIA  
2004**

## FOLHA DE APROVAÇÃO

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 10  
DE DEZEMBRO DE 2004 E APROVADA COM NOTA \_\_\_\_\_ PELA BANCA  
EXAMINADORA:

I Dra. Ivoni Richter Reimer (Presidente) \_\_\_\_\_

II Dr. Valmor da Silva (Membro) \_\_\_\_\_

III Dr. Agostinho Potenciano de Souza (Membro) \_\_\_\_\_

## DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa aos meus filhos,  
Frederico e Nauara Vitória,  
às mulheres que me mostraram a diferença  
entre ser uma cristã mulher e uma mulher cristã,  
Conceição, Lurdes, Maria, Gessi,  
Darci, Gleyde e Corália,  
e a todo ser humano que compreende  
que a letra mata, mas o espírito vivifica  
e que o espírito do ser humano é a lâmpada do Senhor.

## AGRADECIMENTO

Agradeço à Universidade Católica de Goiás (UCG), na pessoa do Magnífico Reitor, Prof. Wolmir Therezio Amado;

à Vice-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da UCG, na pessoa do Pró-Reitor, Prof. José Nicolau Heck;

ao Prof. Gil Barreto Ribeiro, Coordenador da Editora da UCG, chefia imediata a que estou submetida, pelo exemplo de pessoa e profissional que nos inspira diariamente a seguir sempre em frente na vida!;

à Coordenação deste Mestrado, especialmente ao Coordenador, Prof. Dr. Valmor da Silva, e à Secretária, Geyza Pereira;

aos professores e às professoras que me auxiliaram neste projeto, particularmente a minha orientadora Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer, mulher, esposa, mãe, cristã, pastora, feminista, que nos leva a querer enxergar além das fronteiras do que a ideologia dos dominadores tenta legitimar como verdadeiro em seus discursos; agradeço ainda aos que se tornaram meus amigos e que muito me ensinaram sobre o curioso e fantástico mundo da Escritura Sagrada, Prof. Dr. Haroldo Reimer, Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira e Prof. Dr. Valmor da Silva;

a minha amiga e companheira de profissão, que me ajudou a dar os primeiros passos nesse dialogismo entre Linguística e Teologia, Elaine Nicolodi; à Angélica Ayres pelas aulas de italiano; ao caro Sebastião Moreno, que escaneou as figuras; ao Félix de Pádua, que escaneou as fotos para o mural; às pessoas da minha equipe de trabalho, que me apoiaram, compreenderam minha ausência quando me dedicava ao Mestrado e “seguraram as pontas...”: Karla Sílvia de Castro, até mesmo na digitação, Návia Regina Ribeiro da Costa e Thiago Rodrigues Ribeiro;

ao caro Pe. Antônio Rocha de Souza (Antônio Baiano), que me incentivou e encorajou a como Davi enfrentar este Mestrado que a mim se parecia com um Golias;

as minhas colegas e aos meus colegas de aula que se tornaram amigas e amigos: Agnaldo, Ana Pinheiro, Andréa, Cecília, Cristiane, Diane, Edicássia, Geraldo, Guto, Manoel Messias, Zica;

a minha família por estarem sempre ao meu lado em todos os momentos...;

ao meu esposo pela paciência de ouvir minhas descobertas sobre histórias de mulheres...

a Deus por guiar os meus passos por caminhos inesperados, mas fascinantes.

*A teoria científica não revela a essência das coisas mais do que o fazem o conhecimento mítico e a revelação mística. Cabe a nós interpretar as coisas.*

*Diferentes regras e técnicas de interpretação caracterizam os diferentes métodos. E, em termos de teoria, nada mais existe do que a interpretação, a possibilidade de interpretação, isto é, o fato de sermos capazes de interpretar as coisas, e a possibilidade de essa interpretação ser, por vezes, eficaz.*  
(Henri Atlan)

*Tua palavra é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho.*  
(SI 119, 105)

## RESUMO

MATOS, Keila Carvalho de. *Protagonismo e resistência de mulheres no discurso de Paulo em 1 Coríntios 11 e 14*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

Propõe-se nesta pesquisa a um diálogo entre Linguística e Teologia, Ciências da Religião que utilizam métodos interpretativos em suas análises textuais. Por meio da análise do discurso e da exegese feminista, investiga-se as perícopes 1 Cor 11, 2-16 e 1Cor 14, 33b-35 para esclarecer o que Paulo quis transmitir nas suas cartas em se tratando de questões de usos e costumes e ministério de mulheres, respectivamente. O intuito principal foi resgatar vozes de mulheres nos seus processos de protagonismo e resistência em Corinto no I século. A dissertação foi dividida em três capítulos. No primeiro, é exposta a fundamentação teórica, valendo-se de uma (e) fusão de conceitos utilizados pelas duas ciências na história interpretativa de textos, dialogismo e polifonia, da Linguística, exegese, hermenêutica feminista e fundamentalismo, da Teologia, abordando ainda como embasamento os conceitos de gênero, cultura, símbolo e ideologia, segundo a Antropologia e a Sociologia. No segundo, apresenta-se um breve relato sobre Paulo, Corinto e a situação da mulher no I século para averiguar o contexto em que foram escritas as perícopes em estudo. No terceiro, desenvolve-se a exegese e a análise dos textos, investigando fatores intratextuais, intertextuais e extratextuais, mediante uma desconstrução e (re)leitura, considerando textos bíblicos neotestamentários e também fontes extrabíblicas, com comentários sobre o estado da questão de cada perícopo. Apresentamos ainda a leitura que algumas igrejas fazem dos textos levando em conta ou desconsiderando o seu contexto. Na conclusão, encerra-se por

ora a discussão argumentando que 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35 são lingüisticamente contraditórios e teologicamente circunstanciais e não normativos.

## ABSTRACT

MATOS, Keila Carvalho de. *Leadership and resistance of women in the speech of Paul in 1 Corinthians 11 and 14*. Dissertation (M.Sc. in Religion) – Universidade Católica de Goiás, 2004.

This research proposes a dialog between Linguistics and Theology, the Sciences of Religion that use interpretative methods in textual analysis of the speech and feminist exegesis, investigates the pericopes 1 Cor 11, 2-16 and 1 Cor 14, 33b-35 to clarify what Paul wanted to transmit in his letters concerning the questions of use and customs and ministry of women, respectively. The main purpose was to retrieve women's voices in their leadership and resistance process in Corinthios in the 1st Century. The dissertation was divided into three chapters. The first exposes the theoretical fundamentation by means of unrestricted use of concepts by the two sciences in the interpretative history of texts, dialogism and polyphony, of Linguistics, exegesis, feminist hermeneutics and fundamentalism of theology embracing still, as a basis, the concepts of gender, culture, symbol and ideology as support, according to Anthropology and Sociology. In the second, presents a brief account about Paul, Corinth and women's situation in the 1st century, to verify the context in which were written the pericopes under study. In the third, it's developed the exegesis and analysis of the texts, investigating intra-textual, inter-textual and extra-textual factors, by means of a deconstruction and (re)reading, considering neo-testamentary biblical texts and, also, extra-biblical sources, with comments on the state of the question of each pericope. Yet, it is presented the readings of texts performed by some churches, considering or ignoring their contexts. Finally, it's by now closed the discussion with the argument that 1 Cor 11, 2-16 and 1 Cor 14, 33b-35 are linguistically contradictory and theologically circumstantial and not normative.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: A Bíblia no tempo de Jesus	14
Figura 2: Cópia da Bíblia à Mão	16
Figura 3: Evangelho de João no Códice Sinaítico	17
Figura 4: Cântico dos Anjos em Lc 2, 14	18
Figura 5: Marcos 6, 54 – 7, 23	18
Figura 6: Manuscrito Grego de Mateus 27	19
Figura 7: Círculo Hermenêutico	40
Figura 8: Menino Judeu no seu <i>Bar Mitsvá</i>	63
Figura 9: Conversão de Paulo	64
Figura 10: Primeira Viagem Missionária de Paulo	66
Figura 11: Segunda Viagem Missionária de Paulo	68
Figura 12: Terceira Viagem Missionária de Paulo	69
Figura 13: Viagem de Paulo a Roma	70
Figura 14: Istmo de Corinto Hoje	73
Figura 15: Poseidon, deus do mar	75
Figura 16: Afrodite, deusa do amor	75
Figura 17: <i>Chador</i> com Véu	79
Figura 18: Mulheres Tecelãs	85
Figura 19: Mulher com Véu	86
Figura 20: Estátua de Mulher com Véu	87
Figura 21: Sinopse do Quiasmo Concêntrico de 1 Cor 11, 2-16	96
Figura 22: Menino Judeu em Oração	99

Figura 23: Traje de uma Jovem Mulher Judia	101
Figura 24: Estilos de Penteados Greco-Romanos nos Dias de Paulo	102
Figura 25: Véu Usado dentro de Casa	105
Figura 26: Véu Usado fora de Casa	104
Figura 27: Esboço de 1 Cor	112

### **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1: Divisão Social da Sociedade Romana	56
Quadro 2: Usos de Homens e Mulheres nos Mundos Greco-Romano e Judaico	106
Quadro 3: Cabelos de Homens e Mulheres nos Mundos Greco-Romano e Judaico	107
Quadro 4: Vocábulo Escolhidos pelas Versões Bíblicas	116
Quadro 5: Inventário Semântico de 1 Cor 14, 33b-35	124
Quadro 6: Pessoas Citadas por Paulo em Rm 16, 1-16	132
Quadro 7: Mulheres em Atos dos Apóstolos	133
Quadro 8: Mulheres Líderes de Igrejas Domésticas	134

## SUMÁRIO

	<b>RESUMO</b>	6
	<b>ABSTRACT</b>	7
	<b>LISTA DE FIGURAS</b>	8
	<b>LISTA DE QUADROS</b>	9
1	<b>INTRODUÇÃO: SEMEAR PLENITUDE PARA CULTIVAR VIDA</b>	12
2	<b>CAPÍTULO I – LÍNGÜÍSTICA E TEOLOGIA: RELER CONCEITOS PARA REVER TEXTOS</b>	24
2.1	DIALOGISMO E POLIFONIA SEGUNDO BAKHTIN	26
2.2	EXEGESE, HERMENÊUTICA FEMINISTA E FUNDAMENTALISMO	33
2.2.1	Exegese e Hermenêutica Feminista	33
2.2.2	Fundamentalismo	44
2.3	CULTURA, SÍMBOLO E IDEOLOGIA	48
2.3.1	Cultura	48
2.3.2	Símbolo	50
2.3.3	Ideologia	54
3	<b>CAPÍTULO II – PAULO, CORINTO E A MULHER:</b>	

	<b>RELEMBRAR A HISTÓRIA PARA REFLETIR SOBRE VALORES</b>	58
3.1	BREVE HISTÓRICO DE PAULO	59
3.1.1	Quem era Paulo?	59
3.2	CORINTO NO SÉCULO I: BREVE RELATO	72
3.2.1	Cidade de Corinto	72
3.2.2	Igreja em Corinto	77
3.2.3	Situação da Mulher no Tempo de Paulo em Corinto: símbolos e conflitos	78
4	<b>CAPÍTULO III – EXEGESE E ANÁLISE DO DISCURSO: DESCONSTRUIR TEXTOS PARA RECONSTRUIR VIDAS</b>	90
4.1	EXEGESE DE 1 COR 11, 2-16: USOS E COSTUMES	90
4.1.1	Texto Grego 1 Cor 11, 2-16	90
4.1.2	Tradução Literal de 1 Cor 11, 2-16	91
4.1.3	Análise Crítico-Literária	92
4.1.4	Estudo de Palavras-Chave	93
4.1.5	Estrutura Concêntrica de 1 Cor 11, 2-16	96
4.1.6	Quadrilátero Semiótico de 1 Cor 11, 2-16	97
4.1.7	Comentário de 1 Cor 11, 2-16	98
4.2	EXEGESE DE 1 COR 14, 33B-35: MINISTÉRIO FEMININO	110
4.2.1	Texto Grego de 1 Cor 14,33b-35	110
4.2.2	Tradução Literal de 1 Cor 14, 33B-35	111
4.2.3	Justificativa	111
4.2.4	Delimitação do Texto 1 Cor 14, 33b-35	112
4.2.5	Variações	113
4.2.6	Versões em Português	113
4.2.7	Análise Crítico-Literária	120
4.2.8	Inventário Semântico	124
4.2.9	Quadrilátero Semiótico	124
4.2.10	Estrutura Interna	126
4.2.11	Comentário de 1 Cor 14, 33b-35	127
4.3	TEXTO E CONTEXTO: LEITURA DE ALGUMAS IGREJAS	136

5	<b>CONCLUSÃO:</b>	
	<b>VOZES QUE NÃO SE CALA(RA)M</b>	
	<b>PARA COLHER FRUTOS DE VIDA PLENA</b>	140
	<b>NOTAS</b>	154
	<b>REFERÊNCIAS</b>	157
	<b>APÊNDICE</b>	165
	<b>1 INTRODUÇÃO: SEMEAR PLENITUDE PARA CULTIVAR VIDA</b>	

Nossa pesquisa<sup>1</sup> se propõe a um diálogo entre Ciências da Religião, Lingüística e Teologia. Da Lingüística utilizaremos os elementos da Análise do Discurso propostos por Bakhtin, dialogismo e polifonia. Da Teologia faremos uso da Exegese e da Hermenêutica, ramos interpretativos que constituem parte dessa ciência. De outras Ciências da Religião, teremos ainda como suporte outros conceitos como cultura, símbolo e ideologia.

Buscaremos, assim, investigar textos do Segundo Testamento, ou seja, desenvolveremos uma análise do discurso de Paulo em 1 Cor 11 e 14. Analisaremos 1 Cor 11 em razão de ser usado como embasamento de doutrinas de usos e costumes na cultura cristã ocidental, especialmente em algumas igrejas pentecostais, e 1 Cor 14 por causa da história interpretativa e de seus efeitos na vida ministerial de mulheres. Investigaremos alguns protagonismos, bem como algumas circunstâncias de resistência de mulheres, para identificar na polifonia textual vozes que foram abafadas no texto em razão da linguagem androcêntrica própria do mundo patriarcal do primeiro século. Vozes que nossos instrumentais de análise ajudam a escutar, a trazer à superfície do texto, por intermédio de um

dialogismo com outros textos. Tanto a análise do discurso quanto a exegese feminista consideram a intratextualidade, a intertextualidade e a extratextualidade passos fundamentais na interpretação de textos. E isso muito facilitou o diálogo entre a Lingüística e a Teologia.

Para identificar essas vozes no texto, levantaremos dados contextuais, a fim de averiguar qual era a ideologia que permeava a cultura da sociedade de Corinto, os símbolos que ditavam o que era certo ou errado, ou seja, o que era norma de honra ou o que simbolizava infâmia a uma mulher, como, por exemplo, o uso ou não do véu. Por intermédio desses levantamentos, intentaremos fazer uma desconstrução dos textos para depois reconstruí-los de forma que histórias de mulheres do primeiro século possam servir de experiências libertadoras hoje para mulheres na sociedade, particularmente nas igrejas.

Não podemos ignorar que alguns textos bíblicos continuam sendo lidos de maneira extremamente fundamentalista por pessoas que não consideram as vozes ausentes na superfície do discurso (polifonia), mas presentes por trás das letras ou nas entrelinhas do texto quando se leva em conta o seu contexto (dialogismo). E em se tratando das cartas paulinas, seus textos ainda têm sido lidos de forma que pareçam contrários ao ministério feminino, sobretudo pastoral, além de serem usados na formulação de doutrinas de usos e costumes que estipulam, por exemplo, o jeito do cabelo que a mulher e o homem devem usar. Por isso devemos ter claro o ponto de vista com o qual lemos um texto, para não incorrerem no erro de ignorar as várias (re)leituras que podem ser feitas de um mesmo texto.

No caso de textos que pessoas usam para marginalizar mulheres, uma contribuição fundamental para relermos esses textos é a hermenêutica feminista

histórico-crítica que considera a análise de gênero, pois, por intermédio dela, podemos fazer uma desconstrução de textos como as cartas paulinas e resgatarmos vozes libertadoras de mulheres e do próprio discurso de Paulo.

Os efeitos da história interpretativa registram o fato de que muitos líderes religiosos continuam interpretando textos bíblicos da maneira que lhes pareça politicamente correta (ou conveniente!), com o intuito de manter (ou manter-se em!) um patamar eclesial que garanta um poder sobre pessoas que, muitas vezes, são mantidas à margem do Reino, que, segundo Jesus, é para todo ser humano. Ao serem marginalizadas, muitas pessoas são impedidas de ter uma vida de plena comunhão comunitária, pois são impedidas de exercer ministérios em razão de leituras bíblicas fundamentalistas.

Sabemos que a Escritura Sagrada já foi escrita em aramaico, hebraico, grego, latim, árabe, siríaco, entre outras línguas, em materiais como pedra, metal, tabuleta de argila, papiro, pergaminho, rolo, códice etc. Ela é a união de duas bíblias, a Bíblia Judaica (ou Hebraica) e a Bíblia Cristã, denominadas, hoje em dia, Primeiro Testamento e Segundo Testamento, respectivamente.



Figura 1: A Bíblia no Tempo de Jesus

Fonte: Millard (1999, p. 193).

Bíblia Judaica e Bíblia Cristã podem ser vistas, metaforicamente, como duas grandes cidades, compostas de bairros, ruas e casas. A Bíblia Judaica é composta por quatro livros: Pentateuco, Livros Históricos, Proféticos e Sapienciais. Cada livro (bairro) desses tem suas partes com capítulos (ruas) e versículos (casas). A Bíblia Cristã é constituída de quatro livros (bairros): Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Cartas e Apocalipse, também subdivididos em capítulos (ruas) e versículos (casas). Com esses breves dados, percebemos que a Bíblia é um conjunto de textos com diversidade histórica e povos distintos.

Diante disso, podemos notar que é fundamental averiguarmos o contexto histórico, socioeconômico, cultural, político e religioso em que viviam as pessoas nos cristianismos originários para compreendermos melhor algumas situações polêmicas

como as da comunidade de Corinto, cheia de conflitos, para a qual Paulo se dirige, deixando falas polêmicas como 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35.

Não há como compreender a Bíblia sem levar em conta fatores intratextuais, intertextuais e extratextuais, pois em cada trecho podem haver várias vozes abafadas por trás das letras, das pontuações ou nas entrelinhas, que precisam ser ouvidas para revelar a intenção do texto, que, muitas vezes, transmitem experiências muito particulares de comunidades milenares.

Falar sobre o Segundo Testamento é dizer sobre um povo que aguardava a chegada de um Messias há muito anunciado por Moisés e outros profetas do Primeiro Testamento. Esse povo depositava no Messias a esperança de mudança, de Boa Nova, de libertação. Esse Messias foi reconhecido em Jesus por pessoas das comunidades no I século que escreveram seu testemunho. No entanto, Jesus não foi bem recebido por todos. Existiam à época muitos filósofos, escribas, sacerdotes e profetas que tinham intenção particular de manipular a religião a favor de seus propósitos (e de seus governantes). Notamos, contudo, que isso se repete até hoje, em que muitos líderes de instituições religiosas interpretam textos bíblicos neotestamentários a favor da manutenção de seu próprio poder eclesiástico.

A formação do Segundo Testamento se constituiu num complexo processo histórico de definição do que entrava ou ficava de fora do cânon. Somente no século II dC, essa lista foi definida, no entanto, apenas por volta do final do século IV o cânon neotestamentário adquiriu sua forma definitiva. O processo de formação do Segundo Testamento consistiu em realizar uma grande coleção de pequenas coleções. Os evangelhos e as cartas paulinas constituíam dois núcleos iniciais do cânon, e Atos servia para união de ambos. Os evangelhos adquiriram autoridade um pouco antes da coleção das cartas paulinas. As cópias da Bíblia eram feitas manualmente, como ilustra a Figura 2.

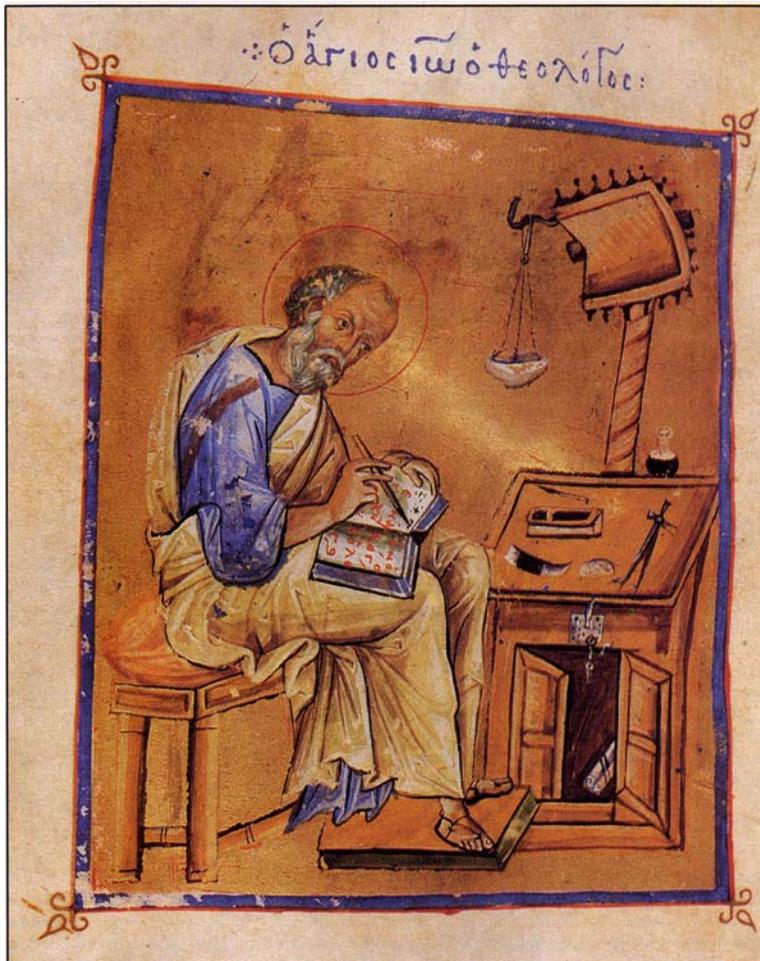


Figura 2: Cópia da Bíblia à Mão

Nota: durante 1.400 anos, escribas cristãos copiavam seus livros sagrados à mão, como João o faz nesse evangelho grego do século XI.

Somente a invenção da imprensa permitiu que Erasmo e os reformistas popularizassem a Bíblia de modo muito mais fácil e barato.

Fonte: Millard (1999, p. 345).

Além da canonização, textos bíblicos enfrentaram problemas causados por copistas e tradutores. Temos conhecimento de textos que foram alterados, trechos que foram inseridos e até mesmo de pseudo-epígrafos. Em razão disso, faremos com a perícope 1 Cor 14, 33b-35 uma comparação de versões em português que mais comumente circulam hoje nas igrejas, para avaliarmos como a tradução dessa perícope tem sido apresentada. Pretendemos constatar se tem havido trechos alterados, substituição de palavras por sinônimos ou omissão de fragmentos como, por exemplo, houve em casos como o Evangelho de João no Códice Sinaitico, Lucas 2, 14, Marcos 6.54-7.23 ou Mateus 27 ilustrados nas Figuras 3, 4, 5 e 6, respectivamente.

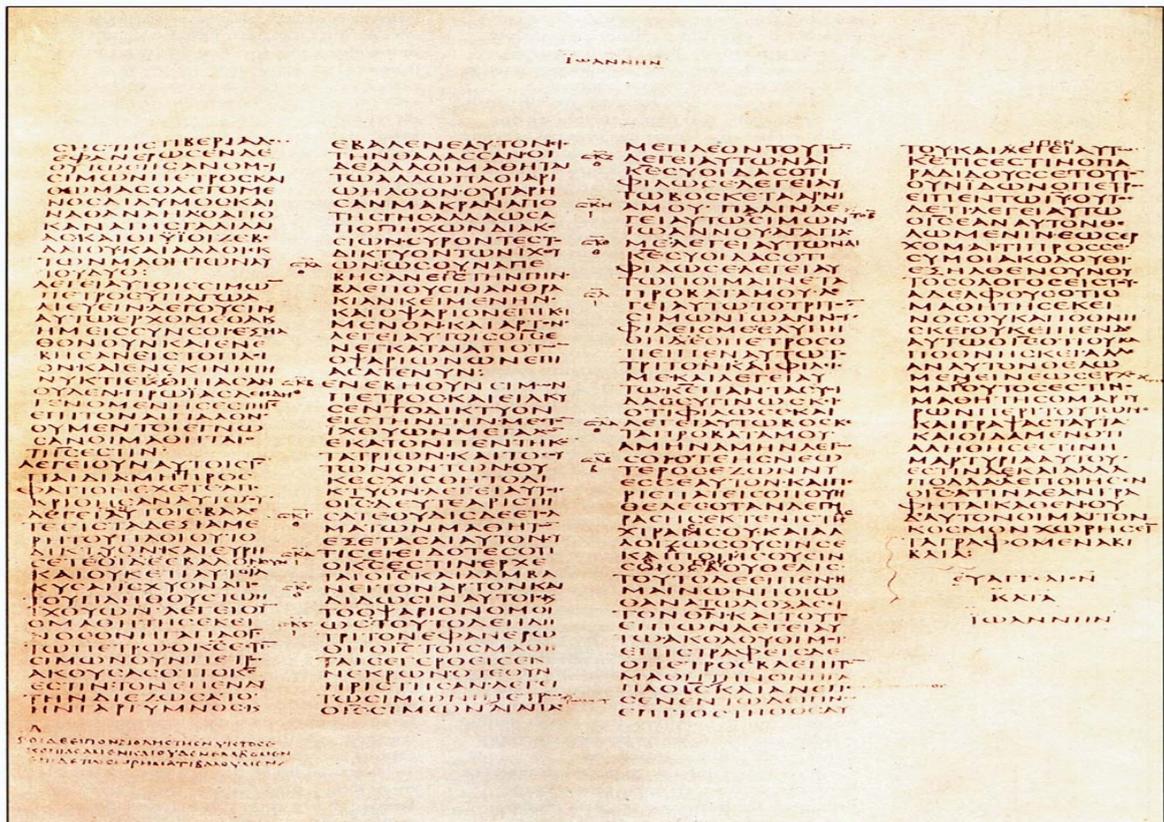


Figura 3: Evangelho de João no Códice Sinaitico

Fonte: Millard (1999, p. 330).

Nota: o escriba original do códice sinaítico cometeu vários erros durante a cópia. Na terceira coluna da última página do evangelho de João, um escriba posterior fez várias correções, especialmente em João 21.18.

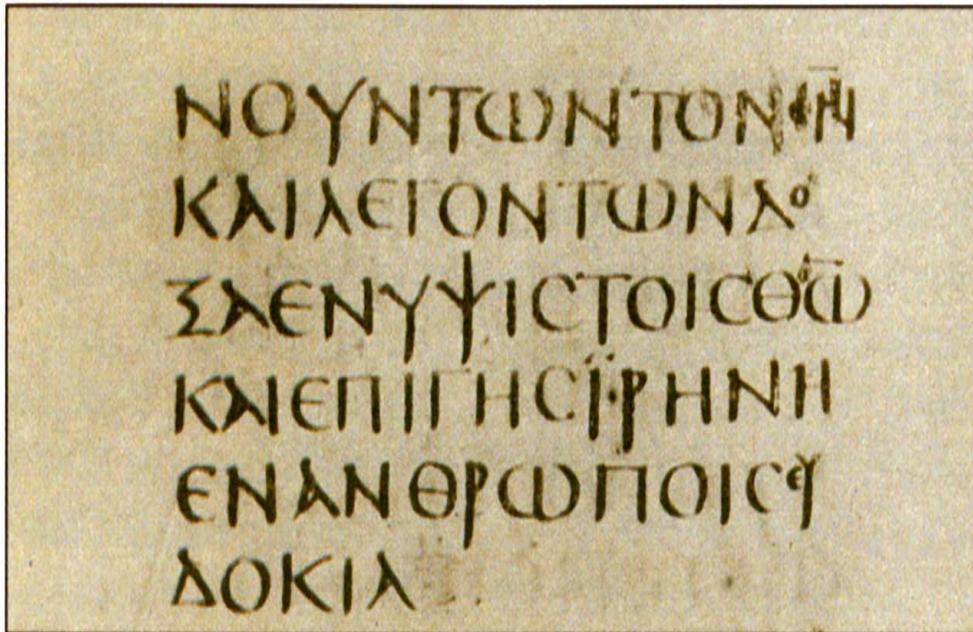


Figura 4: Cântico dos Anjos em Lc 2, 14

Fonte: Millard (1999, p. 337).

Nota: o escriba que copiou o códice sinaítico escreveu “paz aos homens sobre os quais descansa o seu favor” no cântico dos anjos (Lc 2, 14). Mais tarde, outro escriba apagou o “s” final da palavra grega para “favor”, para dar o sentido de “boa vontade aos homens”.

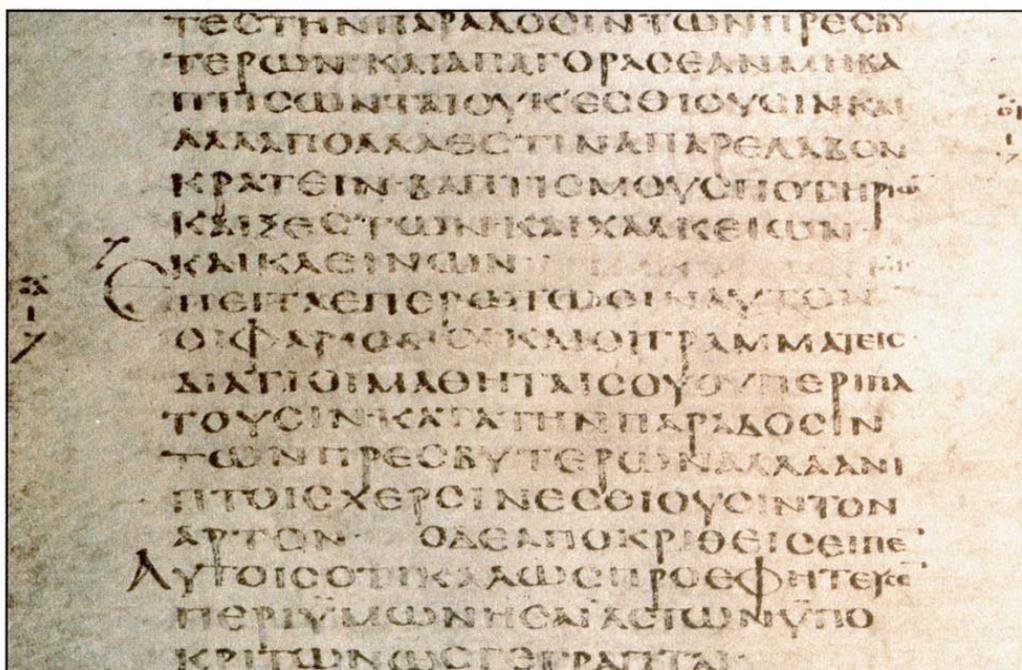


Figura 5: Marcos 6.54-7.23

Fonte: Millard (1999, p. 338).

Nota: o códice alexandrino é a cópia mais antiga de Mateus 7.4 a dizer que os judeus lavavam as camas. Esta página abrange Marcos 6.54-7.23. As palavras "e camas" ocorrem no meio da linha, a dois terços da altura da



primeira coluna, a partir de cima.

Figura 6: Manuscrito Grego de Mateus 27

Fonte: Millard (1999, p. 336).

Nota: alguns manuscritos gregos de Mateus 27 chamam o bandido no lugar de quem Jesus foi executado de Jesus Barrabás. O códice vaticano não traz o nome de Jesus nessa passagem, mas seu texto sugere que foi copiado de outro que trazia. Essa página contém Mateus 26.70 – 27.24.

Em busca do texto provavelmente mais original, pesquisadores comparam manuscritos com o intuito de detectar erros comuns, alterações deliberadas ou tradução que muda o conteúdo de um versículo.

O contexto histórico do Segundo Testamento tem uma realidade muito variada. No período helenista, os gregos tinham contato com os povos do Antigo Oriente de leste a oeste, logo, sua cultura infiltrava-se no meio deles. Jesus, seus discípulos e os primeiros cristãos eram judeus, mas logo o Evangelho irradiou para além das fronteiras da Palestina, entrando em contato com o ambiente cultural greco-romano. O judaísmo e o ambiente greco-romano não se separavam nitidamente. Desde o tempo de Alexandre Magno, a Palestina se encontrava sob forte influência helenística.

Os cristianismos originários conheceram a herança grega por meio do judaísmo helenístico. A tradição de Jesus, os Evangelhos e as cartas de Paulo foram escritos em grego e não em aramaico. O Segundo Testamento, portanto, é uma grande fonte para se compreender o próprio ambiente no qual foi formado.

Diante desse esboço do contexto em que foram selecionados os textos bíblicos do Segundo Testamento, pretendemos esclarecer que nos propomos a fazer, nesta pesquisa, uma releitura de textos bíblicos de cartas paulinas usados para impedir mulheres de exercerem o pleno desempenho do ministério, sobretudo pastoral, em algumas igrejas. Faremos também uma desconstrução de textos que falam a respeito de usos e costumes femininos. Ambas as questões serão

investigadas na comunidade de Corinto no primeiro século, valendo-nos de 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35, textos usados em doutrinas de algumas igrejas, especialmente as pentecostais, que deixam mulheres à margem da vida eclesial, uma vez que instituições como essas ainda centralizam todo poder eclesial no homem.

Este trabalho terá relevância para a academia, pois serão levantados dados lingüísticos, exegéticos, sociológicos, antropológicos e culturais, valorizando a contribuição dessas ciências na construção da história de mulheres no primeiro século. Esta pesquisa será fundamental também para a sociedade e para as comunidades eclesiais, pois servirá para elas reavaliarem/reconstruírem valores doutrinários exigidos de homens e mulheres hoje em algumas denominações religiosas, embasados em alguns costumes de mais de dois mil anos.

Objetivamos constatar se questões doutrinárias de usos e costumes são preceitos bíblicos ou são fundamentadas em cultura específica do primeiro século para, numa próxima pesquisa, investigar a influência de 1 Cor 11, 2-16, em se tratando de a mulher ter de usar cabelos longos, postura exigida hoje de mulheres de determinadas igrejas do movimento pentecostal como, por exemplo, algumas igrejas da Assembléia de Deus, ou ter de usar o véu, como ocorre na Igreja Congregação Cristã no Brasil, conhecida como Igreja do Véu. Nossa hipótese é que igrejas como essas desconsideram a realidade cultural dos coríntios e tentam aplicar as mesmas regras daquela sociedade do primeiro século para as mulheres hoje em suas congregações.

Não faremos um levantamento acerca da elaboração teológico-eclesial de 1 Cor 11, 2-16, pois nossa proposta para este texto se restringe a usos e costumes

nos cristianismos do primeiro século, sobretudo em relação ao que era exigido das mulheres. Em relação à elaboração teológico-eclesial, examinaremos a perícope 1 Cor 14, 33b-35, texto que exige o silêncio da mulher na Igreja e que é usado ainda hoje como determinação bíblica que condena o pleno desempenho ou reconhecimento do ministério pastoral feminino.

Nossa tese é que 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35 são controversos entre si. Essa (pro)posição pode ser dividida em duas partes para ser melhor visualizada. A primeira é de que 1 Cor 14, 33b-35 contradiz o que Paulo afirma em 1 Cor 11, 2-16 – entre outros textos em que Paulo se posiciona em pé de igualdade com mulheres no árduo trabalho missionário cristão – a respeito de mulheres estarem à frente de trabalhos na igreja. A segunda é a de que 1 Cor 11, 2-16 apresenta controvérsias em si mesmo, já que Paulo tenta aplicar normas distintas para mulheres e homens em relação aos cabelos e ao uso do véu, fundamentando-se em distinções ditas naturais, embaraçando-se e devolvendo a questão para que a Igreja possa resolver entre si, o que comprova que o texto é coeso, mas não tem coerência.

Para fabricarmos nosso tecido de maneira que resulte numa colcha com retalhos coloridos uniformemente combinados, costurada de maneira que resulte numa peça agradavelmente observada depois de pronta, selecionaremos, no item intitulado Lingüística e Teologia: reler conceitos para rever textos, que corresponde ao primeiro capítulo, nosso referencial teórico, isto é, conceitos e teorias de Ciências da Religião que nos auxiliarão na manufatura das partes. Nesse capítulo, apresentaremos as teorias lingüísticas propostas por Bakhtin a respeito do Dialogismo e da Polifonia, presentes na Análise do Discurso. Faremos uma exposição sobre Exegese, Hermenêutica Feminista e Fundamentalismo, na qual embasaremos nossa perspectiva na análise do discurso de textos paulinos.

Abordaremos ainda o conceito e as características de cultura, símbolo e ideologia. Rer ler esses conceitos será fundamental para realizar este estudo, visto que o símbolo pode ser uma palavra, um objeto, uma obra de arte, uma pessoa, um rito, um mito, um sinal – embora seja mais amplo que um sinal – e que a cultura, permeada por sistemas ideológicos, pode influenciar demasiadamente o discurso e a vida de uma pessoa ou de toda uma comunidade.

No item intitulado Paulo, Corinto e a Mulher: relembrar a história para refletir valores, que corresponde ao segundo capítulo, faremos um levantamento biográfico sobre Paulo. Investigaremos também o contexto histórico, socioeconômico, cultural, político e religioso de Corinto no I século, bem como as tensões da Igreja e a situação conflituosa da mulher naquela comunidade. Após esse levantamento, no terceiro capítulo, intitulado Exegese e Análise do Discurso: desconstruir textos para reconstruir vidas, partiremos para a exegese de 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35.

Na exegese, fundamentar-nos-emos nas versões gregas de ambos os textos. Apresentaremos uma tradução literal o mais próxima possível do texto em sua versão original, delimitando-o de acordo com nossa proposta e apresentando possíveis variações. Exibiremos mais de uma versão em português no caso de 1 Cor 14, 33b-35, texto que apresenta diferenças que merecem ser demonstradas. Faremos uma análise crítico-literária, com um estudo do texto em si, verificando autoria, bem como palavras-chave, por meio de uma investigação minuciosa de vocabulário. Nessa parte, faremos ainda uma análise semiótica, em que apresentaremos um inventário semântico, um quadrilátero semiótico e uma estrutura interna. Perscrutaremos uma abordagem sociológica e do cotidiano, em que investigaremos pessoas que aparecem no texto e as que estão escondidas, silenciadas, com particular atenção para a realidade de mulheres que supere uma

linguagem androcêntrica e patriarcal, na certeza de que experiências de mulheres trarão à superfície linguagens subliminares no texto bíblico, testemunhos que rompem com um discurso dogmático e formal. Apresentaremos ainda comentários sobre posicionamentos de algumas igrejas em relação a esses textos e seu contexto.

Na conclusão, intitulada Vozes que não se Cala(ra)m para Colher Frutos de Vida Plena, propor-nos-emos a avaliar a releitura de 1 Cor 11, 2-16 (usos e costumes) e 1 Cor 14, 33b-35 (ministério pastoral).

## **2 CAPÍTULO I – LINGÜÍSTICA E TEOLOGIA:**

### **RELER CONCEITOS PARA REVER TEXTOS**

Reler conceitos para rever textos será fundamental para o que nos propomos nesta pesquisa: analisar o discurso de Paulo em 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35. Será muito relevante apresentarmos uma fundamentação teórica e dialógica entre a Lingüística, a Teologia, Ciências da Religião que, de acordo com nossa análise, se comple(men)tam.

Esboçaremos os conceitos de dialogismo e polifonia apresentados por Bakhtin nas suas propostas de análise do discurso e desenvolvidos por demais

autores na atualidade. Abordaremos ainda sobre exegese, hermenêutica feminista e fundamentalismo, para respaldar as fases interpretativas que serão desenvolvidas no decorrer do trabalho. Como suporte para essa (e) fusão de conceitos nesse dialogismo entre essas Ciências da Religião, apresentaremos ainda reflexões sobre cultura, símbolo e ideologia.

Não é de hoje que há um dialogismo entre lingüística e religião, pois, segundo Filoramo e Prandi (1999, p. 223), “a mensagem religiosa é sempre transmitida mediante códigos lingüísticos condicionados pela sociedade e pela cultura a que pertence”. Esses autores dizem ainda que “não é de admirar, pois, que o nó ‘linguagem-religião’ tenha sido e continue a ser um momento significativo dos estudos da religião” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 223).

Estudiosos da religião como Friedrich Max Müller (1823-1900), Emile Benveniste (1902-1976), Georges Dumézil (1898-1986), entre outros, já se voltavam para a ciência da linguagem para dela extrair métodos para o cruzamento dessas ciências. De acordo com Filoramo e Prandi (1999, p. 230), “para Max Müller as relações entre língua e religião são de osmose, quase genéticas” e que “a linguagem é o verdadeiro órgão da mente, os óculos que nos permitem observar o mundo que muda, não porém de um modo enigmático, mas claro, pois a palavra mesma é o início da racionalidade”. Para ele, “toda palavra é, originalmente, um evento, é possível descobrir na palavra o registro dos pensamentos mais primitivos da humanidade” (MAX MÜLLER *apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 232).

Benveniste (*apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 234-40) tentava reconstruir textos e conjuntos semânticos que a história havia fragmentado e dispersado mediante termos dotados de valor implícito, examinando o vocabulário de

instituições religiosas, pois, com suas práticas rituais, criavam fenômenos lingüísticos.

Dumézil (*apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 241-50) fazia exploração lingüística e hermenêutica de textos em estudos comparados de religiões, analisando a correspondência entre o conjunto dos papéis sociais e o conjunto dos papéis celestes (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 241-50).

Esses estudiosos utilizaram ramos da lingüística histórica para desenvolverem suas pesquisas. Contudo, neste trabalho, investigaremos textos bíblicos neotestamentários da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, utilizando um ramo da lingüística textual explorada por Bakhtin, a Análise do Discurso, mais especificamente o dialogismo e a polifonia, por intermédio de uma investigação exegética pela ótica da hermenêutica feminista. Ainda nesse diálogo entre Ciências da Religião permearemos nossa pesquisa com alguns conceitos como, por exemplo, símbolo, cultura, ideologia e gênero, provindos de outras Ciências da Religião como, por exemplo, Antropologia e Sociologia.

## 2.1 DIALOGISMO E POLIFONIA SEGUNDO BAKHTIN

*A matéria lingüística é apenas uma parte do enunciado; existe também uma outra parte, não-verbal, que corresponde ao contexto do enunciado.*

(Bakhtin)

Bakhtin (1990), em sua obra *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, aborda, entre outros

assuntos, sobre a natureza ideológica do signo lingüístico, o dinamismo próprio de suas significações; a alteridade que lhe é constitutiva; o signo como arena da luta de classes; os fenômenos de enunciação que a semântica moderna tanto preza, assim como a Análise do Discurso. Ele ainda discute sobre o papel fundamental e variado da citação em nossos enunciados e interpreta os diversos meios que servem para adaptar esses empréstimos multiformes e contínuos ao contexto do discurso.

O texto<sup>2</sup>, hoje, é considerado tanto objeto de significação (“tecido” organizado e estruturado) quanto objeto de comunicação, isto é, objeto de uma cultura, cujo sentido depende do contexto histórico-social. Dessa forma, o texto recupera estatuto pleno de objeto discursivo, social e histórico (APÊNDICE A).

De acordo com Bakhtin (1990, p. 14), “[...] se a fala é o motor das transformações lingüísticas [...], a palavra é a arena onde se confrontam os valores sociais contraditórios [...]”. Para ele, todo signo é ideológico e a ideologia é um reflexo das estruturas sociais, assim como a entonação expressiva, a modalidade apreciativa sem a qual não haveria enunciação, o conteúdo ideológico, o relacionamento com uma situação social determinada afetam a significação. Só a dialética pode resolver a contradição aparente entre a unicidade e a pluralidade da significação. O signo é, por natureza, vivo, móvel, plurivalente, embora a classe dominante tenha interesse em torná-lo monovalente.

Toda enunciação, fazendo parte de um processo de comunicação ininterrupto, é um elemento do diálogo, no sentido amplo do termo, englobando as produções escritas. A enunciação como réplica do diálogo social é a unidade de base da língua, seja discurso interior (diálogo consigo mesmo) ou exterior. Ela não existe fora de um contexto social, uma vez que cada locutor tem um horizonte social. Há sempre um interlocutor, ao menor potencial. “A filosofia marxista da linguagem

[coloca] como base de sua doutrina a enunciação, como realidade da língua e como estrutura sócio-ideológica [sic]" (BAKHTIN, 1990, p. 16).

O signo e a situação social estão indissolavelmente ligados, pois todo signo é ideológico. A palavra como signo ideológico por excelência registra as menores variações das relações sociais. Isso não é válido só para sistemas ideológicos constituídos, pois é na ideologia do cotidiano que se formam e se renovam as ideologias constituídas (BAKHTIN, 1990).

Se a língua é determinada pela ideologia, a consciência, o pensamento, a atividade mental, condicionados pela linguagem, são modelados pela ideologia. Bakhtin faz uma distinção essencial entre a atividade mental do eu, não modelada ideologicamente, e a atividade mental do nós, forma superior que implica a consciência de classe. "O pensamento não existe fora de sua expressão potencial [...], fora da orientação social desta expressão e do próprio pensamento [e a língua é a] expressão das relações e lutas sociais, veiculando e sofrendo o efeito desta luta, servindo, ao mesmo tempo, de instrumento e de material' (BAKHTIN, 1990, p. 17).

Ao se referir à maneira de integrar o discurso de outrem no contexto escrito, Bakhtin lembra que isso reflete as tendências sociais de interação verbal numa época, da orientação social que aí se manifesta.

Como nossa pesquisa abarca textos bíblicos, especificamente trechos de cartas paulinas (1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35), analisaremos esses textos inserindo-os no contexto da época e da orientação social que nelas se manifesta, assim como Bakhtin o fez com citações extraídas de Púchkin, Dostoievski, Zola e Thomas Mann. Abordaremos que implicações as interferências do contexto sociocultural, histórico e religioso puderam acarretar no discurso de Paulo.

Bakhtin em muito antecipou as orientações da lingüística moderna, sobretudo no que diz respeito aos estudos da enunciação, da interação verbal e das relações entre linguagem, sociedade e história, bem como entre linguagem e ideologia. Não se descuidou de nenhum dos aspectos do texto como objeto de significação e ressalta fundamentalmente a visão de conjunto do texto, criticando as análises parciais, internas ou externas, propagando a análise do todo do texto, como, por exemplo, de sua organização, interação verbal, seu contexto ou intertexto.

Notamos claramente que “foi preciso que a lingüística rompesse as barreiras que limitavam seu objeto à frase, fora de contexto, para que [Bakhtin] assumisse o papel precursor de antecipador de alguns dos grandes temas lingüísticos atuais” (BARROS, [2000], p. 2).

De acordo com o interesse de nossa pesquisa, examinaremos dois aspectos essenciais da reflexão de Bakhtin e algumas de suas decorrências para os estudos lingüísticos e semióticos de textos, o dialogismo e a polifonia, peças fundamentais para a ideal engrenagem de nosso motor propulsor neste estudo.

O dialogismo é o sentido do discurso. Ignorar a natureza dos discursos é o mesmo que destruir a ligação que existe entre a linguagem e a vida. A língua é a base material em que repousam os processos discursivos. O ser humano é inconcebível fora das relações que o ligam ao outro. Por isso ele está irrelutavelmente preso ao outro naquilo que há de mais caracteristicamente humano: a linguagem.

Como um texto é um objeto de significação e de comunicação, objeto de uma cultura cujo sentido depende do contexto histórico-social, alguns discursos traduzem visões de mundo que permeiam uma formação social.

Em determinados textos bíblicos como 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35 podemos ouvir vozes de mulheres que, em razão da linguagem androcêntrica, nem sempre estão manifestadas na superfície do texto. Um enunciado de uma formação discursiva pode ser lido tanto pelo direito como pelo avesso; num lado, ele significa seu próprio discurso, no outro, ele marca a diferença constitutiva que o separa de um ou de vários outros discursos. Diante disso, não se deve ignorar a história no contexto da organização social de cada grupo ao analisar o todo de um texto, o seu discurso dialógico.

Bakhtin diz que o dialogismo decorre da interação verbal estabelecida entre o enunciado e o enunciatário no texto. Aqui o sujeito perde o papel de centro e é substituído por diferentes vozes sociais que fazem dele um sujeito histórico e ideológico. Logo, não existe identidade discursiva sem a presença do outro, por isso, nenhuma palavra é nossa, mas traz em si a perspectiva de outra voz.

Outro importante aspecto do dialogismo é o do diálogo entre os muitos textos da cultura que se instala no interior de cada texto e o define por meio de uma intertextualidade interna de vozes que falam e se polemizam no texto, reproduzindo nele diálogo com outros textos. Nesse caso, vozes dialogam e polemizam olhando de posições sociais e ideológicas diferentes, construindo-se no cruzamento dos pontos de vista. Isso é polifonia.

O discurso é o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos lingüísticos. A linguagem como discurso é interação, um modo de produção social e pode estar engajada numa intencionalidade que a destitui de neutralidade, inocência, naturalidade, tornando-a, assim, lugar privilegiado de manifestação ideológica.

A linguagem é um elemento de mediação entre o ser humano e sua realidade. Por ser uma forma de engajamento do ser humano em sua própria realidade, a linguagem é lugar de conflito, de confronto ideológico. Por isso ela não deve ser estudada fora da sociedade, uma vez que os processos que a constituem são histórico-sociais. Logo, um fator relevante é ressaltar que a palavra é um signo ideológico por excelência, produto da interação social, plurivalente. Por isso ela é um lugar privilegiado para a manifestação da ideologia. Ela retrata as diferentes formas de significar a realidade, segundo vozes, pontos de vista daqueles que a empregam. Naturalmente dialógica, a palavra se transforma em arena de luta de vozes que, situadas em diferentes posições, querem ser ouvidas por outras vozes (BRANDÃO, [2000]).

Os textos têm a propriedade intrínseca de se constituírem a partir de outros textos, assim, são atravessados, ocupados, habitados pelo discurso do outro. Nas palavras de um discurso há outras palavras, outro discurso, outro ponto de vista social. Por isso, o falante leva sempre em conta a concepção de outro falante para constituir sua própria concepção. Conseqüentemente, a concepção do outro está também presente no discurso construído.

De acordo com Fiorin e Platão (2002), nem sempre esta heterogeneidade está marcada no discurso, nem sempre as perspectivas em oposição estão mostradas no interior do texto. Mas pode ocorrer de nossa memória discursiva fazer com que percebamos que o texto é construído em tal relação (polêmica). Por exemplo, um discurso feminista só pode ser gerado num tempo em que existe um discurso machista. Esses pontos de vista sociais são as posições divergentes que se estabelecem numa dada sociedade sobre uma determinada questão, pois, como uma sociedade é sempre dividida em grupos sociais com interesses divergentes,

não há uma perspectiva única sobre uma dada questão. Os indivíduos defendem uma outra posição gerada no interior da sociedade em que vivem. O discurso é sempre uma arena em que lutam pontos de vista em oposição.

Um discurso é sempre uma maneira social de considerar uma questão. Ao longo da história, pontos de vista contraditórios/contrários são estabelecidos pela sociedade, conseqüentemente, todo discurso é histórico. “A historicidade de um texto é estudada analisando-se [a] relação polêmica em que nele se construiu” (FIORIN; PLATÃO, 2000, p. 30).

No entanto, a análise de um texto não se restringe a encontrar oposições, mas apreendê-las, uma vez que elas podem dar unidade aos elementos de superfície. É detectando elementos de oposição ou oposições de base de um texto que encontramos um denominador semântico comum para eles.

Um significado implícito é mais expressivo do que o que vem explícito. Quem lê um texto tem de ser capaz de ler nas entrelinhas. Caso contrário, ignorará significados fundamentais ou concordará com idéias que, se as percebesse, rejeitaria. Num texto certas informações são transmitidas explicitamente, outras já não o são, estão pressupostas ou subentendidas. As informações pressupostas são idéias não expressas de maneira explícita, são decorrentes do sentido de certas palavras ou expressões contidas na frase. As informações subentendidas são insinuações contidas numa frase ou num conjunto de frases não marcadas lingüísticamente. A informação pressuposta é estabelecida como indiscutível tanto para o falante como para o ouvinte, e decorre de algum elemento lingüístico colocado na frase. A subentendida é de responsabilidade do ouvinte. “O falante pode esconder-se atrás do sentido literal das palavras e negar que tenha dito o que o ouvinte depreendeu de suas palavras” (FIORIN, PLATÃO, 2000, p. 311)

Um argumento não é necessariamente uma prova de verdade. Trata-se, acima de tudo, de um recurso de natureza lingüística destinado a aceitar os pontos de vista daquele que fala (FIORIN; PLATÃO, 2000, p. 279).

A linguagem serve para comunicar. Mas comunicar, para os seres humanos, não é somente transmitir informações. Yaguello (*apud* FIORIN; PLATÃO, 2000) diz que, freqüentemente, fala-se para não dizer nada, ou diz-se o contrário do que se quer realmente dizer, ou ainda o que o interlocutor já sabe. Num texto, certos elementos comparam-se aos fios que costuram entre si as partes de uma vestimenta. Cortados esses fios, o que sobra são simples pedaços de pano. É fundamental confrontarmo-nos com a linguagem para, por meio dela, confrontarmos ou reinterpretarmos o mundo, os sujeitos, os sentidos, a história.

Esses embasamentos teóricos muito enriquecerão nossa análise de 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35, pois, com o auxílio desses conceitos e por intermédio de seus procedimentos, traremos à superfície desses textos as vozes abafadas de mulheres em razão da linguagem androcêntrica que não explicita a resistência e o protagonismo das mulheres de Corinto do primeiro século. Para desenvolvermos tal análise, elencaremos ainda conceitos provindos do campo da teologia bíblica: exegese, hermenêutica feminista com perspectiva de gênero e fundamentalismo. Contaremos com métodos exegéticos da hermenêutica feminista para compreendermos porque uma leitura bíblica fundamentalista é capaz de colocar pessoas à margem da sociedade, da família, da escola etc., assim como da Igreja e do Reino.

## 2.2 EXEGESE, HERMENÊUTICA FEMINISTA E FUNDAMENTALISMO

*O fascínio da exegese reside também no fato de que a Bíblia nos interpreta.*

(Uwe Wegner)

### 2.2.1 Exegese e Hermenêutica Feminista

De acordo com Wegner (2001) e Coenen e Brown (2000), a etimologia da palavra exegese é grega (*exégesis*) e significa interpretação, explicação. Segundo Wegner (2001, p. 11), “exegese é [...] o trabalho de explicação e interpretação de um ou mais textos bíblicos” e a hermenêutica designa os princípios que regem tal interpretação. A exegese ajuda a redescobrir o passado bíblico para que possa ser ouvida a intenção que o texto teve em sua origem e para refletir se opções éticas e doutrinárias podem ser respaldadas, reafirmadas ou devem ser revistas e relativizadas. A hermenêutica que utilizaremos nesta pesquisa é a feminista. Conheçamos um pouco a respeito dessa abordagem (APÊNDICE B).

Segundo a coleção *Documentos Pontifícios* (1994), a abordagem feminista surgiu nos Estados Unidos por volta do fim do século XIX no contexto sociocultural da luta pelos direitos da mulher. No entanto, teve grande vigor e desenvolvimento na década de 1970, em decorrência do movimento de libertação da mulher.

Embora a intenção do movimento seja a libertação da mulher e a conquista de direitos iguais aos do homem, há várias hermenêuticas bíblico-feministas com abordagens muito diversas. As principais formas são:

- Radical<sup>3</sup> – recusa completamente a autoridade da Bíblia (produzida por homens para assegurar a dominação do homem sobre a mulher – androcetrismo).
- Néio-Ortodoxa – aceita a Bíblia como profecia e suscetível de servir, à medida que toma partido pelos fracos e assim também pela mulher.
- Crítica – utiliza uma metodologia que procura redescobrir a posição e o papel da mulher no movimento de Jesus e nas igrejas paulinas.

Esses critérios, aliados à exegese, almejam a reconstrução histórica de duas situações diferentes da mulher no primeiro século: a da sociedade judaica e greco-romana e a inovadora, instituída no movimento de Jesus e nas igrejas paulinas, para redescobrir o papel da mulher na Igreja nas suas origens e aplicá-lo no presente.

A hermenêutica feminista está relacionada em sua origem com a *Bíblia das Mulheres*, de Elisabeth Cady Stanton. Segundo Deifelt (1992, p. 5), Cady Stanton nasceu nos Estados Unidos em 12 de novembro de 1815. Ela pertencia a uma família escocesa cuja tradição religiosa era calvinista e bastante rígida. Quando criança, ela passava a maior parte do tempo no escritório do juiz Cady, seu pai, ouvindo-o explicar leis a clientes. No entanto, o que mais chamava a atenção de Cady Stanton era que muitas mulheres o procuravam, geralmente agricultoras idosas pobres ou lavadeiras, cujos maridos tomavam o dinheiro delas para gastar com bebedeiras, quando não hipotecavam ou vendiam a casa onde moravam sem consultá-las, e mesmo assim a lei protegia os maridos.

Com o passar do tempo, de tanto ouvir aquelas histórias de opressões domésticas de mulheres, Cady Stanton planejou exterminar as leis que oprimiam as mulheres, arrancando as folhas dos livros de seu pai. Porém, o juiz Cady descobriu

os planos da filha e contou a ela que havia inúmeros livros iguais ao dele, assim como eram numerosos os advogados que possuíam aquelas informações. Então ele disse a ela que “a solução seria [um dia ela] ir à capital para convencer as pessoas que fazem as leis a mudá-las” (DEIFELT, 1992, p. 5). Desse episódio surgiu uma carreira de mais de oitenta anos de luta em favor dos direitos humanos, particularmente dos direitos das mulheres.

Deifelt (1992, p. 8-9) comenta que Cady Stanton ressalta, na Introdução da *Bíblia das Mulheres*, implicações hermenêuticas da interpretação bíblica como: “a Bíblia não é um livro neutro, mas uma arma política e ideológica usada contra as mulheres em sua luta por igualdade” e que “a Bíblia foi escrita por homens e carrega consigo as marcas de homens que apenas alegam que viram ou falaram com Deus”.

Mais tarde despontou Simone Beauvoir na história feminista. Ela dizia ter hesitado muito tempo em escrever um livro sobre mulher, uma vez que se perguntava se em verdade haverá mulher e o que é uma mulher até decidir-se realmente escrever *O segundo sexo*, publicado pela primeira vez em 1949, na França. Desde então muito se tem elaborado sobre o feminismo emancipacionista e a teoria de gênero em intensos debates teóricos, políticos e práticos na construção do movimento feminista. Desses debates, no entanto, surgiu uma pluralidade de correntes que vêm enriquecendo o feminismo, promovendo avanço teórico e multiplicação de práticas na luta pela transformação das relações de gênero (VALADARES, 2003).

Certo tempo depois, surge nesse panorama Schüssler Fiorenza, historiadora e teóloga feminista, professora de Segundo Testamento e Teologia na Universidade

de Notre Dame, que participou de inúmeros encontros e grupos de trabalho sobre os problemas da mulher na teologia e na igreja.

Em *As origens cristãs a partir da mulher...*, Schüssler Fiorenza (1992) buscou reconstruir a história cristã em suas origens, sobretudo histórias de protagonismos de mulheres que foram iniciadoras do movimento cristão tanto quanto homens. Reconstruir a história cristã primitiva em perspectiva feminista suscita difíceis problemas hermenêuticos, textuais e históricos. A teoria feminista ressalta que todos os textos são produtos de cultura e história patriarcal androcêntrica, por isso, ela defende que as questões levantadas pelo estudo feminista podem restituir a participação das mulheres na história cristã primitiva.

De acordo com Schüssler Fiorenza (1992), trabalhar a questão de uma hermenêutica feminista é entrar em um campo intelectual e emocionalmente minado. É preciso sobrepor tensões e contradições entre exegese histórica e teologia sistemática, partilhando experiências comuns e comprometendo-se com a luta pela libertação das mulheres. Feministas pós-bíblicas atestam que nos escritos paulinos já se percebe que a teologia e a fé cristãs eram sexistas; apologetas cristãos dizem que, bem interpretados, os escritos paulinos defendem a igualdade e a dignidade das mulheres; exegetas dizem que Paulo formulou certas injunções de subordinação para proteger as mulheres de suas próprias ações e para corrigir sua má conduta.

Cady Stanton (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1992) elenca três argumentos para a necessidade política de uma interpretação feminista da Bíblia: a Bíblia é usada para submeter as mulheres e impedir sua emancipação; a Bíblia tem uma autoridade numinosa tanto para varões como para mulheres; não há como

reformular Lei e outras instituições culturais sem rever a religião bíblica que reivindica a Bíblia como Escritura Sagrada.

Schüssler Fiorenza (1992) aduz que o fato de a Bíblia ter uma linguagem androcêntrica faz com que ela seja não apenas mal entendida e mal interpretada, mas também usada politicamente contra as mulheres. Por isso, toda passagem bíblica sobre as mulheres deve ser cuidadosamente analisada e avaliada.

O conjunto de imagens patriarcais e a linguagem androcêntrica são formas, mas não é o conteúdo da mensagem bíblica. A teologia feminista quer deixar claro que a obra de Jesus não foi primeiramente a obra de seu ser como varão, mas a obra do seu ser como homem novo.

Vários são os métodos de leitura feminista. Para Russel (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1992), as afirmações paulinas de subordinação são variáveis da situação, ou seja, são escritos e não Escritura. Ruether (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA (1992) indica um entre outros pressupostos ao sugerir uma metodologia para crítica feminista da cultura: toda cultura herdada é de tendência masculina e sexista.

Ruether (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1992) identifica ainda tradições profético-messiânicas bíblicas com tradições críticas e libertadoras, embora isso não tenha sido aplicado à questão das mulheres na história de Israel tampouco no cristianismo, no entanto, pode e deve ser aplicada hoje. Concordando com Ruether, Schüssler Fiorenza diz que a busca de poder, independência e liberdade das mulheres tem de ser sociopolítica e teológica.

Para Daly (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1992), as mulheres precisavam criar o próprio mundo. Mas esse salto qualitativo só ocorreu na consciência e linguagem de alguns. Ela aceita, então, a construção androcêntrica do mundo, mas a coloca de cabeça para baixo, fazendo da periferia o centro de vida de uma construção feminista do mundo. Daly exclui metodicamente a história das mulheres do seio do cristianismo.

Uma hermenêutica crítica feminista deve ir dos textos androcêntricos aos seus contextos histórico-sociais, pois os textos androcêntricos tendem a apagar as mulheres como participantes ativas da história, bem como revisar as origens cristãs e a história bíblica mediante análise crítica de textos e fontes patriarcais/androcêntricas, reconhecendo que ser humano e ser cristão é ser parte de um processo essencialmente social, histórico e cultural.

Schüssler Fiorenza (1992) afirma que mulheres tinham o poder e a autoridade do Evangelho, logo, devemos reclamar a teologia e a história cristãs primitivas como também de mulheres e como histórias de libertação e de poder religioso. Ela ressalta que o espaço da revelação não é o texto androcêntrico, mas a vida, bem como a atividade de Jesus e o movimento de homens e mulheres que ele suscitou. Por isso, é fundamental desenvolvermos métodos históricos críticos para ler textos bíblicos na ótica feminista.

Pereira (1996) esclarece que uma leitura feminista pressupõe quatro passos fundamentais no desenvolvimento de sua análise para ir além dos cânones tradicionais da ciência exegética: a hermenêutica da suspeita, que precisa questionar textos, interpretações, tradições, traduções e métodos exegéticos; desconstrução de textos, trazendo à luz as relações que aparecem estruturadas no

discurso; reconstrução, que permite a construção de um novo texto que busca ser libertador; e a experiência, que revela a inexistência de parcialidade na leitura de um texto. Um ponto relevante realçado por ela é o poder de, cumpridos esses passos, discernir os elementos particulares do contexto do texto e quais elementos a pessoa que lê considera válidos para o seu contexto.

Percebemos uma nítida ligação entre a hermenêutica feminista e o círculo hermenêutico de Heidegger<sup>4</sup>, uma vez que a hermenêutica feminista enfatiza a experiência cotidiana e histórica como importante ponto de partida para uma pesquisa histórico-crítica. Esse ponto de vista parte do pressuposto que a experiência nunca é neutra. Isso percebemos claramente no círculo hermenêutico de Heidegger. Assim, ao lermos um texto, fazemo-lo de acordo com a nossa existencialidade, logo, não mantemos qualquer neutralidade e objetividade diante do texto.

Segundo Reimer (2002), a teoria de Heidegger sobre o círculo hermenêutico de interpretação do texto se vale da experiência daquele que faz a releitura. Interpretação aqui é vista como realização da compreensão e se expressa no discurso, que é elaborado por uma linguagem intrínseca de escuta e silêncio (estado de espírito). Antes de Heidegger, acreditou-se que, ao estudar um objeto, a pessoa mantinha uma neutralidade e objetividade diante do texto. Com Heidegger, a partir de 1927, a compreensão passou a se concretizar com base na subjetividade, não-neutralidade, isto é, de acordo com a existencialidade, características próprias de cada um. Dessa forma, a experiência apaga a neutralidade, pois, segundo Heidegger, não há conceito absoluto e objetivo. O conceito é construído com fundamento no que algo pode significar para a pessoa, com o *Dasein*, o “ser no mundo”.

A hermenêutica de Heidegger se constitui num círculo hermenêutico (Figura 7). Este círculo hermenêutico é utilizado pela hermenêutica feminista nas suas desconstruções e reconstruções textuais. Nessa releitura, é como se já tivéssemos compreendido o que vamos interpretar, pois quem interpreta, compreende a partir do seu ser-no-mundo, uma vez que a compreensão é uma revelação do ser-no-mundo, raiz de todo conhecimento e entendimento ou interpretação, pois toda compreensão parte de um contexto prévio (REIMER, 2002).

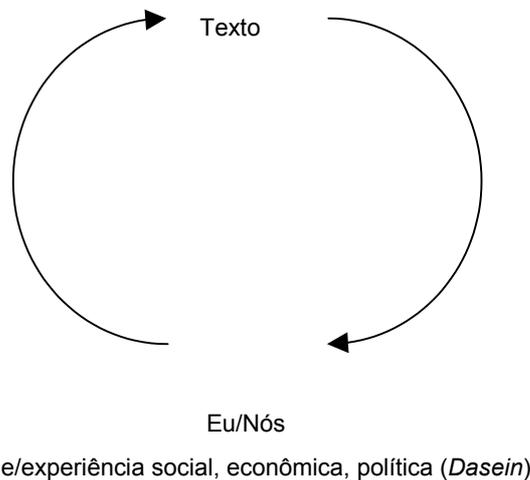


Figura 7: Círculo Hermenêutico

A exegese feminista aproximou a mulher da pesquisa exegética. As mulheres conseguiram, muitas vezes, perceber melhor que os homens a presença, o significado e o papel da mulher na Bíblia, na história das origens cristãs e na Igreja, revelando e corrigindo algumas interpretações tendenciosas que visavam justificar a dominação do homem sobre a mulher. A exegese feminista causa discussões e conflitos na Igreja, no entanto, ela é útil à Igreja, à medida que não caia nas mesmas

armadilhas que denuncia e à medida que não perca de vista o ensinamento evangélico endereçado por Jesus a todos os seus discípulos, homens e mulheres.

Segundo Richter Reimer (2000, p. 18-9), uma hermenêutica feminista tem de

- Partir de mulheres bíblicas para libertar mulheres de hoje de estruturas opressoras, visto que, algumas vezes, a Bíblia é utilizada como uma arma de coerção de mulheres, sobretudo na atuação delas na igreja.
- Esclarecer que histórias de mulheres bíblicas têm poder de transformar histórias atuais é “resgatar parte da nossa história permeada pelo Espírito de Deus que concede poder nas lutas por justiça e paz em todos os níveis de nossas relações” (RICHTER REIMER, 2000, p. 18).
- Considerar a importância de outras disciplinas no desenvolvimento das releituras como História, Sociologia, Antropologia, Psicologia. Nós acrescentamos a essas Filosofia, Lingüística, Economia entre outras.
- Lembrar que discriminação e marginalização de mulheres faz-nos refletir sobre mecanismos de opressão de estruturas patriarcais na construção de nossas identidades pessoas, na família, na sociedade e na igreja.
- Fazer releitura para podermos resistir, propor e vivenciar novas alternativas de convivência.
- Buscar textos nos quais haja uma perspectiva de libertação de um contexto extremamente marcado por opressão (como 1 Cor 14, 33b-35).

- Denunciar relações sociais que marginalizam, excluindo e oprimindo mulheres em sua construção de identidade pessoal, social, familiar e eclesiástica.
- Instigar novos sujeitos históricos e hermenêuticos e paradigmas embasados na releitura feminista.
- Enfatizar a importância de analisar textos com a categoria de gênero, isto é, enfatizar “o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais”, levando em conta que “não é verdade que [...] as características de mulheres e de homens sejam ‘naturais’, mas [...] vão sendo construídas, assumidas, introjetadas e reproduzidas por mulheres e homens em seus processos de educação, produção e reprodução” (RICHTER REIMER, 2000, p. 19), pois, muitas vezes, a construção dessa identidade é forjada por um processo de estruturas patriarcais de subordinação.
- Desconstruir textos criticamente para reconstruir histórias de libertação.
- Perceber as dinâmicas das relações de poder para compreender as atribuições e características dadas a homens e mulheres.
- Reconstruir histórias valendo-se da intratextualidade, intertextualidade e extratextualidade para melhor se compreender a realidade sociocultural e religiosa da época em que o texto foi escrito.

Gebara (1994) defende que a hermenêutica feminista é ética e representa uma contra-corrente diante da ética patriarcal, por isso ela se propõe a sair da priorização do sexo masculino para a igualdade entre homem e mulher; da exclusão da diferença; da afirmação da Lei para a afirmação absoluta da vida; do unidimensionalismo religioso para o pluridimensionalismo, isto é, para o acolhimento

da diversidade. Para a autora, essa hermenêutica é holística, logo, pode compreender símbolos cristãos, valorizando o ser humano numa perspectiva histórica igualitária, por isso ela é também uma nova forma de compreender Deus.

Uma importante contribuição da Antropologia para a Hermenêutica Feminista é a categoria de gênero. Esta categoria superou o senso comum de que gênero designa a diferença biológica entre masculino e feminino. Ela analisa a realidade social do ser humano (homens e mulheres) e ressalta que as relações entre as pessoas vão sendo construídas histórica, cultural e socialmente, ou seja, “ênfatiza o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais” (RICHTER REIMER, 2000, p. 19).

Batista (2003, p. 20) resume bem o conceito de gênero:

constitui de uma análise histórico-social que sustenta que as relações entre homens e mulheres, mulheres e mulheres, homens e homens são resultado da cultura humana. Tais relações não devem ser determinadas pelas características biológicas ou anatômicas, mas são culturalmente construídas e apontam para a identidade, para o significado de ser mulher e ser homem.

Entre as implicações dos elementos da análise das relações sociais e de gênero, Richter Reimer (2000, p. 21) nos orienta a investigar alguns pontos relevantes:

- Identificar os principais símbolos utilizados em relação a mulheres e homens na construção da identidade de gênero.
- Entender e aprofundar o significado de um símbolo tanto no contexto bíblico quanto hoje.

- Desenvolver um processo de desconstrução e reconstrução de um texto para perceber a dinâmica das relações de poder, com o intuito de compreender que as atribuições e características dadas a homens e mulheres decorrem de uma construção sociocultural.
  
- Fazer uso de elementos hermenêuticos no processo de desconstrução/reconstrução do texto como, por exemplo,
  - intertextualidade, informando-se sobre o tema ou as personagens em outros textos bíblicos,
  
  - intratextualidade, localizando outros textos dentro do texto,
  
  - extratextualidade, lendo outros textos contemporâneos ao texto pesquisado, canonizados ou não, para melhor entender a realidade sociocultural e religiosa do mundo da época do texto em investigação.

Para Richter Reimer (2000, p. 23), a “categoria de gênero possibilita que nossas experiências cotidianas sejam levadas a sério como fonte e reflexão teológicas, como processo decisório de exercício da cidadania”.

Passemos agora para a reflexão do que seja o fundamentalismo e suas implicações nas interpretações de textos bíblicos, bem como na vida das pessoas que são fundamentalistas ou que convivem com o fundamentalismo.

### 2.2.2 Fundamentalismo

Segundo Wegner (2001, p. 15), um dos métodos mais conhecidos é o fundamentalista e “seu objetivo era o de salvaguardar a herança protestante ortodoxa contra a postura crítica e cética da teologia liberal [...], [reafirmando], com renovada convicção, doutrinas que considerava essenciais para o cristianismo”. Diz ainda que o objetivo último desse método é defender a Bíblia como único referencial confiável e íntegro para formulação da doutrina e ética cristãs.

Boff (2002) procura entender o fenômeno fundamentalismo para superar certas dimensões fundamentalistas embutidas em nossa cultura e, conseqüentemente, em comportamentos individuais. Para isso, ele pretende voltar-se às origens do fenômeno, tanto para compreendê-lo quanto para buscar nas suas raízes causas e possíveis saídas, uma vez que esse fenômeno coloca em risco o futuro da humanidade, que poderá ser vítima de guerras, entre os diversos tipos de fundamentalismos que têm não só uma face religiosa, mas também política, econômica, ideológico-religiosa.

O fundamentalismo surgiu em meados do século XIX no protestantismo norte-americano, mas foi em 1915 que o termo foi cunhado, quando professores de teologia da Universidade de Princeton publicaram uma coleção de 12 livros com o título *Fundamentals: a testimony of the truth* (1909-1915). Nessa coleção havia um cristianismo extremamente rigoroso, ortodoxo, dogmático, contrário à avalanche de modernização dos espíritos, do liberalismo, da liberdade das opiniões, que contrastava com a seguridade que a fé cristã oferecia (DREHER, 2000; BOFF, 2002).

A tese dos fundamentalistas protestantes é afirmar que a Bíblia constitui o fundamento básico da fé cristã e deve ser tomada ao pé da letra. A Bíblia é

fundamento de tudo para a fé protestante. E como a Bíblia é inspirada por Deus, ela é inerrante. Para os fundamentalistas protestantes, os métodos histórico-crítico e hermenêutico são obra de Satanás, ofensivos a Deus, pois interpretam textos bíblicos para fazer uma releitura, uma reinterpretação, buscando novas ressonâncias com a mudança dos contextos históricos. Para eles, a Bíblia não precisa ser interpretada, pois o Espírito Santo ilumina as pessoas para compreenderem os textos. Por isso se opõem aos avanços contemporâneos das ciências, da história, da geografia, da biologia, tudo que possa questionar a verdade bíblica (MOSCONI *apud* WEGNER, 1982; DREHER, 2000; ARMSTRONG, 2001; ROUANET, 2001; BOFF, 2002).

De acordo com Boff (2002), diante dos demais caminhos espirituais, o fundamentalismo protestante é intolerante, pois, segundo ele, só Jesus é o caminho, a verdade e a vida, o único e suficiente salvador, fora dele só há perdição. No que diz respeito à sexualidade e à família, o fundamentalismo protestante é inflexível; na economia, é monetarista conservador; na política, exalta, a qualquer custo, a ordem, a disciplina e a segurança.

Para o fundamentalismo protestante, todo tipo de ecumenismo é invenção diabólica, por isso são contrários ao Conselho Mundial de Igrejas em Genebra, que reúne mais de duzentas denominações cristãs. No entanto, Boff (2002, p. 16) alerta-nos para o fato de que nem todos os protestantes conservadores são fundamentalistas (biblicistas) e que Lutero já afirmava que “a Bíblia toda tem a Deus como autor, mas suas sentenças devem ser julgadas a partir de Cristo”.

O fundamentalismo não é, segundo o autor, uma doutrina, mas, sim, uma forma de interpretar e viver a doutrina. Todo fundamentalista confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Em consequência, é uma pessoa intolerante, pois

não tolera outra verdade. Isso, no entanto, gera um círculo de posturas egoístas que resultam em tragédias: desprezo/agressividade/guerra/vítimas (BOFF, 2002).

Todas as religiões e os caminhos espirituais estão encharcados de um grau menor ou maior de fundamentalismo. Da mesma forma que os protestantes defendem o biblicismo e os católicos sustentam seus fundamentalismos doutrinários e ético-morais, os judeus concentram o seu fundamentalismo na construção do Estado de Israel, segundo o tamanho atribuído a ele pela Bíblia, e os islâmicos almejam tornar o Alcorão a única forma de vida moral e política entre si e nos lugares onde ocupam o poder.

Segundo Rouanet (2001, p. 12), os fundamentalistas cristãos, islâmicos e judaicos “têm em comum o tradicionalismo em questões morais e uma posição retrógrada quanto ao estatuto da mulher – são puritanos e misóginos”. Rouanet (2001) e Armstrong (2001) referem como um dos fatores específicos das causas do fundamentalismo a desorientação diante do desaparecimento dos valores tradicionais que ocorre em razão do processo de globalização. Rouanet (2001) diz que esta é uma das causas do chamado “fundamentalismo pentecostal brasileiro”.

Armstrong (2001, p. 12) diz que o fundamentalismo é “uma reação contra a cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e depois se arraigou em outras partes do mundo”. Segundo Rouanet (2001, p. 13), o “fundamentalismo impede o homem de pensar por si mesmo, desativa sua razão e simplifica realidades complexas”.

Observar a influência do fundamentalismo na vida das pessoas foi crucial para compreendermos que uma leitura fundamentalista de textos como 1 Cor 11, 2-16 ou 1 Cor 14, 33b-35 pode provocar uma normatização descontextualizada de

usos e costumes ou a marginalização de mulheres em relação ao seu pleno desempenho ministerial na igreja, especialmente.

Esboçaremos agora uma reflexão sobre a influência também da cultura, dos símbolos e da ideologia na vida das pessoas de um grupo cuja liderança desconsidera que a cultura é um processo dinâmico natural dos tempos e que essa evolução dos acontecimentos não deve ser ignorada, ou seja, que não se deve aplicar normas ou costumes de uma comunidade situada em um tempo muito distante do nosso e que vivenciava circunstâncias bastante peculiares.

## 2.3 CULTURA, SÍMBOLO E IDEOLOGIA

*Nascemos de um útero e somos acolhidos nos braços da cultura.*  
(Enrique Dussel)

### 2.3.1 Cultura

Queremos trazer uma breve conceituação de cultura e enfatizar que ela tem o poder de ditar regras ou de manipular pessoas. Faremos também uma breve reflexão sobre símbolo e ideologia, pois temos-os como conceitos cuja medida de

nuança pode determinar maior ou menor influência da cultura na vida das pessoas, no nosso caso, a comunidade cristã.

Começaremos esboçando o conceito de cultura apresentado por Geertz (1989, p. 103), pois, de acordo com o objetivo de nossa análise, cultura deve indicar aqui

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Percebemos que existe uma cultura global que rege a sociedade. De acordo com Santos (1994), cultura é o jeito próprio de as pessoas enfrentarem suas atividades cotidianas, a maneira como percebem o mundo em que vivem e a forma que se conduzem, levando em conta seu conhecimento, suas crenças, a arte, a moral, as leis, os costumes, a capacidade ou os atributos adquiridos pelo ser humano como membro de uma sociedade.

Santos (1994) esclarece que o termo cultura denota também um processo dinâmico, em que o ser humano é capaz de questionar seus próprios atos e modificá-los. Quando o ser humano muda essa categoria, ele, conseqüentemente, muda também as relações sociais.

É relevante vincular sempre a idéia de cultura à de processo, pois, dessa forma, não incorreremos no erro de pensar a cultura como algo estático. Quando pensamos a cultura como algo estático, incorremos no erro de imaginarmos que eventos tradicionais, por serem tradicionais, podem parecer imutáveis. O fato de uma tradição ser identificável não quer dizer que não se transforme, que não tenha sua dinâmica. “Nada do que é cultural pode ser estanque, porque a cultura faz parte

de uma realidade onde a mudança é um aspecto fundamental” (SANTOS, 1994, p. 47).

A cultura é uma construção histórica como concepção ou como processo social. É produto coletivo da vida humana. É uma realidade e uma opção que precisam ser apropriadas em favor do progresso social e da liberdade, em favor da superação da opressão e da desigualdade.

É relevante compreendermos o termo cultura e, concomitantemente, símbolo e ideologia, pois textos como 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35 têm sido um dos meios utilizados na cultura cristã ocidental, sobretudo pentecostal, para se criar um *ethos* que influencia a conduta dos fiéis no seu cotidiano, especialmente das mulheres. Elas, muitas vezes, são rodeadas de doutrinas que as impedem de terem sua liderança reconhecida oficialmente, ou seja, não são ordenadas ou consagradas pastoras porque a maioria detentora do poder eclesiástico se fundamenta em textos bíblicos que, segundo suas leituras fundamentalistas, vetam seu pleno desempenho no ministério pastoral. Outras vezes, quando mulheres se convertem ao cristianismo, a Igreja cria uma situação tal que elas passam a privar-se de modelos de roupas ou de cabelos que diferem das judias-cristãs do primeiro século.

Isso ocorre quando as lideranças de determinadas igrejas desconsideram que não existem leis naturais que caracterizam uma cultura superior à outra, mas, sim, processos históricos que estabelecem marcos entre uma cultura e outra. E não podemos ignorar que a cultura é um processo histórico evolutivo. Por isso é necessário compreender o papel da cultura, sua capacidade de proporcionar ao ser humano tanto produzir quanto transformar crenças, símbolos ou padrões de comportamento de maneira que ele viva bem consigo mesmo e com os outros na sociedade.

### 2.3.2 Símbolo

Segundo Geertz (1989), o que descreve o tom, o caráter, a qualidade de vida, o estilo, as disposições morais e estéticas, a visão de mundo de um povo, isto é, o *ethos* de um povo, são os símbolos sagrados. Houaiss (2001, p. 1271) conceitua *ethos* como “conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres etc) e da cultura (valores, idéias ou crenças)” ou, antropologicamente, “reunião de traços psicossociais que definem a identidade de uma determinada cultura”.

Sistemas simbólicos são fontes extrínsecas de informações, pois “estão fora dos limites do organismo do indivíduo” (GEERTZ, 1989, p. 106). O símbolo continua desempenhando um importante papel nas sociedades, pois sua função permanece invariável, uma vez que transforma um objeto ou um ato em algo diferente daquilo que representa na experiência profana. O homem, segundo Eliade (1998, p. 368), é quem valoriza um objeto na sua experiência mágico-religiosa, entretanto, o

simbolismo apresenta-se como uma ‘linguagem’ ao alcance de todos os membros da comunidade [...], que [se] exprime simultaneamente no mesmo grau de condição social, ‘histórica’ e psíquica da pessoa que usa o símbolo e suas relações com a sociedade e o cosmos. [...O] simbolismo vestimentar [,por exemplo,] solidariza a pessoa humana, por um lado, com o cosmo e, por outro, com a comunidade de que ela faz parte, proclamando diretamente aos olhos de cada membro da comunidade a sua identidade profunda.

Ao “tornarem-se símbolos, [...] objetos anulam os seus limites concretos, deixam de ser fragmentos isolados para se integrar num sistema, ou melhor, eles encarnam em si próprios [...] todo o sistema em questão” (ELIADE, 1998, p. 369). Qualquer coisa torna-se sagrada à medida que revela outra coisa além dele próprio.

A conformidade exterior da conduta a paradigmas simboliza a adesão interior do sujeito a uma certa ordem de valores. E a adesão aos valores, por sua vez, é o símbolo de que se pertence a uma dada sociedade ou coletividade. O simbolismo que confere ao ser humano o seu poder sobre o mundo não é apenas resultado de uma evolução biológica, mas também de uma evolução social. O símbolo serve tanto para a transmissão de uma mensagem entre dois sujeitos ou uma pluralidade de sujeitos quanto favorece o sentimento de pertença a um grupo, que assegura a participação adequada dos membros, segundo o papel que cada um ocupa no grupo, ou seja, organização hierárquica no grupo, sentimento de pertença dos membros (ROCHER, 1971).

Os símbolos são susceptíveis de revelar uma perspectiva na qual as realidades heterogêneas se deixam articular num conjunto, ou integram-se num sistema. É importante também a capacidade que os símbolos têm de exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última, de outro modo impossíveis de exprimir. Um símbolo visa sempre a realidade ou a situação que determina a existência humana.

Para Ricoeur (*apud* CROATTO, 2001), o símbolo é uma linguagem fontal, originária e fundante, da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais. E, segundo Croatto (2001), as experiências do sagrado são as variações infinitas da expressão simbólica. Para ele, o símbolo é a união do significante com o

significado, acrescido de significação. O símbolo transignifica, isto é, significa algo além do seu próprio sentido primário.

De acordo com Tillich (*apud* CROATTO, 2001), o símbolo faz parte do sagrado e revela dimensões da alma que correspondem a dimensões da realidade. Um símbolo pode ser universal como signo, mas não como símbolo.

Considerando 1 Cor 11, 2-16, o uso do véu ou o cabelo comprido, por exemplo, pode ser um sinal sagrado, mas não terá necessariamente a mesma significação para mulheres judias quanto para mulheres brasileiras. Para as mulheres judias o uso do véu pode significar proteção, autoridade ou submissão ao marido e para as brasileiras pode recorrer simplesmente, entre tantas outras coisas, à lembrança da imagem de Nossa Senhora.

Croatto (2001) afirma que o símbolo tem uma função social, pois gera um vínculo entre os seres humanos. Em conformidade com Croatto (2001), Marcel Mauss considera sagrado tudo o que qualifica a sociedade por intermédio de um grupo e de seus membros.

O símbolo é a linguagem primária da experiência religiosa e cada um tem sua especificidade própria, que advém do objeto material no qual ele surge (CROATTO, 2001). Ricouer (*apud* GÖSSMANN, 1996, p. 448) afirma que símbolo é um “grupo de sinais cuja textura intencional requer que no primeiro sentido literal e direito se leia um sentido diferente”. Um símbolo pode ser uma palavra, um objeto, uma obra de arte, uma pessoa, um rito, um mito, um sinal – embora seja mais amplo que um sinal –, desde que seja um discurso diante do transcendente, de Deus.

O símbolo pode ser dividido em duas partes, o significante (suporte físico, material) e o significado (valor atribuído). A simbolização não se constitui diretamente, nem é natural, mas necessário se faz uma mediação entre o

material e a valoração do objeto, então coisa/pessoa/momento tornam-se símbolo (GUERRIERO, 2000, p. 103).

Segundo Eliade (1991), a experiência religiosa refere-se à experiência mais íntima do ser humano, que é expressa simbolicamente. O símbolo, segundo Eliade, precede à linguagem e a razão discursiva.

Eliade (1991) busca fazer uma integração sistemática do simbolismo mágico-religioso e esclarece que através dos ritos os seres humanos visam reviver, atualizar, experienciar os conteúdos dos mitos e dos símbolos e assim garantir a manutenção da cosmovisão de uma sociedade.

Vale lembrar que uma das características do símbolo é ele ser universal. Existem os símbolos específicos de cada grupo humano que nos confronta novamente com o enigma da simbolização. Contudo, Croatto (2001, p. 108) nos alerta que “a maioria dos símbolos fundamentais são patrimônio de toda a humanidade”, e por isso mesmo são tidos como universais. Alguns símbolos podem aparecer em culturas isoladas entre si com os mesmos significados, sem haver ligação histórica entre os agrupamentos.

O símbolo também tem característica pré-hermenêutica, ou seja, a interpretação do objeto simbólico sugere e evoca uma experimentação transsignificativa, que se abre a uma “significação extralingüística”, não limitada pelo *logos* (CROATTO, 2001, p. 108-9).

O símbolo que entra em um relato tende a fechar-se em uma interpretação, que por sua vez pode dar lugar a outra pelo processo de reLeitura do texto sob novas vivências [...] ao dizer que o símbolo é pré-hermenêutico, sublinha-se sua condição de signo ‘aberto’ e sugestivo, cuja significação, posta nele por seu produtor, é captada mediante um ato posterior de interpretação (CROATTO, 2001, p. 109).

White (*apud* LARAIA, 1997, p. 57) ainda afirma que “todos os símbolos devem ter uma forma física, pois do contrário não podem penetrar em nossa experiência,

mas o seu significado não pode ser percebido pelos sentidos”. Com isso, explica Laraia (1997, p. 57), percebe-se que para entrar no significado de um símbolo “é necessário conhecer a cultura que o criou”.

Após esboçarmos alguns conceitos de cultura e símbolo, teceremos um breve comentário sobre o que é e como se dá a ideologia e como era a ideologia do imperialismo romano que dominava a Ásia Menor, entre outras regiões, no século I.

### 2.3.3 Ideologia

Ideologia, no âmbito social, é tida como

um sistema de idéias (crenças, tradições, princípios e mitos) interdependentes, sustentadas por um grupo social de qualquer natureza ou dimensão, as quais refletem, racionalizam e defendem os próprios interesses e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômicos (HOUAISS, 2001, p. 1565).

Para Bakhtin (1990), a ideologia é o reflexo das estruturas sociais. A formação ideológica é constituída por um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais, nem universais, mas dizem respeito, mais ou menos diretamente, às posições de classe em conflito umas com as outras. Cada formação ideológica pode compreender várias formações discursivas interligadas. O assujeitamento ideológico consiste em fazer com que cada indivíduo (sem que ele tome consciência disso, mas, ao contrário, tenha a impressão de que é senhor de sua própria vontade) seja levado a ocupar seu lugar, a identificar-se ideologicamente com grupos ou classes de uma determinada formação social. É o mesmo que interpelação ideológica.

De acordo com Richter Reimer (2000), Jesus e o povo judeu viviam sob o domínio do Império Romano, sob um sistema implantado por guerras, cujo sistema impunha a *pax romana* aos povos subjugados, fazendo alianças com a classe dominante, distribuindo privilégios particulares políticos e econômicos para sustentar tal sistema. Esse domínio também ocorria na casa romana, perpetuando esse sistema, cujo poder era exercido pelo *pater familias*, que, segundo Batista (2003, p. 22, nota 2), era o sistema familiar e social baseado na figura do pai (*pater*), dono legal do lugar e de todos os seus membros em uma sociedade patriarcal da Antigüidade.

A ideologia da paz e segurança obscurecia o imperialismo romano. A *pax romana* era imposta por guerra e garantia o grau elevado de exploração que precisava manter, pois havia Leis distintas para ricos e para pobres. A sociedade romana era dividida vertical e horizontalmente com limites impostos e ideologicamente legitimados (Quadro 1).

Quadro 1: Divisão Social da Sociedade Romana

<i>VERTICAL</i>	<i>HORIZONTAL</i>
governantes – súditos	pessoas livres e escravas
poderosos – dominados	nações e raças
ricos – pobres	homens e mulheres
minorias – maioria	adultos e crianças

Fonte: Richter Reimer (2000, p. 30).

Aelius Aristides (*apud* RICHTER REIMER, 2000, p. 30), escritor grego, faz o seguinte comentário acerca dessa divisão social:

Vocês dividiram todos os súditos de vosso reino em dois grupos e, em todos os lugares, deram o título de cidadão romano para quem tinha instrução, para quem era nobre e poderoso [...] Os demais da população do Império são considerados súditos e dominados.

Gordon (*apud* ELLIOTT, 1998, p. 243) esclarece que

a ideologia legitimante funciona não só, nem mesmo primariamente, ‘como máscara usada conscientemente para enganar subordinados sociais’; ela age também como ‘véu inconsciente que distorce a imagem da realidade social dentro de uma classe sublimando sua base de interesse,

expondo um fato social – ou seja, o imperialismo, à maneira de destino e piedade.

Isso ocorria de tal forma que os benfeitores romanos recebiam reconhecimento civil oficial.

Segundo Elliott (1998, p. 248),

Os coríntios não foram menos ávidos de aplaudir Roma, erigindo altares e inventando cultos para honrar a família 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.

Apropriadas desses conceitos, poderemos fazer um levantamento histórico de Paulo e uma contextualização histórica, sociocultural e religiosa de Corinto para então desenvolvermos uma exegese com ponto de vista hermenêutico-feminista para analisar o discurso dos textos de 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35. Pretendemos com isso trazer à tona vozes de mulheres que resistiram ao conservadorismo do primeiro século em que o patriarcalismo ditava as normas sociais e influenciava o cristianismo, um movimento que tinha a liberdade como um dos seus principais pilares.

Quiçá possamos resgatar também a voz do Apóstolo, uma vez que, para uns estudiosos, Paulo “permanece envolto nos sentimentos de seu contexto judeu-helenista e também no pensamento patriarcal da Antigüidade” (BAUMERT, 1999, p. 178). Para outros, há de se recuperar a “voz genuína do Apóstolo” das suas leituras descontextualizadas, pois o

horizonte último de todo esforço para libertar Paulo de suas cadeias metafóricas deve ser a libertação de homens e mulheres que sofrem opressão e violência muito reais em nossos dias. [...] Paulo é muito mais advogado da libertação humana do que a tradição teológica herdada nos levou a pensar (ELLIOTT, 1998, p. 38).

Ousar-nos-emos recuperar a voz de Paulo, voz abafada e obscurecida por longos séculos de interpretação fundamentalista como meio de coibir mulheres do poder eclesial, privando-as de ministérios ou restringindo sua liberdade no modo de trazer seus cabelos ou se vestir mediante doutrinas embasadas em Leituras deturpadas de seus escritos que levam a distorções propositadas de sua voz.

Será que a voz que soa aos nossos ouvidos hoje é a voz do próprio apóstolo? Será que alguns trechos de suas cartas não são demasiadamente usados por igrejas para embasarem fundamentalismos ou idiossincrasias com o intuito de deter para si o poder eclesial? Será que não há uma estreita relação entre o que é normativo ser o que é conveniente? Será por que algumas pessoas têm dificuldade deliberada em aceitar que algo normativo pode ser circunstancial? Será que o próprio Paulo não vivia contradições históricas e circunstanciais?

### **3 CAPÍTULO II – PAULO, CORINTO E A MULHER:**

#### **RELEMBRAR A HISTÓRIA PARA REFLETIR SOBRE VALORES**

Para melhor avaliarmos o discurso de Paulo em 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35, precisamos desenvolver uma investigação, mesmo que breve, a respeito de quem era Paulo e como era a comunidade para a qual ele enviara a sua carta, pois somente assim poderemos analisar suas palavras para além do que as letras intentam dizer.

Segundo Richter Reimer (2000, p. 18-9), é fundamental reconstruirmos histórias valendo-nos da intratextualidade, intertextualidade e extratextualidade para melhor compreendermos a realidade histórica, sociocultural e religiosa da época em

que o texto foi escrito. Essas fases de investigação se coadunam com as estratégias da lingüística textual de Bakthin em se tratando do dialogismo e da polifonia na análise de discursos.

Além disso, é imprescindível observar fatores extralingüísticos que influenciaram o que Paulo diz, sua trajetória de vida como judeu fariseu perseguidor de cristãos e sua transformação como apóstolo cristão, bem como diante de quais circunstâncias ele se via ao responder questões de pessoas que aderiam ao cristianismo, mas vinham do judaísmo, do paganismo ou de correntes filosóficas. Essas pessoas queriam saber como tinham de se portar como novas criaturas, e, entre esses questionamentos, estava a polêmica de a mulher ter ou não de usar o véu, poder ou não soltar ou raspar o cabelo, bem como desempenhar ou não alguma função ministerial.

Percebemos que no primeiro século havia uma mentalidade em que “o caráter social das distinções [era construído] a partir das diferenças biológico-sexuais”. Hoje, com o referencial teórico de gênero, sabemos que “não é verdade que [...] as características de mulheres e de homens sejam ‘naturais’, mas [...] vão sendo construídas, assumidas, introjetadas e reproduzidas por mulheres e homens em seus processos de educação, produção e reprodução” (RICHTER REIMER, 2000, p. 19). Caso contrário, a construção dessa identidade é forjada por um processo de estruturas patriarcais de subordinação.

Partamos então para essa investigação, trilhando um trajeto que começa em Paulo fariseu de Tarso até a chegada de Paulo apóstolo de Jesus em Corinto. Queremos com isso reconhecer as situações em que se encontravam as mulheres no primeiro século. Ressaltamos que histórias de mulheres bíblicas têm poder de

transformar histórias atuais e que isso é “resgatar parte da nossa história permeada pelo Espírito de Deus que concede poder nas lutas por justiça e paz em todos os níveis de nossas relações” (RICHTER REIMER, 2000, p. 18).

### 3.1 BREVE HISTÓRICO DE PAULO

#### 3.1.1 Quem Era Paulo?

Como nos informa Barbaglio (1989, p. 15), de “todos os personagens do NT[...], incluindo Jesus, o que se dá a conhecer mais claramente, o mais acessível, é, sem dúvida, Paulo. Suas numerosas cartas nos permitem conhecer [...] seu pensamento, sua ação missionária [...], sua personalidade”. Textos como Atos dos Apóstolos, Romanos, 2 Coríntios, Gálatas e Filipenses são fontes que completam o quadro externo dos acontecimentos vividos pelo apóstolo.

Paulo foi “do povo de Israel, da tribo de Benjamim, um hebreu nascido de hebreus” (Fl 3, 5; At 21, 39; 22, 3; Rm 11, 1). Teve o hebraico como língua materna. Obteve formação escolar na sinagoga de Tarso. Esta cidade foi um ponto econômico situado entre o oriente e o ocidente, tinha uma célebre escola de filosofia e era considerada um centro cultural de primeira grandeza. Sendo natural de Tarso, não estava alheio aos influxos da cultura greco-romana, mas fazia parte do grupo de

fidelíssimos e intransigentes observantes da Lei mosaica e das tradições judaicas (BARBAGLIO, 1989, p. 16; MESTERS, 1991, p. 15-7; FABRIS, 1996, p. 32-72).

A questão de como Paulo ganhou a cidadania de Tarso é polêmica já observando o próprios textos bíblicos e não há um consenso entre a maioria dos estudiosos. Stambaugh e Balch (1996, p. 25) dizem que a cidadania romana implicava responsabilidade de servir nas legiões do exército, mas também proporcionava privilégios de voto nas assembléias populares romanas, plena proteção da lei romana e isenção da maioria das taxas. Essa cidadania podia ser adquirida de muitas maneiras, entre elas, nascer de pai romano, ser cidadão de uma cidade estrangeira à qual se tivesse concedido franquia romana (como foi o caso de Tarso) ou como recompensa por serviço leal prestado a um imperador, ao Senado ou a algum general. Paulo possuía a cidadania de Tarso (At 21, 39) e de Roma (At 22, 25-28), motivo pelo qual fez um apelo a César antes de acontecer a audiência do seu caso em At 28, 16-22.

Uma das possibilidades é que sua cidadania deve ter sido ganha por causa do privilegiado *status* social de seus pais, pela qualificação deles de proprietários. É provável que a família de Paulo fornecesse tendas aos romanos num tempo de urgente necessidade e, em decorrência disso, tenha recebido como recompensa a cidadania romana. Assim, Paulo pode ter herdado de seus pais tanto a profissão – pois também era fabricante de tendas de acordo com Lucas, em At 18, 3 –, quanto a cidadania romana (GILLMAN, 1998).

Kümmel (1982, p. 326) apresenta-nos a seguinte cronologia da vida de Paulo, esclarecendo-nos que não há como demarcá-la com precisão, sobretudo porque não sabemos quanto tempo durou a sua prisão em Cesaréia<sup>5</sup>:

Conversão	31/32
Primeira visita a Jerusalém	34/35
Permanência na Síria e na Cilícia	34/35-48
Concílio apostólico	48
Primeira Viagem à Ásia Menor	48-51/52
Segundo Viagem à Ásia Menor	51/52-55/56
Chegada a Jerusalém	c. 55/56

Paulo veio de um contexto urbano, pois Tarso, transformada em colônia romana – outro motivo pelo qual Paulo tivesse cidadania romana –, era a maior cidade da Cilícia. Tarso esteve sob domínio romano desde 67 aC. Tinha considerável autonomia local, visto que gozava da condição de cidade livre. Os principais cidadãos das cidades livres tinham cidadania romana, o que pode ter sido o caso da família de Paulo. Isso pode ser demonstrado na passagem de Atos 22, 28, quando um tribuno diz a Paulo “[...] tive de pagar um alto preço para adquirir esse direito”, e Paulo responde ao tribuno: “o tenho de nascença”. Na época de Paulo, Tarso devia ter todas as características de uma cidade greco-romana: templo, anfiteatro, Ágora (mercado) e escola de filosofia (STAMBAUGH; BALCH, 1996).

Segundo Jeremias (1983), Paulo era escriba e fariseu. Esclarece-nos ainda que somente parte dos escribas eram fariseus. O escriba podia ser um funcionário do rei. Além de conhecedor da arte de escrever, era também um erudito escriturístico. Originalmente, cabia aos sacerdotes a comunicação e o ensino da palavra de Deus. No entanto, havia entre os escribas sacerdotes, membros de famílias nobres, comerciantes, artesãos, prosélitos, ou seja, pessoas de todas as classes do povo.

Ressalte-se que Jeremias (1983) é um dos autores que nos informam que para ser um escriba o aluno tinha de se apresentar na escola do mestre, para que este o examinasse e decidisse se ele seria aceito ou não na escola. Se aceito, passava, então, por um estudo sólido e prolongado, em que, na maior parte, consistia na repetição e memorização das lições. Os estudos do aluno eram direcionados pelo mestre de modo que o mestre sempre instrua o aluno sobre a maneira correta de refletir e pensar com base na Lei. Então, quando o aluno concluía seus estudos com sucesso, era inserido como membro na linguagem da tradição que remontava a Moisés e, conseqüentemente, era declarado escriba. Em Atos dos Apóstolos 22, 3, Lucas afirma que Paulo foi trazido a Jerusalém e instruído aos pés de Gamaliel, “educado em toda a observação da Lei de nossos pais”.

Como aos eruditos cabia tanto o papel de conservar a tradição quanto o de explicar e aplicar a Escritura, eram também chamados sábios, professores da Lei ou mestres. Assim, decidiam acerca de questões teológicas e jurídicas, uma vez que a Lei de Deus determinava todas as dimensões da vida do povo judeu.

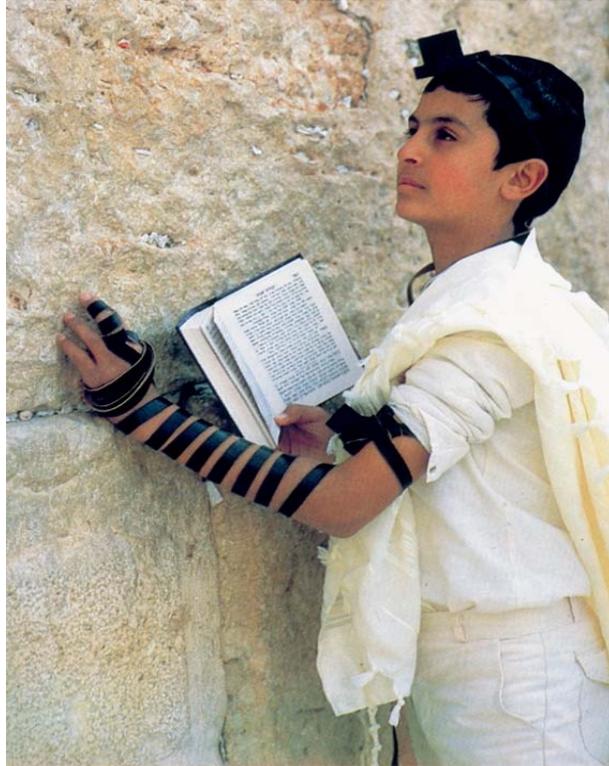


Figura 8: Menino Judeu no seu *Bar Mitsvá*

Nota: uma das tarefas importantes dos escribas era a cópia precisa de livros e documentos, como as caixinhas de couro que encerram cópias de versículos do livro de Deuteronômio, usadas pelo menino judeu nessa Figura.

Fonte: Millard (1999, p. 151).

A estima do povo pelos escribas era motivada pelo papel fundamental exercido por eles, pois decidiam a respeito de questões como o trabalho no Sábado, contrato matrimonial, divórcio, procedimento na compra de imóvel etc. Os escribas não dependiam financeiramente do povo, trabalhavam para o seu próprio sustento. Paulo, como os demais escribas, trabalhava para sustentar-se por conta própria, no caso, produzindo tendas (1Cor 4, 12, At 18, 3).

De acordo com 1 Cor 7, 8, supõe-se que Paulo não era casado, ou então era solteiro ou viúvo: “Aos solteiros e às viúvas digo que lhes é bom permanecerem assim como eu”. Poderia até ser viúvo, pois rabinos solteiros eram poucos, e o casamento geralmente era obrigatório para o homem judeu.

Conforme relato de Atos 9 e segundo Mesters (1991, p. 20), algum tempo após a morte de Estevão, Paulo, ainda fariseu, com permissão das autoridades do templo, foi a Damasco capturar pessoas cristãs.

Nessa viagem, ele teve uma visão de Jesus ressurreto que o cegou. Então os seus companheiros de viagem o levaram para Damasco, onde Paulo permaneceu cego por três dias.

Jesus falou com o discípulo Ananias por meio de uma visão e o mandou ao encontro de Paulo. Ananias – embora não compreendesse a missão à qual Jesus lhe enviava, uma vez que Paulo de Tarso era um fariseu a favor de todo tipo de violência contra os cristãos, até

mesmo homicídio – foi ao encontro de Paulo e, impondo-lhe as mãos, restituiu-lhe a vista (At 9, 17-18). Recuperada sua visão, Paulo recebeu o batismo e

passou a proclamar nas sinagogas que Jesus era de fato o Messias, tornando-se judeu-cristão. Diante da necessidade de salvar sua vida – por causa da confusão que ele causara na mente dos judeus habitantes de Damasco, levando-os a se unirem para matá-lo – Paulo fugiu para Jerusalém (At 9, 23-26).

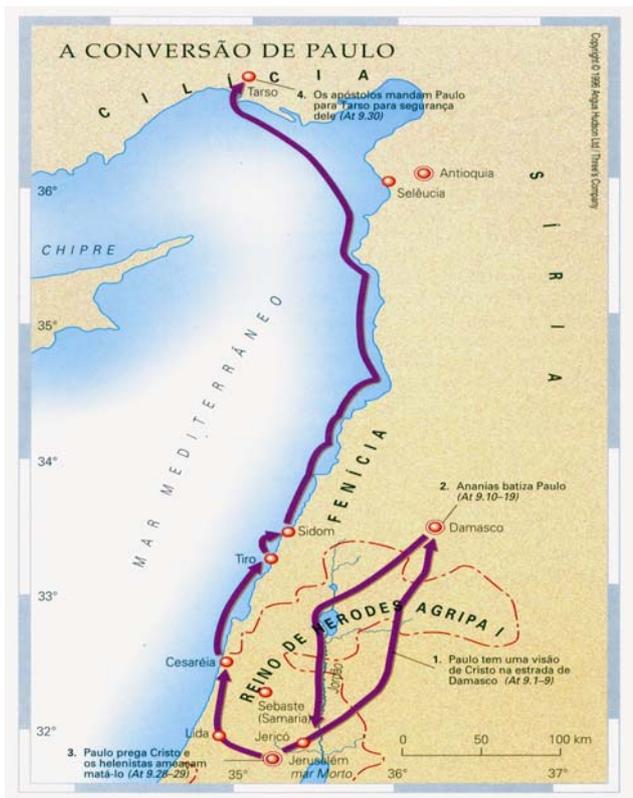


Figura 9: Conversão de Paulo  
Fonte: Atlas... (1997, p. 67).

Em Jerusalém, Paulo não conseguia agregar-se aos discípulos, não os convencendo de que era cristão, pois todos tinham dúvidas sobre a conversão dele, por causa dos seus feitos passados. Novamente sob risco de vida, foi para Cesaréia e depois para Tarso.

Barnabé – que introduziu Paulo aos apóstolos em Jerusalém – estava pregando em Antioquia, mas foi a Tarso buscar Paulo e o levou para Antioquia, onde permaneceram por um ano. Após uma rápida viagem a Jerusalém, saíram, juntamente com Marcos, para a primeira das grandes viagens missionárias.

A mudança do nome judaico Saulo para o nome romano Paulo (At 13, 9) marca tanto a sua tomada de contato com o mundo pagão oficial quanto sua posição de primeiro plano em sua missão com Barnabé.

Paulo e os seus companheiros eram recebidos de maneiras as mais distintas. Por vezes eram tratados como deuses, quando curavam, por vezes eram expulsos das cidades, quando, por exemplo, suas pregações ofendiam judeus tradicionais, gregos de outras religiões ou romanos no exercício de sua função.

Na primeira viagem, formaram novas igrejas na Galácia (At 13, 14): Icônio, Listra, Derba, Antioquia, Panfília e Atália. De acordo com Atos 18, 1-4, antes de chegar em Corinto passou por Atenas, onde sua pregação, fundamentada na sabedoria grega, não alcançou grandes resultados (At 17, 32-34). Por causa disso, chegou abatido e desanimado em Corinto (1 Co 2, 1-3), mesmo assim iniciou a pregação do Evangelho na Sinagoga, como de costume, falando para judeus e gregos (At 18,4). Em Corinto ele ouviu falar do casal Priscila e Áquila, que vinham da Itália, pois o imperador Cláudio tinha decretado que todos os judeus saíssem de Roma (At 18, 2).

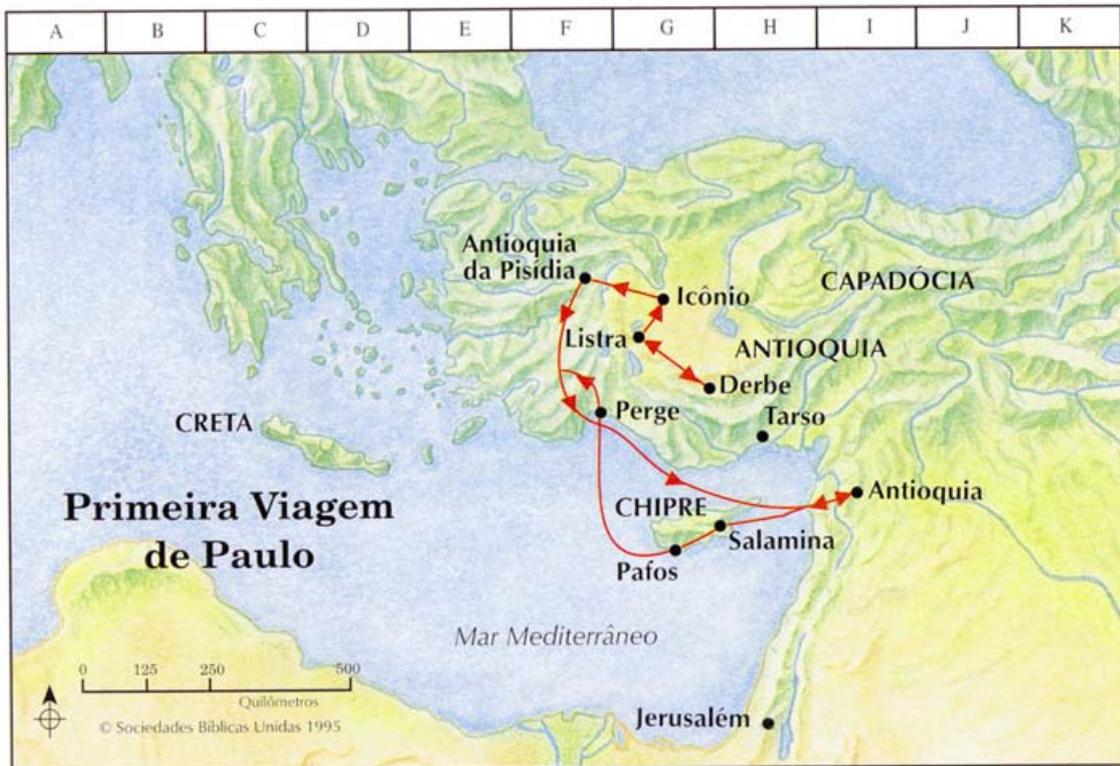


Figura 10: Primeira Viagem Missionária de Paulo

Fonte: Bíblia de Estudo de Genebra (1999, p. 1721).

Richter Reimer (1995) esclarece-nos que essas pessoas se tratam de judeus-cristãos e não somente judeus. Isso significa que Priscila e Áquila já eram cristãos quando Paulo os conheceu em Corinto. Paulo entrou em contato com eles e com eles passou então a morar e trabalhar, pois fabricavam tendas assim como ele. Em seguida, Paulo procurou a sinagoga e passou a pregar, pois esta era a sua estratégia: chegava em um lugar, localizava judeus ou judeus-cristãos, dirigia-se a uma sinagoga e passava a pregar nas sinagogas ou em casas.

Para resgatar vozes e trabalhos profissionais e missionários de mulheres, vale a pena tecer aqui um breve comentário sobre Priscila. O nome de Priscila foi

mencionado quatro vezes antes do nome do seu marido nas seguintes passagens: At 18, 18.26; Rm 16, 3; 2 Tm 4, 19. Na Antigüidade, as pessoas eram arroladas de acordo com sua ordem de importância. E isso representa um forte indício de que Priscila era uma artesã missionária que muito contribuiu na propagação do Evangelho, além de ter tido maior visibilidade no exercício de funções eclesiais-missionárias que Áquila (RICHTER REIMER, 1995).

Segundo Richter Reimer (1995, p. 94), se trilhamos as pegadas dos teólogos da Igreja antiga Crisóstomo e Orígenes, observa-los-emos se referindo à Priscila como “a grande missionária artesã, conhecida e louvada em todo o mundo cristão da época”. Um ponto positivo relevante a ser destacado é que Priscila trabalhava junto com Paulo e não subordinada a ele. Ela era colaboradora de Paulo e também assumia liderança no serviço missionário. Outro ponto é que ela e seu marido representavam “uma célula também de resistência ao sistema reinante” (RICHTER REIMER, 1995, p. 97). Isso comprova que homens e mulheres podem trilhar suas caminhadas de formas igualitárias.

Em 18 meses, junto com outras pessoas como Priscila e Áquila, que já deviam estar lá antes dele, Paulo fundou e consolidou a comunidade de Corinto (1 Cor 3,6.10; At 18, 1-8), composta, na sua maioria, de gente pobre, sem muita instrução (1 Cor 1,26; 7,21; 11, 21-22). No entanto, era uma comunidade dinâmica, cheia de entusiasmo, com muitos dons e carismas (1 Cor 14, 1-25), e também conflitos, tensões e divisões (PAULO..., 2000, p. 51).

Mesmo em meio a tantos conflitos, tanto com judeus quanto com gregos, Paulo não desanimava, pois era confortado tanto pelos companheiros como também pelo próprio Jesus que falou a ele numa visão: “Não tenhas medo; continua a falar e

não te cales, porque eu estou contigo” (At 18, 9-10). Nos sábados, Paulo pregava na sinagoga, procurando convencer judeus, gregos, pagãos e simpatizantes, entre outras pessoas, que Jesus era o Messias. Paulo se dedicava inteiramente à Palavra desde que Silas e Timóteo chegaram da Macedônia (At 5). Ele permaneceu ainda vários dias em Corinto, indo, depois, em companhia de Priscila e Áquila, para a Síria.

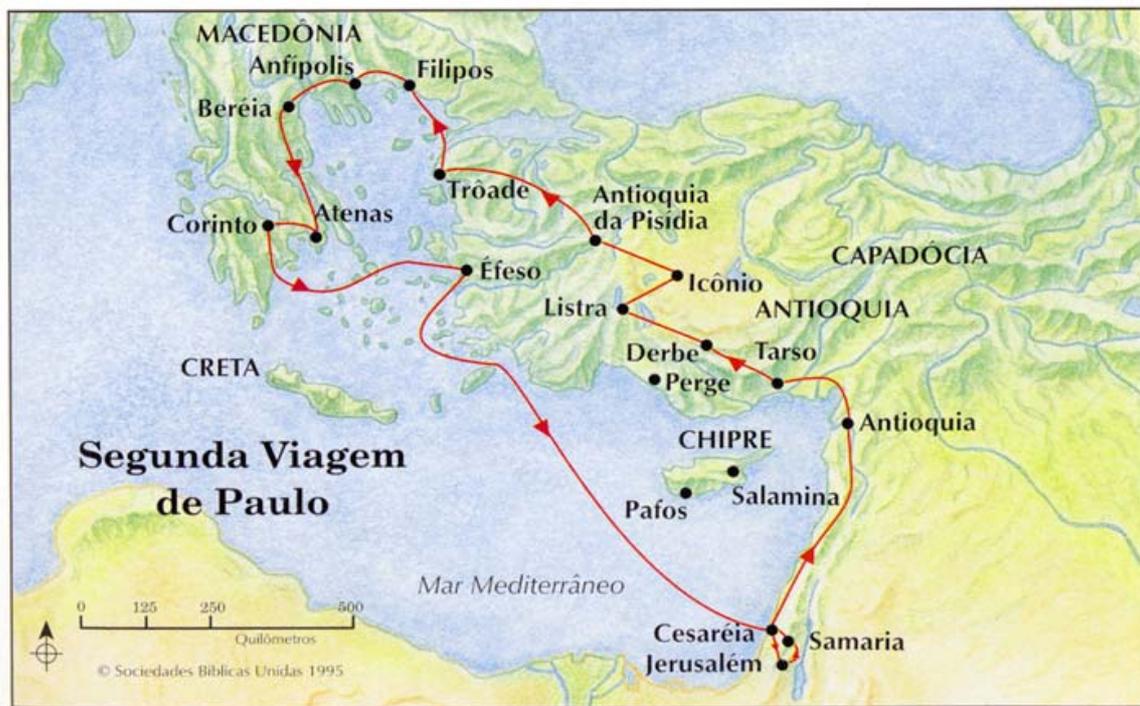


Figura 11: Segunda Viagem Missionária de Paulo

Fonte: Bíblia de Estudo de Genebra (1999, p. 1721).

Na segunda viagem, passaram em Míssia, Neápolis, Filipo, Anípolis, Apolônia, Beréia, Atenas, Éfeso, Grécia entre outros lugares. Foram também à Macedônia e fundaram igrejas em Filipos e em Tessalônica (At 15,36; 18, 22). Muitas mulheres ouviram a pregação de Paulo. Muitas delas foram batizadas. Algumas freqüentavam a sinagoga acompanhando seus maridos, mas havia também aquelas que iam sozinhas ouvir as pregações.

Exemplo dessas mulheres sozinhas e ativas no campo religioso pode ser o da escrava profetisa, de At 16, 16-18, que se encontra com Paulo e Silas e passa a segui-los – assim como as mulheres que seguiam Jesus desde a Galiléia até Jerusalém (Lc 23, 55). Outras mulheres como Tabita, Lídia e Maria, mãe de João Marcos, são apresentadas sem “nenhuma figura de homem exercendo a função de *pater familias*” (RICHTER REIMER, 1995, p. 77). Suas casas serviam para acolher pessoas refugiadas, como oficina de trabalho e também como centro de reuniões cristãs.

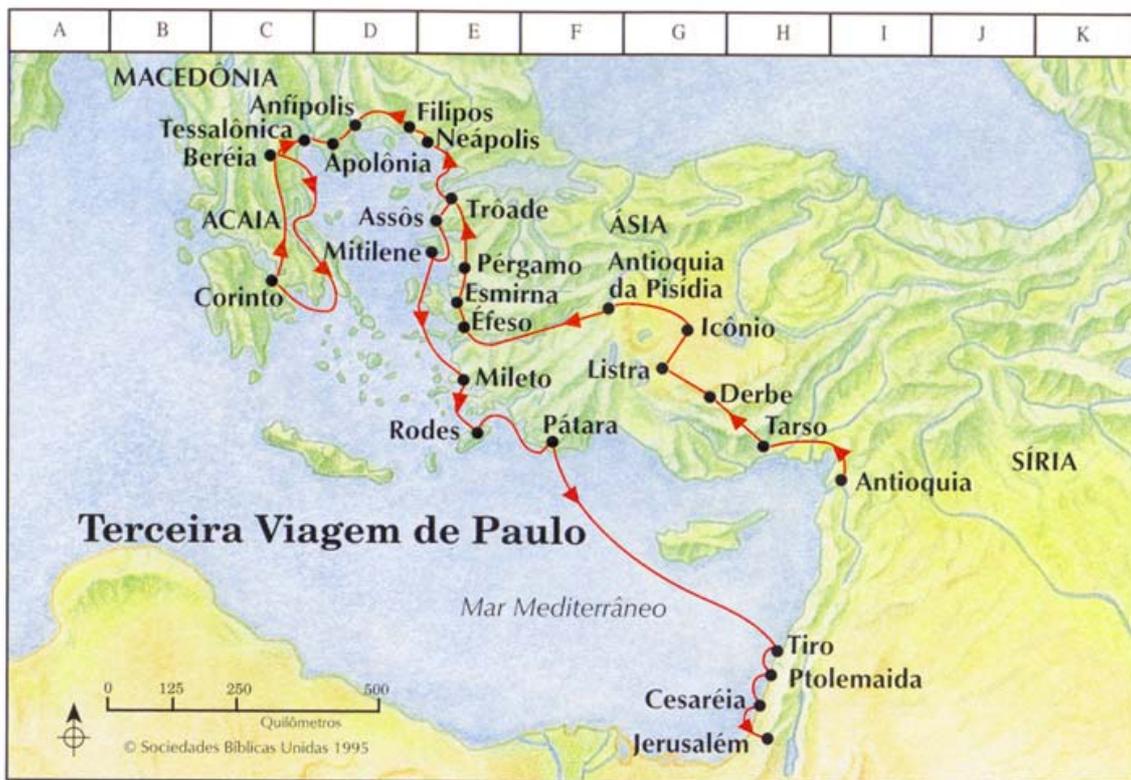


Figura 12: Terceira Viagem Missionária de Paulo

Fonte: Bíblia de Estudo de Genebra (1999, p. 1722).

Na terceira viagem, Paulo formou em Éfeso uma importante comunidade cristã, lá permanecendo por mais de dois anos. Em Éfeso, Paulo também recebeu a ajuda de Priscila e Áquila, que deram esclarecimento a Apolo sobre os

ensinamentos de Jesus. Apolo era homem eloqüente e grande conhecedor das Escrituras e ensinava a respeito de Jesus Cristo. Isso demonstra que não houve concorrência entre Apolo e Priscila, pois Apolo, um missionário bem formado, aceitou o ensino da missionária artesã (RICHTER REIMER, 1995). O cristianismo espalhou-se pela Ásia Menor, chegando a Colossos e Laodicéia.

Paulo fez uma viagem a Roma com o intuito de ser ouvido pelo Imperador, pois, quando voltava da terceira viagem rumo a Jerusalém, seus inimigos provocaram tumulto na área do templo, causando sua prisão e seu julgamento em Cesaréia. No entanto, esta viagem para Roma resultou num período de dois anos de prisão em seu domicílio (At 28, 30).

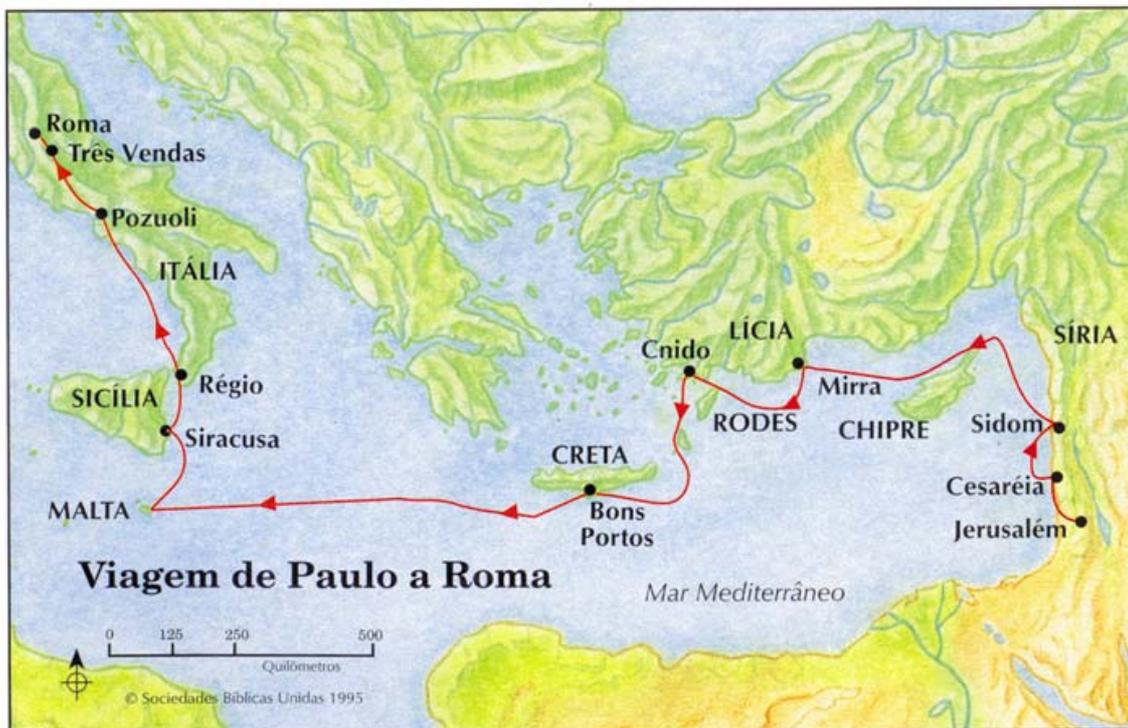


Figura 13: Viagem de Paulo a Roma

Fonte: Bíblia de Estudo de Genebra (1999, p. 1722).

Acompanhar brevemente essas viagens serviu-nos, de um lado, para confirmar o que dissemos no início deste item, isto é, que Paulo era somente um entre os que participavam dos múltiplos processos de formação de comunidades cristãs (Barnabé, Silas, Pedro, Timóteo, Áquila), bem como perceber que sempre havia a presença de mulheres, como é o caso de Priscila, de Lídia, da escrava profetisa, de Maria...

Ressaltamos, porém, que foi importante conhecê-lo mais de perto por ter sido ele o autor da Primeira Carta aos Coríntios. Da mesma forma, reconhecermos que ele era um apóstolo que tinha passado arraigado no judaísmo, um escriba e fariseu que, antes de crer no Messias Jesus, perseguia pessoas cristãs. Um homem que vivia um presente cujo ambiente era cheio de conflitos, motivo pelo qual algumas vezes ele mesmo não se via pronto para decidir sozinho e claramente algumas questões. Um homem que de perseguidor passou a ser perseguido, perdendo seu privilégio e *status*, chegando a ser punido com torturas e prisões, entre elas, dois anos de prisão domiciliar.

Ademais, como já vimos no primeiro capítulo, de acordo com Bakhtin (1990), a palavra como signo ideológico por excelência registra as menores variações das relações sociais. Ignorar a natureza dos discursos é o mesmo que destruir a ligação que existe entre a linguagem e a vida. Um texto é um objeto de significação e de comunicação, objeto de uma cultura cujo sentido depende do contexto histórico-social, alguns discursos traduzem visões de mundo que permeiam uma formação social.

Partiremos agora para conhecer um pouco sobre Corinto, a Igreja em Corinto e a situação da mulher, para depois podermos reconhecer as vozes de mulheres daquela comunidade, pois entendemos que, de um lado, um enunciado significa o

seu próprio discurso e, do outro lado, marca a diferença constitutiva que o separa de um ou de vários outros discursos. Por isso não devemos ignorar o contexto da organização social de cada grupo ao analisar o todo de um texto, o seu discurso dialógico.

## 3.2 CORINTO NO SÉCULO I: BREVE RELATO

### 3.2.1 Cidade de Corinto

Faremos neste item um levantamento histórico, socioeconômico, cultural, político, religioso e geográfico de Corinto, para termos uma noção, ainda que breve, do contexto da cidade no I século.

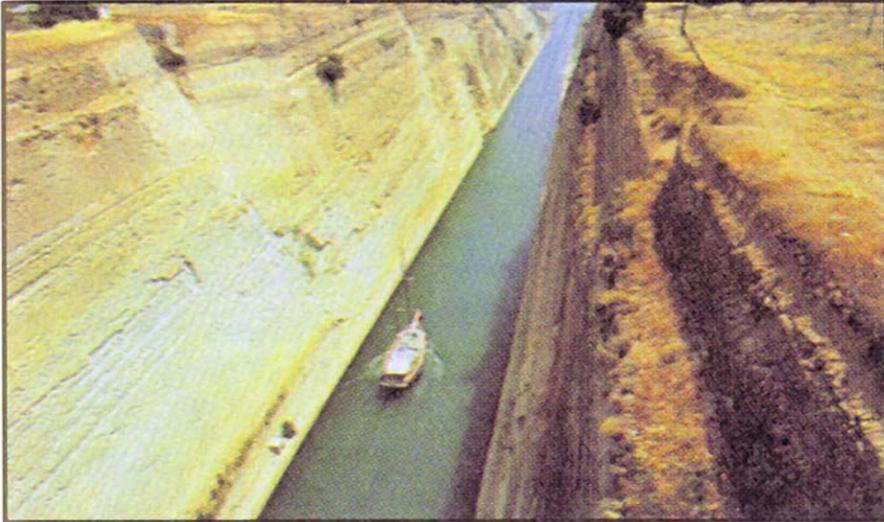
A história nos informa que Corinto contava com riquezas e tesouros artísticos equivalentes aos de Atenas. A cidade de Corinto foi destruída em 146 aC pelo general romano Mummius por liderar uma tentativa de revolta dos gregos contra o poder cada vez maior do Império Romano. Em 44 aC, foi reconstruída por César, por meio de uma colônia de soldados formada por ele justamente para reconstruí-la,

tornando-a a capital da província romana da Acaia, reassumindo sua proeminência anterior como a cidade mais rica e poderosa da Grécia (DOCKERY, 2001).

Socialmente, Corinto era uma cidade cuja população cosmopolita procedia de todos os horizontes da bacia mediterrânea, conseqüentemente, ali se exerciam todas as profissões e se praticavam inúmeras religiões (CARREZ *et al.*, 1987).

A posição geográfica de Corinto favorecia sua extraordinária prosperidade em razão de seus dois portos: Cencréia, dez quilômetros a leste, no mar Egeu, golfo Sarônico (Rm 16, 1), e Lequéia, que se abria para o oeste, para o mar Adriático (golfo de Corinto). Corinto também servia de passagem para rotas terrestres de norte-sul entre o Peloponeso e a parte principal da província da Grécia. Como centro comercial, era famosa por suas obras de arte e pelo artesanato (DOCKERY, 2001).

Corinto é um istmo, ou seja, uma faixa de terra rodeada de água dos dois lados. Os marinheiros que navegavam da Itália até Troas, um importante porto da Ásia Menor, evitavam as águas turbulentas ao sul da Acaia, utilizando o istmo de Corinto como ponto de rápida transferência de mercadorias, por intermédio do diolcos. Diolcos era o nome de uma estrada pela qual eram puxados os navios para o outro lado do istmo (CARREZ *et al.*, 1987). Com isso, aumentavam-se as oportunidades de emprego, atraindo muitas pessoas para Corinto em razão do movimento da cidade. Segundo cálculos sempre discutíveis, havia nessa época mais de meio milhão de habitantes em Corinto, dois terços dos quais eram escravos (SILVA, 2002; FERREIRA, 1990).



Corinto Hoje

Figura 14: Istmo de

Fonte: Dockery (2001, p. 697).

A cidade tinha um estádio. Economicamente, a realização de jogos ístmicos em Corinto era importante para a cidade, visto que esses jogos eram patrocinados por comerciantes e na ocasião dos jogos esses comerciantes visitavam a cidade para assistirem aos jogos, o que contribuía para que um dos três centros bancários da Grécia fosse em Corinto. As mulheres se destacavam no atletismo. Elas participavam tanto na modalidade de corrida quanto na condução de carros de guerra. Segundo registrou Silva (2002, p. 3), um pai deixou anotações de suas três filhas terem vencido a prova dos duzentos metros.

Culturalmente, o ambiente de Corinto era dominado pela cultura greco-romana, mas também sofria grande influência do judaísmo, pois os judeus estavam espalhados por toda parte do Império Romano e representavam quase toda a classe social: soldados, oficiais governamentais, policiais, magistrados, mascates, coletores de taxas, almoxarifes, proprietários de terras, camponeses, agricultores, escravos, artesãos, comerciantes, donos de navios, emprestadores de dinheiro. Eles constituíam um fenômeno comum no território greco-romano e seus costumes eram

amplamente conhecidos, embora a cultura pagã do mundo greco-romano causasse impacto sobre seu modo de viver, a começar pela língua grega que adotaram, seus decretos refletiam o formato e a fraseologia gregos, os títulos de seus oficiais imitavam os dos magistrados gregos, na família suas mulheres eram regidas por leis de tutelas gregas e não judaicas, recebiam também treinamento atlético e retórico, entre outros sincretismos de formas gregas e conteúdos judaicos.

Em se tratando da religião, em Corinto havia duas divindades se destacavam nessa cidade: Poseidon, deus do mar, e Afrodite, deusa do amor sexual. O primeiro era relacionado ao poder naval e à dedicação ao mar. A segunda era relacionada ao amor e à fertilidade. O templo ostentava a presença de mil prostitutas (DOCKERY, 2001, p. 725), e as mulheres que praticavam a prostituição sagrada eram denominadas “santas”, “hieródulas” ou “profanas” (CARREZ, 1987).



Figura 15: Poseidon, deus do mar

Fonte: Wilkinson (2001, p. 57).



Figura 16: Afrodite, deusa do amor

Fonte: Wilkinson (2001, p. 57).

O cristianismo concorria com cultos judaicos, místéricos, orientais, aos deuses olímpicos e aos imperadores reinantes. Stambaugh e Balch (1996, p. 113) informam-nos que “religiões estrangeiras eram perseguidas pelo Estado romano em parte porque os romanos temiam a desestruturação da família patriarcal”, em que as relações familiares eram de dominação pelo chefe da casa e de subordinação por parte da esposa, dos filhos e escravos, e isso constituía a célula básica da construção do Estado, uma estrutura que se refletia nas classes e no *status* social.

Corinto estava inserida no ambiente greco-romano, politicamente sob o jugo da *pax romana*. Pensamos que seja importante uma rápida lembrança do que isso significava da perspectiva das vítimas. Assim o faremos com um fragmento de um discurso do historiador romano Tácito registrado por Wengst (*apud* ELLIOTT, 1998, p. 132):

Saqueadores do mundo, agora que falta terra para suas mãos que tudo devastam, esquadrinham eles até mesmo o mar; se seu inimigo tem

riquezas, eles têm avidez; se seu inimigo é pobre, eles são pretenciosos; leste e oeste os têm fartado; eles são os únicos da raça humana que olham com a mesma paixão de concupiscência tanto a riqueza como a miséria. Saquear, chacinar e roubar; tudo isso eles chamam falsamente de império; fazem devastação e a chamam de paz. Filhos e parentes são pela Lei da natureza as posses mais caras de todo homem: são-nos, porém, arrancados por conscrição para serem escravos em outras terras; nossas esposas e irmãs, mesmo quando escapam ao desejo de um soldado, são pervertidas por amigos e hóspedes auto-intitulados; nossos bens e castelos são sujeitos a tributos; nossas terras e colheitas passam por confiscos; usam-se a própria vida e membros para nivelar pântanos e florestas com o acompanhamento de zombarias e pancadas. Escravos nascidos para a escravidão são vendidos de uma vez por todas e são alimentados por seus donos gratuitamente, mas na Bretanha paga preço diário por sua própria escravidão, e alimenta os escravizadores.

De cidade grande e próspera, Corinto, posteriormente, foi reduzida à ruína, por causa de desastres, terremoto e inúmeras guerras. Em 1858, edificou-se uma nova cidade, Korinthos, a pouco quilômetros da original, que tem hoje cerca de nove mil habitantes e um canal que atravessa o istmo (SILVA, 2002; FERREIRA, 1990).

### 3.2.2 Igreja em Corinto

De acordo com Fabris (1996, p. 92), encontravam-se, em Corinto, comerciantes e empresários, libertos e escravos, propagandistas de novos cultos, filósofos itinerantes, assim como uma florescente comunidade judaica que tinha sua sinagoga.

Graças à colaboração de Silas e Timóteo e do casal Priscila e Áquila, Paulo desenvolveu uma intensa e fecunda atividade missionária. Os primeiros adeptos da Igreja de Cristo em Corinto eram provenientes da comunidade judaica, mas a maioria dos cristãos pertencia ao círculo de pagãos simpatizantes do monoteísmo judaico (At 18, 1-11). Como consequência, criou-se uma rede de

pequenas comunidades que se reuniam nas casas de pessoas cristãs. A maioria das pessoas convertidas era constituída de escravos e libertos (1 Cor 1, 26).

Apesar de a Igreja contar com muitos dons (1 Cor 1, 4-7), faltava-lhe maturidade e espiritualidade (1 Cor 3, 1-4). Dois grandes perigos ameaçavam destruir a Igreja e a vida espiritual dos crentes: o legalismo – a idéia de que a obediência a certos regulamentos trazia a salvação – e o antinomismo – o pensamento de que, se a salvação vem pela fé, as pessoas cristãs não estavam sujeitas a nenhuma Lei moral –, ambos os perigos provenientes da liberdade sem disciplina (HOOVER, 1999, p. 42).

Observemos mais de perto a situação das mulheres dos pontos de vista conservador e inovador no tempo de Paulo, especialmente em se tratando de símbolos e conflitos que faziam parte da realidade delas.

### 3.2.3 Situação da Mulher no Tempo de Paulo em Corinto: símbolos e conflitos

Alguns(mas) estudiosos(as) relatam que, no mundo judaico, pelo menos nas famílias judaicas fiéis à Lei, no mundo romano e no mundo grego, havia a marginalização de mulheres. A exclusão social e a reclusão doméstica eram comuns. No entanto, há outros(as) que reconhecem a participação delas na vida pública. Vejamos o que pesquisadores(as) de cada corrente têm a nos informar sobre isso. Corinto era uma cidade que englobava essas diversas mulheres com suas realidades peculiares. Esboçaremos em breves palavras a vida de cada uma

dessas mulheres (judias, romanas e gregas) para analisarmos a influência que o comportamento delas causava na vida das cristãs.

Segundo Jeremias (1983), a mulher judia não participava da vida pública no Oriente, assim também acontecia no judaísmo do tempo de Jesus nas famílias judaicas fiéis à Lei. Para sair de casa, a mulher tinha de esconder o rosto com um manto que se dividia em duas partes, uma cobria-lhe a cabeça, a outra cobria a frente e caía até o queixo, de forma que o rosto da mulher não podia ser reconhecido.

A mulher que saísse de casa sem o véu que lhe ocultava o rosto, conversasse na rua ou ficasse do lado de fora da sua casa, dava ao marido a oportunidade de se separar dela sem precisar pagar a quantia que pertencia à esposa em caso de divórcio. Algumas mulheres não se descobriam sequer dentro de casa. O cabelo era uma coisa tão sagrada que nem as traves da casa os viam. Somente no dia do casamento a esposa aparecia de cabeça descoberta, caso não fosse virgem ou fosse viúva. Preferia-se que a mulher não saísse de casa, em particular a moça antes de seu casamento.



Figura 17: Chador com Véu

Nota: em países radicais muçumanos, ainda hoje, as mulheres só saem com véu para não atrair o desejo masculino.

Fonte: Bruce-Mitford (2001, p. 85).

Yose ben Yohanan (*apud* JEREMIAS, 1983, p. 474), um dos mais antigos escribas, sentenciava: “Não converse muito com uma mulher”. As regras de normas morais proibiam o homem de encontrar-se sozinho com uma mulher. Caso a mulher fosse casada, outro homem não podia sequer olhar para ela, muito menos cumprimentá-la, ainda mais se o homem fosse aluno de escriba (JEREMIAS, 1983) .

Para Fílon (*apud* JEREMIAS, 1983), de Alexandria, as mulheres moças deviam ficar confinadas nos quartos das mulheres e evitar o olhar dos homens, mesmo de parentes próximos, e as mulheres casadas deviam ter como limite a porta do pátio. Para ele, toda a vida pública era feita para homens (negócios, conselhos, tribunais, procissões festivas, reuniões).

Em relação à vida privada, a situação da mulher correspondia à exclusão da vida pública. Em razão disso, a maioria das mulheres passava a maior parte do tempo envolvida com afazeres que se restringiam ao espaço privado. Até os doze anos, a autoridade do pai era soberana sobre ela. Ela não tinha o direito de possuir nada. Todo rendimento do trabalho dela era dado ao seu pai. A aceitação ou recusa de um pedido de casamento pertencia exclusivamente ao seu pai e até os 12 anos e meio uma jovem não tinha o direito de recusar o casamento decidido por ele. O pai podia também, até os 12 anos, vendê-la como escrava (JEREMIAS, 1983).

Acima dos 12 anos e meio, a filha tinha o direito de decidir seu noivado sem o consentimento paterno, mas o pagamento feito pelo noivo pertencia ao pai dela. Casando-se, a mulher passava da submissão ao pai para a submissão ao esposo.

Na vida conjugal, a mulher podia ser mantida, exigindo a aplicação desse direito perante o tribunal, com alimento, vestuário, habitação, medicamentos, sepultura, velório com dois tocadores de flauta (no mínimo) uma carpideira e um discurso fúnebre.

Os deveres da mulher no matrimônio eram atender às necessidades do lar: moer, cozinhar, lavar, amamentar, fazer a cama do marido, fiar e tecer a lã (para compensar sua manutenção), levar e preparar a bacia para o marido, lavar-lhe o rosto, as mãos e os pés. Como o pai dela, o marido tinha direito à renda do trabalho dela, bem como podia anular os seus votos. A mulher devia total obediência ao marido (JEREMIAS, 1983).

Nessa época a poligamia por parte do homem era permitida. Por isso a mulher devia tolerar concubinas ao seu lado. O direito de divórcio era só do homem, salvo os casos em que o homem fosse coletor de excrementos e curtidor de peles,

atacado de lepra, de pólipos ou a obrigasse a compromissos abusivos à sua dignidade. Somente nesses casos a mulher podia requerer o divórcio diante do tribunal, reivindicando o pagamento da quantia garantida no contrato matrimonial, caso fosse mandada embora ou seu marido morresse (JEREMIAS, 1983).

A falta de filhos era uma desonra. Sendo mãe, a mulher era valorizada, pois, desse modo, dava ao marido o mais precioso presente: filhos. Quando não se podia ter filhos, pensava-se que isso podia ser castigo divino.

Mesmo viúva, a mulher continuava ligada ao marido. Nesse caso, a viúva tinha de esperar que irmãos do falecido contraíssem com ela o casamento levirático ou lhe manifestassem a recusa, sem a qual ela não podia tornar a se casar. Essas eram as condições que refletiam as prescrições da legislação religiosa à época. Do ponto de vista religioso, sobretudo da Torá, a mulher não era igual ao homem e devia sujeitar-se às proibições da Torá e a todo rigor da legislação civil e penal.

Notamos, porém, que mesmo em meio a tanta rigidez, isto é, mesmo onde se conservava rigorosamente o uso, havia exceções como, por exemplo, a rainha Alexandra que de 76 a 67 a.C. governou o povo com prudência e energia; a irmã de Antígono que, por volta de 40 a 37 a.C., defendeu a fortaleza de Hircânia contra as tropas de Herodes, o grande; Salomé, que dançou para os visitantes de Herodes Antipas (Mc 6,22; Mt 14,6); além de inúmeras de mulheres dos meios populares que não tinham condições de levar uma vida totalmente retirada como as da classe alta, uma vez que tinham de trabalhar como comerciantes, muitas vezes para ajudarem seus maridos.

Mulheres também trabalhavam para sustento próprio. Tabita era uma mulher entre muitas que trabalhavam de forma independente com outras mulheres na

tecelagem de lãs. Tabita foi uma mulher que compartilhou com outras mulheres o fruto de seu trabalho, entre elas, viúvas que estavam com ela. Ao invés de comprar tudo, confeccionava túnicas e mantos para elas (RICHTER REIMER, 1995).

Meeks (1992) nos informa sobre situações de mulheres nas cidades greco-romanas que elas eram atuantes no comércio e no artesanato. Assim como Lídia e Tabita, havia também Eumaquia, que ganhou dinheiro fabricando tijolos. Havia também mulheres que patrocinavam associações não só femininas (de sacerdotisas) como também masculinas. Mâmia foi uma entre aquelas que contribuíram. Ela construiu o templo do Gênio de Augusto.

MacMullen (*apud* MEEKS, 1992, p. 44) conta-nos que, ao longo da Itália e nas províncias de língua grega, “mulheres são mencionadas em moedas e inscrições como benfeitoras e funcionárias graduadas das cidades e ainda como merecedoras de honras municipais”.

Pomeroy (*apud* MEEKS, 1992) esclarece que as mulheres protetoras e doadoras das associações não eram, em sua maioria, pertencentes à aristocracia, mas, ao contrário, eram como Eumaquia, isto é, tinham ganhado dinheiro por meio do comércio.

Meeks (1992, p. 45) nos informa ainda que, nos períodos helenista e romano, as mulheres eram atraídas a cultos sincréticos, “surgidos com a difusão das religiões orientais e egípcia no seio das cidades mediterrâneas”.

As mulheres romanas eram praticamente excluídas dos papéis ativos na vida religiosa comunitária, mas havia exceções. Um certo número de papéis sacerdotais

e de sacrifícios, considerados restritos para homens, estava nas mãos de mulheres como, por exemplo, as Vestais, sacerdotisas públicas (SCHEID, 1990).

No mundo romano, as diferenças sociais eram integradas à vida cotidiana das pessoas. As mulheres eram englobadas nesse modo de integração. As mulheres livres e proprietárias de escravos preocupavam-se com a multiplicação de seus servos, que eram reproduzidos pelas mulheres escravas. A separação entre livres e escravos era nítida.

Às escravas cabiam duas funções: proporcionar prazer ao seu senhor e reproduzir (procriar). Tanto em Roma como na Grécia, o senhor era automaticamente dono dos bens dos escravos. Ele controlava até mesmo os nascimentos nas famílias de escravos. Em razão disso, proibia o casamento de seus escravos com os de outro senhor. Se uma mulher livre se unisse com um escravo sem o consentimento de seu senhor, ela também se tornava escrava.

Em Roma e no Oriente grego, havia uma nítida diferenciação entre pessoas honradas e as infames. Por causa da infâmia, as mulheres eram privadas do casamento legítimo e da transmissão cívica completa, que era hereditária. Isso também acontecia no mundo grego, embora com bem menos frequência. Ao cobrirem o corpo e a cabeça, traje de esposa legítima, as concubinas manifestavam a sua pertença a um cidadão.

As mulheres das camadas altas ou das camadas relativamente favorecidas eram educadas para ignorar seu corpo a ponto de anular o seu prazer. A elas cabiam as funções de administrar bem a casa, procriar, educar os filhos, aceitar a infidelidade do marido com paciência até que ele se voltasse outra vez para ela.

Porém, a resistência de algumas mulheres a esse modelo fez com que muitas delas confrontassem com nobres romanos e imperadores no I século, em um

momento em que Augusto começava a admitir a liberdade de expressão. No entanto, isso tomou uma proporção tal que Augusto passou a reprimir panfletos e a queimar livros. Mesmo assim, algumas pessoas tentaram passar das críticas verbais a atitudes práticas. Essas pessoas, porém, eram condenadas a anteciparem a execução com o suicídio.

Nesse momento, mulheres são condenadas ao suicídio por causa de faltas pessoais ou por extensão da pena infligida ao marido. Entretanto, havia aquelas que decidiam não sobreviver, mesmo sem serem constrangidas a tal, em razão de terem apoiado a resistência do marido ao Império.

Muitas mulheres se suicidaram para não ter de dever sua vida a algum imperador (César, Augusto, Tibério) como, por exemplo, a mulher de Sejano; Paxeia, mulher de Pompônio Labéu; Sexta, mulher de Scauro; e Arria, a Antiga, que, para encorajar o marido condenado pelo imperador Cláudio, se feriu primeiro, dizendo ao esposo: “Vê, Peto, isto não dói”. Com as iniciativas dessas e de mulheres o sistema social vacilou, visto que elas mostraram sua coragem num mundo de perigo.

De acordo com Zaidman (1990, p. 427),

na vida das mulheres [gregas], o biológico estava estreitamente relacionado e condicionado pelo social: a adolescência é entendida como preparação para o casamento e para a vida como esposa de um cidadão. A sua função reprodutora determina a união matrimonial. Quando chega à idade que já não pode procriar, a mulher adquire um novo estatuto e espaço aos privilégios e às proibições que marcavam a sua vida. A estas três idades da mulher grega correspondem práticas religiosas diferentes.

Zaidman (1990) esclarece que, no mundo grego, havia mulheres que possuíam a imagem tradicional daquela que administrava a casa, mas também havia mulheres que eram integradas no sacrifício, reuniam-se em assembléias ou exerciam sacerdócio e serviços em cultos femininos.



Figura 18:  
Mulheres  
Tecilãs

Fonte: Duby e  
Perrot (1990,  
p. 433).

A imagem de esposa perfeita aqui corresponde à da tecelã. Essa era uma atividade tradicional que a mulher exercia em casa. Era uma profissão admirada porque mantinha a mulher ocupada e na companhia de outras mulheres, servas ou outras mulheres da casa. Todas ficavam em volta do tear, das navetas e dos cestos de lãs. A esposa perfeita era a mulher trabalhadora.

A imagem de esposa casta e prolífica era valorizada, mas a sociedade não deixava de tolerar as celebrações a deuses em âmbito privado. As mulheres participavam de vários cultos. Alguns deles, como, por exemplo, o de Dionísio, representavam a inversão da ordem da cidade e da família, pois, segundo Zaidman (1990, p. 435), “esposas [...] esquecem os seus deveres e [...], para cúmulo do sacrilégio, despedaçam os próprios filhos no espaço selvagem da montanha”.

Em Atenas acontecia uma média de trinta festas anuais. Cada uma dessas festas durava cerca de dois ou três dias. Parte da população feminina participava ativamente dessas festas, mas somente na festa anual das Pan-Ateneias é que presenciavam mulheres de todas as idades. Essa intervenção era determinada pela

idade e pela condição social. Essa intervenção representava também pertença ao mundo político.

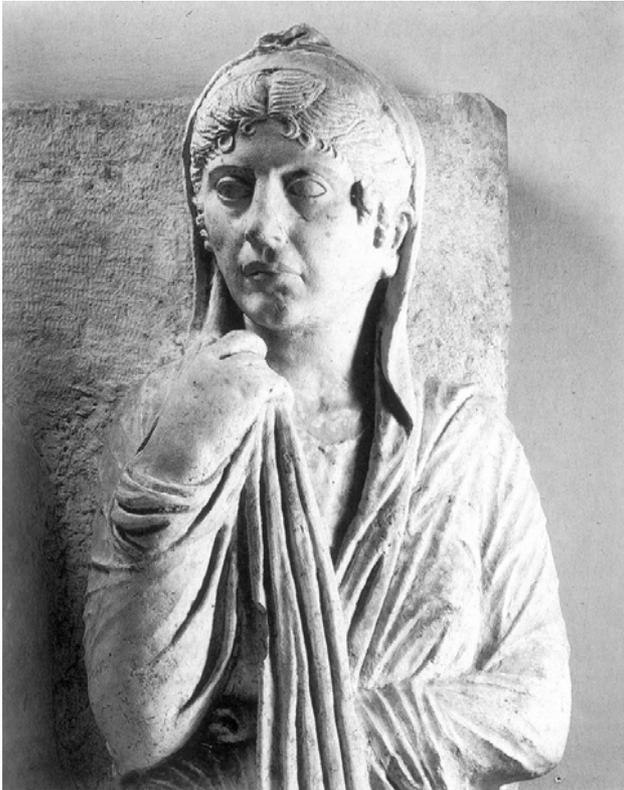


Figura 19: Mulher com Véu

Fonte: Duby e Perrot (1990, p. 375).

O véu como parte do vestuário feminino era sinônimo de *status* social e símbolo de honradez tanto no mundo greco-romano como no judaico.

Na sociedade judaica, por exemplo, o véu representava um símbolo de proteção que as mulheres tinham de seus maridos. Historiadores informam que só as prostitutas andavam sem véu. O véu simbolizava submissão no papel de esposas, mas também segurança, pois as autorizava apresentarem-se sem seus maridos

fora de sua casa. Porém, na sociedade greco-romana, esse costume não era tão incisivo. Algumas das novas crentes acreditavam que sua liberdade em Cristo ultrapassava qualquer submissão à autoridade do marido, logo, não mediam suas ações considerando o contexto cultural em que viviam (HOOVER, 1999, p. 82).

Havia uma nítida diferenciação entre pessoas honradas e as infames no mundo greco-romano. As cidadãs romanas que se prostituíam eram proibidas de usarem o manto usado pelas matronas. Isso também ocorria com esposas adúlteras, concubinas adúlteras ou esposas libertas do seu patrão que se separavam dele sem

o seu consentimento. Os homens podiam se divorciar das suas mulheres se elas saíssem com a cabeça descoberta.

*O véu ou o capuz tapando a cabeça constituíam [sic] um aviso: eis uma mulher honrada, de quem ninguém se deve aproximar sob pena de graves sanções. A mulher que saía sem véu, vestida de criada, já não era protegida pela Lei romana contra os agressores: estes se beneficiavam de circunstâncias atenuantes. [...] quando os cristãos pediram a todas as suas mulheres que cobrissem a cabeça (Paulo, I Cor. 11, 10), fizeram-nas tomar todas o aspecto de mulheres intocáveis, de mulheres honradas, o que nem todas eram, à luz dos respectivos direitos. Assim como os escravos do sexo masculino podiam usar toga ou pálio, vestuário dos homens livres, as mulheres cristãs de qualquer estatuto adoptaram o véu, ou mesmo o modo de vestir das matronas. Sinal de sujeição, evidentemente, para as matronas como para as cristãs de condição inferior, mas também sinal de honra, de reserva sexual, portanto de domínio de si própria (ROUSSELL, 1990, p. 374).*



Figura 20: Estátua de Mulher com Véu  
Fonte: Duby e Perrot (1990, p. 339).

Nos dias de Paulo, mulher sem véu, com cabelos soltos ou curtos era considerada infame. O uso do véu perpassava várias culturas, entre elas, a judaica e a greco-romana, que dominavam o ambiente à época. Por isso as honradas deviam ter o cabelo longo, preso e bem penteado. O cabelo solto era visto como um estímulo erótico, por isso, usá-lo solto em público era um ultraje ao pudor, pois era considerado uma parte privada do corpo que só o esposo podia olhar, além disso o cabelo solto era associado também “com a celebração de ritos religiosos de tipo orgiástico, como os do culto a Dionísio, deus do vinho” (FOULKES, 1993, p. 88). Algo semelhante acontecia no culto de adoração à deusa Ísis – representada com

uma abundante cabeleira sobre o pescoço –, em que suas devotas também soltavam seus cabelos (FOULKES, 1993, p. 89).

De acordo com Foulkes (1993, p. 89), é provável que as mulheres-profetas achassem que podiam desempenhar seu papel na liturgia com a cabeça descoberta, pois a casa, lugar onde também se celebrava o culto cristão, não era um lugar público.

No entanto, segundo Hoover (1999, p. 82), as mulheres precisavam de uma autolimitação quanto à sua apresentação pessoal para alcançarem autoridade para continuar realizando seu ministério, pois as mulheres que insistiam no uso dos cabelos soltos ou curtos causavam confusão nas mentes dos não-crentes, além de desonra tanto para elas mesmas quanto para seus maridos. Portanto, cada grupo deve seguir e se adaptar aos costumes vigentes no seu local e época.

Este levantamento sobre a cidade, a Igreja e a situação de mulheres em Corinto foi importante para compreendermos um dos aspectos do dialogismo, que é o do diálogo entre os muitos textos da cultura que se instala no interior de cada texto (1 Cor, no nosso caso), e o define por meio de uma intertextualidade interna de vozes (polifonia) que falam e se polemizam no texto, reproduzindo nele diálogo com outros textos, vozes que dialogam e polemizam olhando de posições sociais e ideológicas diferentes, construindo-se no cruzamento dos pontos de vista.

Com o auxílio da hermenêutica feminista, partiremos para uma exegese de 1 Cor 11, 2-16 e de 1 Cor 14, 33b-35, com o intuito de rever questões de usos e costumes no primeiro século, bem como a postura de resistência das mulheres em relação a normas, e resgatar o protagonismo de mulheres em ministérios nos processos de formação de comunidades cristãs.

Queremos com isso identificar vozes de mulheres bíblicas para libertar mulheres de hoje de estruturas opressoras, uma vez que a Bíblia é utilizada como uma arma de coerção de mulheres, sobretudo na sua atuação na igreja.

**4 CAPÍTULO III – EXEGESE E ANÁLISE DO DISCURSO:  
DESCONSTRUIR TEXTOS PARA RECONSTRUIR VIDAS**

**4.1 EXEGESE DE 1 COR 11, 2-16: USOS E COSTUMES**

**4.1.1 Texto Grego de 1 Cor 11, 2-16**

## 11

1 μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ.

2 Ἐπαινώ δὲ ὑμᾶς <sup>τ</sup> ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς <sup>τ</sup> παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. 3 Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ <sup>ο</sup> ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. 4 πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. 5 πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν Ἐαυτῆς· ἐν γὰρ ἐστὶν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ. 6 εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω. 7 Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκῶν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρὸς ἐστίν. 8 οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρὸς· 9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. 10 διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ Ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. 11 πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ· 12 ὡσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρὸς, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικὸς· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. 13 Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι; 14 <sup>τ</sup> οὐδὲ ἡ φύσις αὐτῆ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν, 15 γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστίν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται <sup>ο</sup> [αὐτῇ]. 16 Εἰ δὲ τις δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

Fonte: Nestle-Aland (2001, p. 458-9).

#### 4.1.2 Tradução Literal de 1 Cor 11, 2-16<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Louvo pois a vós porque tudo de mim recordais e conforme transmiti a vós as tradições conservais.

<sup>3</sup> Quero pois que vós saibais que de todo homem o cabeça o Cristo é, cabeça mas da mulher o homem, cabeça mas do Cristo Deus.

<sup>4</sup> Todo homem que ore ou profetize sobre a cabeça tendo, desonra sua cabeça.

<sup>5</sup> Mas toda mulher que ore ou profetize descoberta a cabeça, desonra sua cabeça: porque é o mesmo que a própria raspada.

<sup>6</sup> Porque se não se cobrir a mulher, que deixe cortar (o cabelo); se porém é vergonhoso para mulher o cortar ou raspar, que se cubra.

<sup>7</sup> Porque o homem não deve cobrir a cabeça, imagem e glória de Deus sendo; mas a mulher pois glória do homem é.

<sup>8</sup> Porque não é homem (tirado) de mulher, mas mulher por causa de homem.

<sup>9</sup> E porque não foi criado homem por causa de mulher, mas mulher por causa de homem.

<sup>10</sup> Por isso deve a mulher autoridade ter sobre a cabeça, por causa dos anjos.

<sup>11</sup> Todavia nem mulher sem homem, nem homem sem mulher no Senhor.

<sup>12</sup> Porque assim como a mulher (tirada) do homem, assim também o homem através da mulher, mas tudo (provém) de Deus.

<sup>13</sup> Entre vós mesmos julgai: é conveniente uma mulher descoberta orar a Deus?

<sup>14</sup> A natureza mesma não vos ensina que um homem deixar crescer o cabelo desonra para ele é,

<sup>15</sup> mas uma mulher se deixar crescer o cabelo, glória para ela é? Porque o cabelo (comprido) como cobertura foi dado (a ela).

<sup>16</sup> Se porém alguém parece ser contencioso, nós não temos este costume nem as igrejas de Deus.

#### 4.1.3 Análise Crítico-Literária

Kümmel (1982) e Wegner (2001) esclarecem-nos que o gênero ‘cartas’ compreende 21 dos 27 livros do Segundo Testamento, representando quase 80%, o que comprova as cartas serem o gênero mais freqüente da Bíblia Cristã.

De acordo com Dibelius (*apud* WEGNER, 2001, p. 169), “os gêneros literários estão estritamente ligados às necessidades e tarefas das comunidades primitivas”. Para Gunkel (*apud* WEGNER, 2001, p. 174), existem quatro perguntas essenciais para determinar o lugar vivencial de um gênero: quem é a pessoa que fala; quem são os ouvintes; que atmosfera é determinante na situação e que reação é intencionada.

A perícopa 1 Cor 11, 2-16 é um texto discursivo, cujo gênero literário é denominado carta<sup>7</sup>. Kümmel (1982), Carrez (1993) e Wegner (2001), como a maioria dos críticos, admitem como incontestável a autenticidade paulina de 1 Cor.

O lugar vivencial de nossa perícopa é o culto. Ela é um texto escrito por Paulo à comunidade cristã em Corinto para responder perguntas que recém-convertidos tinham a respeito de diversos comportamentos. Notamos que, na primeira carta aos

coríntios, Paulo tinha como intencionalidade explícita tanto comunicar e instruir quanto exortar.

#### 4.1.4 Estudo de Palavras-Chave

##### 4.1.4 .1 Cabeça

Taylor (1991, p. 117) informa-nos que *kephalé* significa cabeça. De acordo com Gilmer, Jacobs e Vilela (1999, p. 144), *kephalé* aparece 364 vezes em toda a Bíblia. Segundo Coenen e Brown (2000, p. 256-60), *kephalé* aparece 75 vezes no Segundo Testamento e mais comumente no seu sentido básico de cabeça de homem, animal ou demônio. A cabeça é citada também como símbolo de honra e de dignidade ou como símbolo de vergonha. Na hierarquia Deus-Cristo-homem-mulher, cabeça tem o sentido de fonte ou origem e não de chefe ou governador.

##### 4.1.4.2 Cabelo

Segundo Taylor (1991, p. 120), *kóme* quer dizer cabelo (comprido) como ornamento. De acordo com Gilmer, Jacobs e Vilela (1999, p. 146), cabelo aparece 22 vezes em toda a Bíblia, sendo 16 vezes na Bíblia Hebraica e seis vezes no Segundo Testamento. No Primeiro Testamento aparece em Lv, Nm, Jz, 1 Sm, 2 Sm, Ct, Jr, Ez e Dn. No Segundo Testamento aparece em Mt, Lc, At e 1 Cor. Bíblias de estudo (Plenitude, Genebra) apresentam também Sl, Is e 1 Pe. No entanto, somente em 1 Cor e 1 Pe, *kóme* tem sentido de cabelo como ornamento.

#### 4.1.4.3 *Natureza*

De acordo com Gilmer, Jacobs e Vilela (1999) , a palavra *physis* (natureza) aparece 12 vezes no Segundo Testamento. Aparece 7 vezes em escritos paulinos: na Carta aos Romanos, Carta aos Coríntios, em Gálatas e em Efésios. Aparece também em Tiago e 2 Pedro. O conceito de *physis* é grego e, em especial, estóico, adotado pelo judaísmo helenístico e pelo pensamento cristão. Segundo Coenen e Brown (2000), *physis* equivale à ordem regular da natureza. A natureza é auto-suficiente. O destino é instável. A natureza e a Lei determinam a vida do ser humano. A natureza, por si mesma, não faz distinções entre gêneros por meio do comprimento do cabelo. Esta distinção é a Lei que estabelece. No entanto, é a Lei

que deve se valer da natureza e não o contrário. Contudo, sabemos que pessoas tentaram e continuam tentando forjar a natureza para fundamentar suas Leis.

O que Paulo adverte quanto aos cabelos de homens e mulheres, segundo Coenen e Browm (2000, p. 1377), baseia-se nas Escrituras, na Hagadá e no pensamento estóico: “a natureza ensina que é degradante para um homem ter cabelos longos, enquanto, para a mulher, é assunto para se gloriar”.

Paulo se fundamenta em princípios estóicos, nas Escrituras e no Hagadá a respeito do modo de usar os cabelos de acordo com um padrão que distingue o certo do errado e não na própria natureza, pois, segundo Foulkes (1993, p. 90), “a palavra natureza [...] deve ser tomada como referência a uma norma cultural, já que segundo a natureza fisiológica o cabelo dos homens e das mulheres cresce igual”.

#### 4.1.5 Estrutura Concêntrica de 1 Cor 11, 2-16 fundamentada em Foulkes (1996, p. 282)

**A**<sup>2</sup> Louvo pois a vós porque tudo de mim recordais e conforme transmiti a vós a tradições conservais

**B**<sup>4</sup> Todo homem que ore ou profetize sobre a cabeça tendo, desonra sua cabeça.<sup>5</sup> Mas toda mulher que ore ou profetize descoberta a cabeça, desonra sua cabeça: porque é o mesmo que a própria raspada.<sup>6</sup> Porque se não se cobrir a mulher, que deixe cortar (o cabelo); se porém é vergonhoso para mulher o cortar ou raspar, que se cubra.<sup>7</sup> Porque o homem não deve cobrir a cabeça, imagem e glória de Deus sendo; mas a mulher pois glória do homem é.

**a**<sup>4</sup> Todo homem que ore ou profetize sobre a cabeça tendo, desonra sua cabeça.

**b**<sup>5</sup> Mas toda mulher que ore ou profetize descoberta a cabeça, desonra sua cabeça: porque é o mesmo que a própria raspada

**b'**<sup>6</sup> Porque se não se cobrir a mulher, que deixe cortar (o cabelo); se porém é vergonhoso para mulher o cortar ou raspar, que se cubra.

**a'**<sup>7</sup> Porque o homem não deve cobrir a cabeça, imagem e glória de Deus sendo; mas a mulher pois glória do homem é.

**B'**<sup>13</sup> Entre vós mesmos julgai: é conveniente uma mulher descoberta orar a Deus?<sup>14</sup> A natureza mesma não vos ensina que um homem deixar crescer o cabelo desonra para ele é,<sup>15</sup> mas uma mulher se deixar crescer o cabelo, glória para ela é? Porque o cabelo (comprido) como cobertura foi dado (a ela).

**A'**<sup>16</sup> Se porém alguém parece ser contendioso, nós não temos este costume nem as igrejas de Deus.

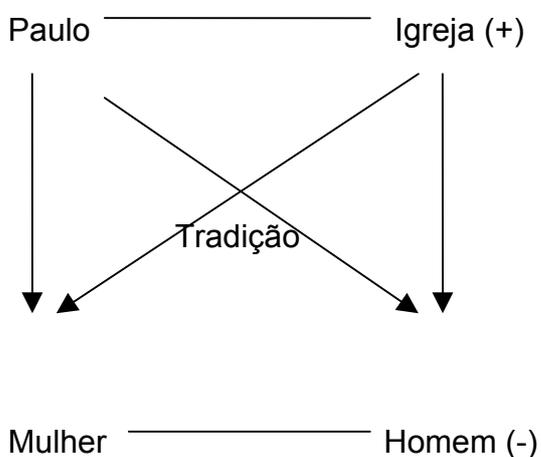
**A** Tradição de Paulo (v. 2)

**B** Cabeça coberta ou descoberta: primeiro argumento (vv.4-7)

- a Uso para o homem (v. 4)
- b Uso para a mulher (v. 5)
- b' Uso para a mulher (v. 6)
- a' Uso para o homem (v. 7)
- B' Cabeça coberta ou descoberta: segundo argumento (vv. 13-15)
- A' Tradição das igrejas (v. 16)

Figura 21: Sinopse do Quiasmo Concêntrico de 1 Cor 11, 2,16  
 Fonte: Foulkes (1996, p. 283).

#### 4.1.6 Quadrilátero Semiótico de 1 Cor 11, 2-16



O Quadrilátero nos dá indícios de que Paulo nessa situação argumenta em seu próprio nome, em nome da natureza e da Igreja quanto ao uso do véu, assim como cortar ou raspar o cabelo. Mulheres e homens cristãos querem usufruir da liberdade em Cristo que os livra de qualquer Lei que estabeleça ritos de fé como, por exemplo, circuncisão, ou ritos litúrgicos como uso de véu para mulheres, *talit* (xale de oração) ou *Kippá* (chapéu) para homens, comprimento do cabelo para ambos etc.

Não obstante Paulo tratar desse assunto argumentando em nome da natureza, deve estar se referindo aqui à tradição e aos costumes culturais da época. Segundo Foulkes (1993, 1996), quando Deus criou o ser humano determinou, a

*priori*, distinções biológicas para diferenciar feminino de masculino. Essas distinções, de acordo com a autora, não incluem o tamanho do cabelo. Isso é de determinação cultural, caso contrário, Deus teria feito de maneira que somente o cabelo da mulher crescesse. Portanto, essa argumentação de Paulo com base na natureza não é convincente. Fica translúcida a idéia de que natureza, neste caso, quer dizer tradição.

#### 4.1.7 Comentário de 1 Cor 11, 2-16

Em 1 Cor 11, 2-16, Paulo aconselha homens e mulheres sobre os costumes de apresentação pessoal de protagonistas nos cultos como forma de autolimitação de liberdade cristã, pois homens e mulheres exerciam funções-chave nas congregações, orando e dirigindo a palavra por meio de profecia. No entanto, havia homens e mulheres que não queriam seguir o costume de apresentação pessoal, inserindo neste meio costumes gregos e romanos (FOULKES, 1996).

Paulo, no versículo 2, elogia os fiéis por recordarem os conselhos dados por ele à comunidade cristã de Corinto e por conservarem as tradições conforme foram por ele transmitidas. Logo após essas ressalvas, já se dirige aos homens no versículo 4, dizendo que eles não devem cobrir a cabeça ao orar ou profetizar, reforçando sua opinião sobre isso no versículo 7a.

Seus argumentos a respeito disso são descritos, em primeiro lugar, teologicamente: “Porque o homem não deve cobrir a cabeça, imagem e glória de Deus sendo” (v. 7a). Em segundo lugar, são descritos de acordo com a natureza (tradição?): “A natureza mesma não vos ensina que um homem deixar crescer o cabelo desonra para ele é” (v. 14).

Não entraremos nos argumentos de Paulo em relação à hierarquia descrita nos versículos 3, 8 e 9, os quais nos remetem a Gênesis<sup>8</sup>, pois o interesse deste estudo é verificar por que o homem tinha de usar cabelos curtos e não podia cobri-los, ao contrário da mulher.

A partir do século IV aC, homens judeus usavam um pequeno gorro sobre a cabeça quando oravam na sinagoga: “originalmente, cobrir a cabeça era sinal de tristeza, e não somente de adoração reverente” (CHAMPLIN, 2002, p. 168). Antes do primeiro século, um homem judeu jamais cobria a cabeça em cultos públicos, sendo que também “Paulo autorizou esse costume para a igreja cristã” (CHAMPLIN, 2002, p. 168).

Schüssler Fiorenza (1992, p. 265) e Foulkes (1996, p. 285) relatam que os homens que participavam dos cultos à Ísis tinham seus cabelos rente à pele. E Prior (2001, p. 192-3) nos informa que na Grécia do primeiro século homens e mulheres vestiam-se muito parecidamente, o que os diferenciavam era que as mulheres usavam um véu (*kalumma*) que cobria apenas a cabeça e no culto judaico eles sempre oravam com as cabeças cobertas. Diante disso, este autor aduz que Paulo dá um passo significativo em relação aos homens, autorizando-os a orarem com suas cabeças descobertas, como expõe o versículo 4.

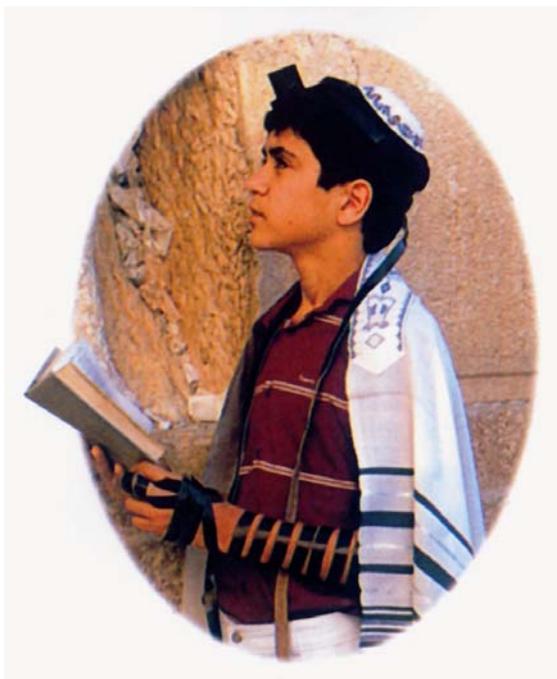


Figura 22: Menino Judeu em Oração

Nota: os homens judeus usam o *kippá* (solidéu) na cabeça em respeito a Deus. O *tefelin* (caixinhas de couro) contêm passagens da Torá. O *tefelin* ritual envolve o braço e a testa, pois julga-se que ‘vestir’ a palavra de Deus desse modo estimula a humildade. Eles usam também o *talit*, xale de oração que tem uma borla em cada ponta, simbolizando os quatro

cantos do mundo.

Fonte: Bruce-Mitford (2001, p. 16).

A Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2006) traz no rodapé que “cabelos longos denotavam a homossexualidade masculina”. Segundo Foulkes (1993, p. 286), os homens queriam seguir o costume romano de cobrir a cabeça com a borda da toga (traje de cerimônia), hábito praticado por sacerdotes ou governantes quando celebravam cerimônia civil-religiosa. A autora ainda informa-nos que esculturas, imagens em moedas e documentos romanos comprovam que esse costume foi difundido nas religiões incorporadas ao Império. A classe governante romana de Corinto, bem como seus imitadores de classe alta, continuaram seguindo esta prática, ao contrário dos homens pobres que mantinham o costume grego de não cobrir a cabeça.

Paulo, certamente, não queria que os cristãos imitassem os costumes da elite romana que governava Corinto, logo, respaldava a prática das pessoas mais

humildes da congregação, com o intuito também de evitar que homens de classe alta tivesse oportunidade de ostentar seu *status* superior perante os irmãos mais humildes (FOULKES, 1996, p. 287). Contudo, também era costume o homem judeu “usar o chapéu para entrar nas sinagogas e para fazer suas orações” (SILVA, 2002, p. 131).

Diante de tamanha diversidade de costumes, seria mais compreensível que Paulo então optasse pelo uso do chapéu, já que está mais ligado às raízes dele, ao invés de deixar a cabeça descoberta, uma vez que se trata de um costume grego?

Quanto à apresentação pessoal da mulher no culto, Paulo, nos versículos 5 e 6, aduz que

Toda mulher que ore ou profetize descoberta a cabeça, desonra sua cabeça, porque é o mesmo que a própria raspada.

Porque se não se cobrir a mulher, que deixe cortar (o cabelo); se porém é vergonhoso para mulher o cortar ou raspar, que se cubra.

E reforça dizendo: “A natureza mesma não vos ensina que [...] uma mulher se deixar crescer o cabelo, glória própria para ela? Porque o cabelo comprido como cobertura foi dado (a ela)” (v. 14).



Figura 23: Traje de uma Jovem Mulher Judia

Fonte: Champlin (2002, p. 168).

Por um lado, percebemos, claramente, assim como Schüssler Fiorenza (1992, p. 268), Schottroff (1995, p. 108), Foulkes (1996, p. 283), Elliot (1998, p. 74), Grelot (1998, p. 63), Baumert (1999, p. 178), Richter Reimer (2000, p. 32), entre outros, que Paulo não questiona o protagonismo das mulheres no culto cristão, mas, por outro, tenta convencê-las de seguirem normas socioculturais.

Nas sociedades judaica e greco-romana, cabelo comprido, penteado, “com tranças que circuncidavam a cabeça como um boné” ou uma espécie de tiara (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2006, SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 266), com faixa, fita ou tule, com um adorno com pérola ou de ouro chamado “cidade de ouro” ou “Jerusalém de ouro”, uma espécie de diadema cremada (JEREMIAS, 1983, p. 18-9) ou bem preso era sinal de dignidade feminina. Já cabelo solto significava estímulo erótico. Na tradição judaica, cabelo solto era o mesmo que a mulher estivesse nua (FOULKES, 1996, p. 284).



Figura 24: Estilos de Penteado no Mundo

Greco-Romano dos Dias de Paulo

Fonte: Champlin (2002, p. 168).

Tanto na sociedade judaica quanto na greco-romana, somente os homens usavam cabelo curto. A Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2006) comenta em nota de rodapé que “cabelo curto denotava a homossexualidade feminina”. Não era comum, tampouco correto àquela época, homens com cabelos compridos e mulheres com cabelos curtos ou raspados. A cultura do primeiro século determinava que era fundamental manter estigmas que distinguissem, notoriamente, os sexos.

Champlin (2002, p. 175) extraiu do Talmude um trecho que narra uma história que demonstra a importância do véu para as mulheres no antigo Israel:

As mulheres judias costumavam considerar uma imodéstia permitir que outros lhes vissem os cabelos. Por essa razão cuidavam, tanto quanto possível, em escondê-los sob uma cobertura. Certa mulher, cujo nome era Kimchith, tinha sete filhos; e todos ministravam como sumos sacerdotes.

Os sábios lhe perguntaram de certa feita: Que fizeste, que é mulher tão digna? E ela respondeu: Todos os dias os caibros de minha casa nunca viram as madeixas de meus cabelos; isto é, nunca foram por qualquer pessoa, nem mesmo no interior de minha casa.



Figura 25: Véu Usado dentro de Casa

Fonte: Champlin (2002, p. 169).

A mulher com o cabelo solto tinha particularmente quatro significados para a comunidade de Corinto:

- indício de luto por causa de morte de ser querido (FOULKES, 1996, p. 284);
- infidelidade da mulher contra o homem. A Bíblia de Estudo de Genebra (1999, p. 1358) cita em comentário de rodapé Nm 5, 18 para exemplificar a prova pela qual a mulher infiel tinha de passar: “Apresentará a mulher perante o Senhor e soltará a cabeleira dela...”. Nessa situação de adultério, a legislação israelita estabelecia que

a mulher devia ser apresentada “também em público com os cabelos soltos como forma de punição” (FOULKES, 1996, p. 284-5);

- adoração à deusa Ísis, Afrodite ou ao deus Dionísio. A deusa Ísis era representada com uma “abundante cabeleira sobre o pescoço”. Nos cultos à Ísis, as “mulheres usavam cabelos soltos e os homens, raspados”. Nos cultos a Dionísio, deus do vinho, havia na celebração “ritos orgiástico-religiosos” (FOULKES, 1993, p. 88-9; 1996, p. 285). No templo de Afrodite, “as sacerdotisas eram prostitutas sagradas que estavam no templo a serviço do culto sexual” (SILVA, 2002, p. 126). Essas sacerdotisas usavam seus cabelos soltos.

A cabeça raspada simbolizava mulheres prisioneiras de guerra. Mulheres prisioneiras de guerra tinham suas cabeças raspadas como punição, expressão de humilhação, como dizem os seguintes textos bíblicos:

Quando saíres à peleja contra os teus inimigos, e o Senhor, teu Deus, os entregar nas tuas mãos, e tu deles lewares prisioneiros, e tu, entre os presos, vires uma mulher formosa à vista, e a cobiçares, e a quiseres tomar por mulher, então a trarás para a tua casa, e ela rapará a cabeça, e cortará as suas unhas, e despirá a veste do seu cativo, e se assentará na tua casa, e chorará a seu pai e sua mãe um mês inteiro; e depois, entrarás a ela, e tu serás seu marido e ela, tua mulher. E será que, se te não contentares dela, a deixarás ir à sua vontade; mas, de sorte nenhuma, a venderás por dinheiro, nem com ela mercadejarás, pois a tens humilhado (Dt 21, 10-14).

Diz ainda mais o Senhor: Porquanto as filhas de Sião se exaltam, e andam de pescoço erguido, e têm olhares impudentes, e, quando andam, como que vão dançando, e cascavelando com os pés, portanto, o Senhor fará tihosa a cabeça das filhas de Sião e o Senhor porá a descoberta a sua nudez. Naquele dia, tirará o Senhor o enfeite das ligas, e as redezinhas, e as luetas, e os pendentos, e as manilhas, e as vestes resplandecentes; os diademas, e os enfeites dos braços, e as cadeias, e as caixinhas de

perfume e as arrecadas; os anéis e as jóias pendentes do nariz; as vestes de festas, e os mantos, e as coifas, e os alfinetes; os espelhos, e as capinhas de linho finíssimas, e as toucas, e os véus. E será que, em lugar de cheiro suave, haverá fedor, e, por cinto, uma corda; e, em lugar de encrespadura de cabelos, calvície...(Is 3, 16, 24).

Em relação ao uso do véu, no judaísmo, uma mulher era considerada decente, caso se apresentasse tanto na sinagoga quanto em público com o cabelo preso e com véu.



Figura 26: Véu Usado Fora de Casa

Fonte: Champlin (2002, p. 169).

No entanto, a sociedade greco-romana não insistia nesse costume. Ora as mulheres apareciam usando parte de seus xales sobre a cabeça, ora apresentavam-

se com a cabeça descoberta. Somente as mulheres de classes mais humildes e tradicionais se cobriam com o véu ao sair de casa (FOULKES, 1996, p. 286).

Segundo Hoover (1999, p. 82), o véu simbolizava submissão no papel de esposas, mas também segurança, pois as autorizava a se apresentarem em público sem seus maridos. Porém, como na sociedade greco-romana esse costume não era tão incisivo, algumas das novas crentes acreditavam que a liberdade delas em Cristo ultrapassava qualquer submissão à autoridade do marido, bem como ao contexto cultural em que viviam.

Conforme Foulkes (1993, p. 89), é provável que as mulheres profetas achassem que ao celebrarem os cultos cristãos em suas casas, por não ser um lugar público, pudessem desempenhar seu papel na liturgia com a cabeça descoberta. Hoover (1999, p. 83) ressalta, no entanto, que as mulheres precisavam de uma autolimitação quanto à sua apresentação pessoal para alcançarem autoridade para continuar exercendo o ministério delas, pois o uso dos cabelos soltos ou curtos causava confusão nas mentes dos não-crentes.

Quadro 2: Usos de Homens e Mulheres nos Mundos Grego, Romano e Judaico do I Século

	Homens	Mulheres
Grego	Não usavam véu. Raspavam suas cabeças em alguns cultos a deuses(as) como forma de iniciação.	Não usavam véu. Usavam redes ou lenços na cabeça ou xales que envolviam todo o corpo. Soltavam seus cabelos nos cultos a deuses(as).
Romano	Já cobriam a cabeça antes do aparecimento do <i>tallit</i> judaico	Cobriam a cabeça.
Judaico	A princípio, usavam um <i>tallit</i> (xale de quatro pontas) sobre a cabeça, depois um <i>kippá</i> (pequeno gorro), nas sinagogas. Mantinham seus cabelos curtos.	Usavam véu em casa, na rua e na sinagoga. Não cortavam nem raspavam os cabelos.

Fonte: Schüssler Fiorenza (1992), Foulkes (1996), Champlin (2002), Zaidman (1990), Sheid (1990).

Quadro 3: Cabelos de Homens e Mulheres nos Mundos Grego, Romano e Judaico do I Século

Cabelos	Homens	Mulheres
Raspados	Sacerdotes de cultos místéricos (infames)	Adúlteras, escravizadas, em luto (infames)
Curtos	Comum (honrados)	Homossexuais, prostitutas (infames)
Longos	Homossexuais (infames)	Decentes (honradas)
Presos		Decentes (honradas)
Soltos		Sacerdotisas praticantes de sexo sagrado; em luto (infames)

Fonte: Champlin (2002, p. 170), Koulkes (1996, p. 284ss), Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2006), Bíblia de Genebra (1999, p. 1358).

Fez-se importante investigar o simbolismo do uso do véu (vv. 5, 6) e o uso do cabelo comprido (v. 15) para compreendermos o que Paulo diz sobre tradição (v. 1), natureza (v. 14) e costume (v. 16). Com esse levantamento, vimos que cabelos soltos (sacerdotisas/iniciação sexual sagrada, mulher em luto, adúlteras), curtos (homossexuais, prostitutas) ou raspados (prisioneiras de guerra) eram contrários a uma boa apresentação feminina em se tratando de costumes judaicos e grego-romanos vigentes no primeiro século. Entretanto, o texto ainda deixa margem para uma leitura de que Paulo aconselha que mulheres usassem cabelos soltos compridos no lugar do véu (v. 15), bem como aconselha aos homens que devem usar os cabelos curtos descobertos, sem o *kippá* (v. 7, 14).

Diante disso, observamos que tradição, natureza e costume se referem a valores judaicos do Paulo judeu, educado com todas as observações da Lei, que ainda se manifestam no Paulo judeu-cristão. É bem provável que o Paulo judeu-cristão ainda sofresse (com)os impulsos do Paulo judeu, motivo pelo qual ele pode ter se sentido embaraçado e devolvido a questão para que a Igreja julgasse se era

“conveniente uma mulher descoberta orar a Deus” (v. 13), embora sempre recomendasse à Igreja em relação à liberdade cristã o seguinte: “ Não vos torneis causa de tropeço nem para judeus nem para os gentios nem tampouco para a igreja de Deus, assim como também eu procuro, em tudo ser agradável a todos, não buscando o meu próprio interesse, mas o de muitos, para que sejam salvos” (1 Cor 10, 32-33).

Porém, mesmo entendendo que para Paulo tanto sua formação judaica quanto o costume judaico e greco-romano vigente à época fossem dois fortes motivos para insistir que pessoas cristãs seguissem normas de apresentação de pessoas honradas que os distinguissem de pessoas infames, 1 Cor 11, 2-16 continua controverso em si mesmo.

Os argumentos diferenciados para homens e mulheres permanecem demarcados na superfície do texto. Paulo ressalta que diante do Senhor não há diferença entre homem e mulher (vv. 10, 11), mas deixa claro que perante a tradição há diferença. Segundo a tradição judaica, a mulher deve ter o cabelo comprido coberto com véu e o homem deve usar o cabelo curto com o *kippá*. Se este texto não fosse controverso em si mesmo, Paulo não empregaria um costume judaico somente para mulheres. Nos versículos a seguir, observando que nos versículos 4 e 7 Paulo permite que os homens não cubram suas cabeças e que o versículo 15 contradiz o 5 e o 6 deixando entender que o cabelo comprido substitui o véu, fica claro o pensamento de Paulo, que se contradiz em relação ao que requer somente das mulheres:

Todo homem que ore ou profetize sobre a cabeça tendo, desonra sua cabeça (v. 4).

Porque ‘o homem não deve cobrir a cabeça’... (v. 7)

A natureza mesma não vos ensina que um homem deixar crescer o cabelo desonra para ele é... (v. 14)

... toda mulher que ore ou profetize descoberta a cabeça, desonra sua cabeça: porque é o mesmo que a própria raspada (v. 5).

Porque se não se cobrir a mulher, que deixe cortar (o cabelo); se porém é vergonhoso para mulher o cortar ou raspar, que 'se cubra' (v. 6).

... mas uma mulher se deixar crescer o cabelo, glória para ela é? Porque o 'cabelo (comprido) como cobertura foi dado (a ela)' (v. 15) (grifo nosso).

Percebemos no dialogismo do texto a polifonia de homens e mulheres que resistiam a modelos ideologicamente impostos pela cultura, pois fica claro que mulheres não queriam cobrir suas cabeças e que homens deixavam seus cabelos crescer (vv. 5, 14). Esse foi o caso de Tecla, que, segundo nos informa Meeks (1992, p. 116), de acordo com os Atos de Paulo e Tecla, corta “os cabelos bem curtos, veste-se como homem e sai para acompanhar Paulo como apóstolo itinerante”.

Essa investigação contextual serviu para percebermos como era tratada a questão de gênero àquela época. Notamos que a ideologia patriarcal favorecia a distinção biológica de feminino e masculino, tida como diferença definida pela própria natureza, e não uma identidade construída histórica, social e culturalmente, de acordo com a experiência pessoal de cada ser humano (RICHTER REIMER, 2000).

Lingüística e exegeticamente, 1 Cor 11, 2-16 é coeso, mas incoerente, pois, segundo Wegner (2001, p. 99), o exame de coesão deve pressupor que o autor redigiu seu texto “de maneira compreensível, coerente e lógica”. Contradições ou quebras na linha de argumentação é um dos fatores que esse autor aponta como problema de coesão. E, de acordo com Costa Val (1991) devem ser avaliados três aspectos do texto para que ele possa ser bem compreendido: o formal (coesão), o

semântico-conceitual (coerência) e o pragmático (atuação informacional e comunicativa). Só há textualidade quando essa seqüência lingüística é percebida como uma unidade significativa global por quem a recebe. Kock (1997) esclarece que a coesão é modo como os elementos lingüísticos são interligados na superfície textual; e coerência é a sua estrutura semântica, a configuração que denota sentido na mente dos interlocutores. Para Kock (1997), existem quatro fatores imprescindíveis à compreensão de coerência: continuidade, progressão, não-contradição e articulação para que o sentido global do texto seja garantido.

Diante dos levantamentos aqui apresentados e das argumentações expostas, nosso posicionamento é que, em se tratando da lingüística textual, ele é controverso em si mesmo, visto que tem coesão, mas é incoerente, contraditório, e, exegeticamente, seus ensinamentos em relação ao uso do véu ou do cabelo comprido tratam de uma tradição vigente no primeiro século em Corinto que, em perspectiva teológico-pastoral, não necessariamente precisa ser seguida hoje.

## 4.2 EXEGESE DE 1 COR 14, 33B-35: MINISTÉRIO FEMININO

### 4.2.1 Texto Grego de 1 Cor 14, 33b-35

33 οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ᾿ὁ θεὸς ᾿ ἀλλὰ εἰρήνης.

᾿Ως ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων 34 ᾿αἱ γυναῖκες ᾿ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γάρ ᾿ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ᾿ ὑποτασέσθωσαν᾿, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35 εἰ δέ τι ᾿ μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ᾿ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ. ᾿

Fonte: Nestle-Aland (2001, p. 466).

#### 4.2.2 Tradução Literal de 1 Cor 14, 33b-35<sup>9</sup>

<sup>33b</sup> como em todas as igrejas dos santos,

<sup>34</sup> as mulheres nas igrejas calem-se, porque não é permitido a elas falar, mas fiquem submissas, como também diz a Lei.

<sup>35</sup> Se algo aprender querem, em casa aos próprios maridos interroguem, porque é inconveniente a uma mulher falar na igreja.

#### 4.2.3 Justificativa

Esta perícopé faz parte das cartas escritas por Paulo por volta de 55 d.C., respondendo perguntas feitas por pessoas coríntias. O texto será analisado porque

faz parte da história das mulheres nos cristianismos originários, particularmente, em se tratando da participação ministerial delas na igreja.

Analisar o discurso de Paulo por intermédio de métodos exegéticos será fundamental, pois a exegese permite-nos chegar o mais próximo possível da fonte de onde nasceu o texto. Assim, por isso essa é uma tarefa primordial tanto para descobrirmos o sentido que o texto teve para a comunidade para a qual foi escrito quanto trazermos à tona vozes que não aparecem na superfície do discurso, bem como averiguarmos qual o sentido dado a ele hoje.

Propomo-nos a estudar 1 Cor 14, 33b-35 para descobrirmos, sobretudo, porque ele é usado contra o pleno desempenho do ministério das mulheres em algumas igrejas hoje, especialmente o ministério pastoral. Pretendemos, acima de tudo, detectar se a verdadeira intenção do autor ao escrevê-lo foi de ir contra a liderança da mulher na igreja em todos os tempos.

#### 4.2.4 Delimitação do Texto 1 Cor 14, 33b-35

O texto 1 Cor 14, 33b-35 faz parte de um conjunto maior que é o da necessidade de ordem no culto, que começa em 1 Cor 14, 26 e vai até o versículo 40. No entanto, somente os versículos 33b a 35 dirigem-se especificamente às mulheres, motivo pelo qual desenvolveremos uma investigação maior desse trecho. Vejamos logo abaixo o esboço da estrutura maior de 1 Cor 14.

Prólogo (1.1-9)

1 Divisão e escândalo na igreja de Corinto (1.10 – 6.20)

a Divisões internas na igreja (1.10 – 3.23)

b Correta compreensão do ministério apostólico (4.1-21)

c Um caso de incesto (5. 1-13)

d Questões judiciais entregues a juízes pagãos (6.1-11)

e Problemas de imoralidade (6.12-20)

2 Resposta às consultas da igreja de Corinto (7.1 – 15.58)

a Matrimônio e celibato (7.1-40)

b Alimentos consagrados a ídolos e a liberdade cristã (8.1 – 11.1)

c Desordem no culto público (11.2-34)

d A questão dos dons espirituais (12.1 – 14.40)

e A questão da ressurreição (15.1-58)

Epílogo (16.1-24)

Figura 27: Esboço de 1Cor

Fonte: Bíblia de Estudo Almeida (1999, p. 240).

#### 4.2.5 Variações

Os versículos 34 e 35 têm diversos problemas textuais. Isso faz com que se levantem dúvidas sobre sua autenticidade. A 27<sup>a</sup>. edição de Nestlé-Aland (2001, p. 466) os classifica com a letra B. Isso significa que há graus de dúvida a esse respeito. De fato vários manuscritos os transferem depois de 14, 40. Há também conjecturas de que a perícopes 1 Cor 14, 33b-35 seja uma glosa interpolada. Vejamos o que estudiosos(as) dizem a respeito desses pressupostos.

#### 4.2.6 Versões em Português

Achamos pertinente avaliar algumas versões portuguesas dessa perícopes para observarmos a forma como têm sido feitas as traduções bíblicas, sobretudo em se tratando de bíblias que corriqueiramente são utilizadas para estudos.

#### 4.2.6.1 *Bíblia de Jerusalém*

<sup>33b</sup> Como acontece em todas as Igrejas dos santos, <sup>34</sup> estejam caladas as mulheres nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. <sup>35</sup> Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa, não é conveniente que a mulher fale nas assembléias.

#### 4.2.6.2 *Plenitude*

<sup>33b</sup> [...] como em todas as igrejas dos santos. <sup>34</sup> As mulheres estejam caladas nas igrejas, porque lhes não é permitido falar, mas estejam sujeitas, como também ordena a Lei. <sup>35</sup> E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é indecente que as mulheres falem na igreja.

#### 4.2.6.3 *TEB*

<sup>33b</sup> Como é de praxe em todas as igrejas dos santos, <sup>34</sup> as mulheres calem-se nas assembléias; elas não têm permissão para falar; devem permanecer submissas, como diz a Lei. <sup>35</sup> Se elas desejam instruir-se sobre algum detalhe, interroguem o marido em casa. Não convém que uma mulher fale nas assembléias.

#### 4.2.6.4 *CNBB*

<sup>33b</sup> (Como se faz em todas as igrejas dos santos, <sup>34</sup> as mulheres guardem silêncio nas reuniões. Não lhes é permitido tomar a palavra, mas que sejam submissas, como diz também a Lei. <sup>35</sup> Se desejam informar-se sobre algum assunto, perguntem a seus maridos, em casa. Pois não fica bem para a mulher falar numa reunião.)<sup>10</sup>

#### 4.2.6.5 *Avaliação das traduções*

Nas versões portuguesas aqui pesquisadas, notamos que não há grandes divergências de tradução. No entanto, percebemos claramente algumas opções de vocabulário que nos levam a torná-las palavras-chave e analisá-las discursivamente.

Tanto a Bíblia Jerusalém quanto a Plenitude, no versículo 34, usam verbo composto para exigir o silêncio das mulheres: “estejam caladas”. Por meio desta forma verbal, verbo principal mais auxiliar no particípio, o discurso de Paulo exige o silêncio das mulheres de uma forma menos imperativa.

Na TEB, o discurso de Paulo já aparece de maneira imperativamente clara: “calem-se”, como está no original grego. Já na CNBB, a fala de Paulo é descrita de maneira bem eufêmica, sem a arrogância do imperativo.

No versículo 35, todas as versões apresentam a mesma conjunção condicional “se”. Esta conjunção, além de ser condicional, pode subentender que as mulheres não tinham curiosidade de alguma coisa, de se instruírem ou de sequer participarem das reuniões. Por outro lado, se ele toca nesse assunto, é porque havia a vontade de elas se manifestarem nessas ocasiões. Mas, caso realmente o quisessem, que interrogassem o marido (*pater familias*) em casa.

Para justificar tal proibição, o discurso recorre às expressões “não é conveniente” (Jerusalém), “não convém” (TEB), “indecente” (Plenitude), “não fica bem” (CNBB), demonstrando, notoriamente, que a linguagem escolhida pela versão da CNBB é bem menos agressiva.

Em relação ao nome do local em que as pessoas se encontravam reunidas, as versões Jerusalém e TEB optaram por “assembléias” (reunião de numerosas pessoas); a CNBB optou por “reunião”; e a Plenitude optou por “igreja”.

Quadro 4: Vocábulos Escolhidos pelas Versões Bíblicas

JERUSALÉM	PLENITUDE	TEB	CNBB
estejam caladas	estejam caladas	calem-se	guardem silêncio
se desejam	se querem	se desejam	se desejam
não é conveniente	é indecente	não convém	não fica bem

assembléias	igreja	assembléia	reunião
-------------	--------	------------	---------

Na Jerusalém, consta como título Os Carismas: regras práticas. A nota de rodapé assinala que os versículos 34 e 35 em alguns manuscritos estão depois do versículo 40, que são interpolação pós-paulina, que não coadunam com Paulo, além de contradizer 1 Cor 11, 5, que esta injunção reflete a misoginia de 1 Tm 2, 11-14 e que, provavelmente, tem sua origem na mesma igreja.

Na Jerusalém, no versículo 33b, a versão

- acrescenta o verbo “acontece”, clareando semanticamente a oração, que, no original, omite este verbo.

No versículo 34, essa versão

- inverte as posições dos vocábulos no período. No original é “as mulheres nas igrejas fiquem caladas”. Essa versão optou por “estejam caladas as mulheres nas assembléias”, além de substituir o verbo “fiquem” pela forma composta “devem ficar”, reforçando o imperativo com o verbo principal “dever”, que é bem mais enfático que “ficar”, assim como o substantivo “igrejas” por “assembléias”. *Ekklesia* pode significar igreja ou assembléia, mas o verbo grego estar (*eimi*) é diferente de ficar (*meno*). A seguir, opta por “tomar a palavra” em vez de “a elas falar”, ocultando o complemento verbal, que, no original, aparece explicitamente (a elas).

No versículo 35,

- substitui “se algo aprender querem” por “se desejam instruir-se sobre algum ponto”. No último período, substitui a palavra “inconveniente” por “não é conveniente”, que, de certa maneira, representa uma forma menos brusca de repreensão.

A Plenitude tem o título a Necessidade de Ordem no Culto e esboça no rodapé uma rápida alusão semelhante à da TEB e Jerusalém, mas acrescenta que Paulo proíbe a discussão “indisciplinada” que perturbaria o culto (mulheres desordenadas!) e ainda que é “impropriedade em qualquer século para uma esposa emitir predominantemente os mandamentos doutrinários e impor doutrinas autoritárias, envergonhando o marido em público“, também que a “Bíblia não designa papéis sociais ou de igrejas rígidos para homens e mulheres, mas deposita supremacia e autoridade em maridos como um princípio permanente para este século”.

Na versão da Plenitude, o versículo 33b

- corresponde exatamente ao texto original grego.

No versículo 34, essa versão

- substitui o complemento “a elas” pela forma pronominal “lhes”, ocultando o objeto, que, no original, aparece explicitamente;
- substitui o verbo “fiquem” por “estejam” na expressão “fiquem caladas”;
- substitui o verbo “diz” por “ordena”, enfatizando o poder de coerção da Lei.

No versículo 35,

- no primeiro período, não há maiores alterações;
- no último período, a palavra “inconveniente” foi substituída por “indecente”, ambas têm o significado do grego *αἰσχροτή* (*aischrote*).

Na TEB, o título é A Ordem no Culto e na Igreja. Quanto ao comentário de rodapé, é similar ao da Jerusalém, acrescentando que Paulo não costumava apelar à Lei para resolver assuntos comunitários e que este trecho pode ter sido introduzido quando as cartas de Paulo foram reunidas em coleção, talvez sob influência de 1 Tm 3, 11-12.

A versão apresentada pela TEB, no versículo 33b,

- acrescenta a expressão “é de praxe”.

No versículo 34,

- preferiu “calem-se” a “fiquem caladas” para a palavra grega *σιγατωσαν* (*sigátosan*) que, em português, realça a forma imperativa de ordem.

No versículo 35,

- embora tenha significado semelhante, essa versão opta por “Se elas desejam instruir-se sobre algum detalhe” em vez de “Se algo aprender querem”;
- no último período, deu preferência aos vocábulos “não convém” e “assembléias” a “inconveniente” e “igrejas”.

Quanto aos títulos e comentários de rodapé, notamos que a versão da CNBB utiliza da forma A Boa Ordem na Assembléia e em relação aos versículos que falam para as mulheres comenta que este trecho “deve ser compreendido no contexto da cultura da época” e remete o Leitor a 1 Cor 11, 16.

A versão da CNBB insere parênteses que abarcam os versículos 33b a 35.

No versículo 33b, ela

- acrescenta “se faz” ao conjunto “como [se faz] em todas as igrejas dos santos”.

No versículo 34,

- traduz *σιγατωσαν* (*sigátosan*) por “guardem silêncio” no lugar de “fiquem caladas”, o que, de certa forma, corresponde mais ao infinitivo *σιγαω* (*sigáo*) (TAYLOR, 1991, p. 198).

No versículo 35,

- dá preferência a “informar-se”, “não fica bem” e “reunião” às palavras “aprender”, “inconveniente” e “igreja”.

As quatro versões caracterizam-se por fazer

- acréscimos, com o intuito de explicitar o que estava implícito;
- pequenas omissões;
- substituições;
- traduções imprecisas, ora não interferindo semanticamente, ora excedendo os limites da competência de uma tradução.

Percebemos que, em se tratando da tradução, as quatro bíblias investigadas não tiveram grandes variações na escolha dos vocábulos, no entanto, o que as distingue são as chamadas de rodapé, que, notoriamente, revelam influências ideológico-doutrinárias patriarcais, como no caso da Plenitude – a que mais se aproximou do original, feita por João Ferreira de Almeida –; a intenção de esclarecer, posicionando-se a favor ou contra (TEB e Jerusalém) ou neutralizando-se apenas (CNBB), fornecendo dados de pesquisas atuais, com neutralidade, em relação a Paulo e à sua postura no que diz respeito aos assuntos comunitários.

#### 4.2.7 Análise Crítico-Literária

Em relação à autoria e ao gênero, basta nos reportarmos ao item 4.1.3, à página 92 desta dissertação, em que constam informações a esse respeito. Partiremos agora para a análise das palavras-chave. As palavras-chave da perícopos 1 Cor 14, 33b-35 propostas por nós são as seguintes: Igreja, casa e Lei.

#### 4.2.7.1 Igreja

A transliteração da palavra grega é *ekklesia*. *Ekklesia* pode significar assembléia, reunião, congregação, igreja. Stambaugh e Balch (1996), ao tratarem do ambiente social no Segundo Testamento, dizem que o grupo cristão denominava-se *ekklesia*, um estrangeirismo tomado de empréstimo da assembléia política grega, embora os cristãos rejeitassem o vocabulário que fizesse parte do mundo pagão.

Taylor (1991, p. 68) traduz esta palavra por “assembléia de cristãos reunidos para culto”. A palavra *ekklesia* está ligeiramente ausente nos Evangelhos, pois foi Paulo quem adotou este conceito. Todos os escritos cristãos antigos empregam *ekklesia* somente para as comunhões que passaram a existir depois da crucificação e ressurreição de Jesus. O termo usado até então para as reuniões do povo de Deus era sinagoga. As chamadas assembléias eram as reuniões feitas nos edifícios sinagogais (COENEN; BROWN, 2002).

#### 4.2.7.2 Casa

*Oikos* é a transliteração da palavra casa no grego. Segundo Coenen e Brown (2002, p. 285), *oikos* é “tanto o lugar da moradia quanto sua estrutura”, isto é, a

casa inteira, com as suas dependências, os bens da família e os seus habitantes. Originalmente, *oikia* era o lugar de moradia e *oikos* era a casa inteira. No entanto, após a LXX, essas distinções não foram mantidas, passando a ser empregadas como sinônimos.

Popularmente, *oikos* significava qualquer tipo de casa, embora freqüentemente indicasse uma casa específica ou um templo. Metaforicamente, essa palavra era empregada com sentido de família.

Na LXX, *oikos* e *oikia* denotam edifício, palácio, templo. Quando empregada com o nome de Deus, *oikos* significa templo, santuário (*oikos Theou*: casa de Deus; *oikos Kyriou*: casa do Senhor). O uso mais freqüente de *oikos* e *oikia* no sentido literal de casa é Mt 2, 11; 7, 24-27; 9, 7 e Mc 7, 30.

Na época das comunidades cristãs originárias, as famílias podiam também abarcar escravos, portanto, todos na casa formavam a unidade menor e a base da congregação. As igrejas nas casas mencionadas no Segundo Testamento passaram a existir no uso dos lares para reuniões, nas quais se pregava o Evangelho e se celebrava a Ceia do Senhor, inserindo toda a família na congregação e, conseqüentemente, na fé.

A maioria das igrejas se reunia em casas de famílias greco-romana (1 Cor 16, 19; Rm 16, 5; Fm 2; Cl 4, 15) e judaicas (At 9; 12; 16; 18). Stambaugh e Balch (1996, p. 128) nos informam que “sermões missionários e apologéticos são pregados em público, mas a vida da Igreja ocorre nas casas”. Dizem ainda que Paulo como perseguidor entrava de casa em casa e arrastava cristãos à prisão e como convertido e missionário aceitava hospedagem nas casas de cristãos (At 9, 11 – casa de Judas; 16, 11-15 – casa de Lídia; 17, 5 – casa de Jasom; 21, 8 – casa de Filipe; 21, 16 – casa de Mnasom).

Algumas vezes a família inteira de uma casa se convertia (At 11, 14; 16, 15.31-34; 18, 8). Outras vezes, convertiam-se esposas e escravos (1 Pe 2, 18; 3, 1) ou somente o chefe da casa (Fm 10), o que era menos comum. Segundo os autores, essas “igrejas domésticas eram as células básicas da Igreja que ia crescendo numa época em que significativas tensões sociais espreitavam a família na sociedade romana” (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 128)<sup>11</sup>.

A formação de igrejas em casas era fundamental para a propagação do Evangelho, levando em conta a situação missionária em que viviam as pessoas que propagavam o cristianismo. Diante disso, a perícopes em estudo nos parece pouco convincente, uma vez que restringe a fala da mulher à casa, e não leva em consideração que reuniões aconteciam também nas casas.

#### 4.2.7.3 *Lei*

Lei ou norma em grego é *nomos*, que deriva do verbo *nemō* (distribuir, partilhar, atribuir, conceder), especialmente em relação aos processos essenciais quando pessoas vivem juntas numa comunidade, pequena ou grande.

Na Antigüidade, não se fazia distinção entre os significados jurídico, ético e religioso de *nomos*, pois acreditava-se que todos os bens vinham dos deuses, que sustentavam a ordem no universo e nos relacionamentos entre as pessoas (COENEN; BROWN, 2002).

Paulo nega o conceito absolutista de Lei, concordando que só é possível guardar a Lei conservando a comunhão com Jesus. A pessoas cristã, possuindo a fé, é livre para cumprir a Lei mediante o amor. Paulo esclarece que a Lei não desempenha nenhum papel na salvação, pois ninguém é justificado diante de Deus

por ouvir ou conhecer a Lei. A Lei tem um papel educacional, mas é a graça que possibilita viver os preceitos da Lei. O mandamento do amor, sim, pode ser cumprido no Espírito, por isso é chamado a “Lei de Cristo”. A Lei é invocada por Paulo como uma autoridade secundária, como um apoio escriturístico para suas ordens (COENEN; BROWN, 2002).

#### 4.2.8 Inventário Semântico

Diante do Quadro 5, visualizamos que Paulo exorta nessa perícopé mulheres da Igreja da comunidade de Corinto, anunciando que Deus é de paz, e que é indecente que as mulheres falem na igreja dos santos, por isso, que elas fiquem caladas e sujeitas. Se elas querem aprender, que perguntem ao marido em casa, pois, na igreja, não lhes é permitido falar, segundo diz a Lei.

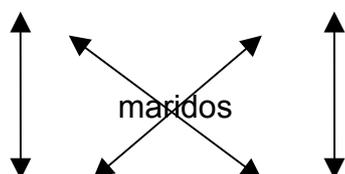
Quadro 5: Inventário Semântico de 1 Cor 14, 33b-35

Geografia	Eu (Paulo)	Deus	Mulheres	Tradição
Corinto	Exorta	paz	Estejam caladas na igreja	Igrejas dos santos
Igreja			Não é permitido falar	Diz a Lei
Casa			Estejam sujeitas	Perguntar ao marido em casa

			Se querem aprender	É indecente que as mulheres falem na igreja
			Perguntem ao marido	

#### 4.2.9 Quadrilátero Semiótico

(-) Paulo ————— Tradição (-)



(+) Deus ————— Mulheres (+)

No Quadrilátero, Paulo é representado por um pólo negativo por se posicionar a favor da tradição, contra as mulheres. A tradição também é um pólo negativo porque também está contra as mulheres, pois exige o silêncio delas. Deus representa um pólo positivo, pois é um Deus de paz e não de confusão. Embora Paulo sempre busque falar em nome de Deus, essa perícopete permite-nos entrever a contradição das palavras de Paulo comparadas às de 1 Cor 11. As mulheres também representam um pólo positivo, são apresentadas de maneira submissa, não têm voz na superfície do texto. Porém, submersas às letras, essas vozes estão bem presentes nas assembléias. Os maridos estão no centro do quadrilátero porque toda a exortação às mulheres tanto de Paulo quanto da tradição são favoráveis a eles, ao exigirem submissão das mulheres a eles, o ponto de elas não poderem se manifestar na Igreja.

Considerando o dialogismo dessa períclope com outros textos neotestamentários e diante da atuação de Paulo na propagação do Evangelho nos cristianismos originários, estes pólos deveriam se inverter, como em 1 Cor 11, Rm 16, Gl 3, textos de tradição bíblica em que Paulo, respectivamente, explicita que homens e mulheres têm direitos iguais para orar e profetizar, reconhecendo a colaboração da mulher na sua obra missionária e esclarecendo que homem e mulher são iguais perante Deus.

#### 4.2.10 Estrutura Interna

como em todas as *igrejas* dos santos.

As mulheres nas *igrejas* fiquem caladas (1)

‘porque’ não é permitido a elas falar (2)  
mas fiquem submissas, como também diz a Lei. (3)

Se algo aprender querem em casa aos próprios maridos interroguem

‘porque’ é inconveniente uma mulher falar na *Igreja*. (4)

As quatro frases são paralelas e negativas com relação à manifestação da mulher na Igreja. No entanto, as frases “se algo aprender querem/em casa aos próprios maridos interroguem” são positivas, pois há uma brecha para a mulher ser instruída numa comunidade em que a ela é tratada com muita discriminação, embora haja um contraste entre Igreja e casa, uma vez que na igreja ela não pode se manifestar, restringindo a casa como lugar para perguntar ao marido, caso quisesse algo aprender. As frases 1, 2, 3 e 4 são paralelas sintéticas. A frase 4 é paralela sintética em relação à 1, 2, 3, sucessivamente, pois apresenta uma continuação da idéia da primeira frase, acrescentando-lhes uma explicação.

#### 4.2.11 Comentário de 1 Cor 14, 33b-35

Vimos no item 4.2.4 que na delimitação de 1 Cor 14, 33b-35, dos versículos 21 a 33 é desenvolvida a questão da ordem no culto, mais precisamente concluída nos versículos 32 e 33a, sendo então retomada em 33b, o que indica que os versículos 33b-35 podem ter sido anexados a esta unidade, ou seja, não fazem parte do texto original. Outra hipótese é a de que eles se encaixam melhor depois do

verso 40, no entanto, é notável que o verso 40 encerra o pensamento do versículo 1, formando uma unidade completa.

Sabemos, como nos informou Wegner (1998), que 1 Cor não se trata de uma pseudomínia, mas como os versículos 33b-35 não se encaixam bem em nenhum dos lugares onde aparecem nos manuscritos, podem ser uma glosa interpolada, ou seja, ter sido acrescentados na margem do manuscrito (glosa) e depois inseridos no texto por algum copista motivado por um desejo de esclarecer alguma expressão ou mesmo acrescentar algo ideológica e propositadamente, neste caso, a favor de uma igreja que foi-se tornando cada vez mais patriarcal depois de Paulo.

Stambaugh e Balch (1996, p. 33) esclarecem-nos que os “escritores das cartas no Segundo Testamento se valiam de secretários (Rm 16, 22; 1 Pd 5, 12), embora Paulo normalmente acrescentasse nota final de seu próprio punho (1 Cor 16, 21; Gl 6, 11; Cl 4, 18; 2 Ts 3, 17)”.

Diante desses comentários notamos que os efeitos da história interpretativa dessa perícopes são de que ela pode ter sido redigida exatamente no lugar em que está nas nossas versões; pode ter sido escrita como último parágrafo do capítulo originalmente; pode representar uma glosa, isto é, foi escrita na margem do manuscrito, depois incorporada ao capítulo em dois lugares distintos, ou seja, houve, posteriormente à glosa, uma interpolação (FOULKES, 1996; WIRE *apud* ELLIOTT, 1998).

Mesmo não podendo afirmar que este trecho foi integrado a este capítulo, pois não há manuscritos suficientes que omitam esses versículos, contudo, eles não podem ser tidos como um conceito paulino de exclusão das mulheres do desenvolvimento cultural, uma vez que, em 1 Cor 11, 2-16, assim como em outros

textos, Paulo trabalhava lado a lado com mulheres na expansão do cristianismo. Além do mais, contradiz o princípio igualitário e inclusivista do Evangelho, da prática histórica de Jesus e do próprio Paulo (FOULKES, 1996).

Há autores(as) como Schüssler Fiorenza (1992), Tamez (1995), Schottroff (1995), Prior (2001) e Dunn (2003) que defendem que este texto é legítimo, mas se refere somente a mulheres casadas. Há também quem diga que Paulo nesse caso se expressa de maneira progressiva para seu tempo, dizendo num ambiente extremamente fechado às mulheres que os maridos devem respeitar as aptidões intelectuais de suas esposas, propiciando a elas instrução privada (KEENER, 2004).

Levando em conta a intratextualidade no dialogismo de 1 Cor 14, 33b-35, não podemos esquecer que Corinto estava inserida em um contexto cujo ambiente sociocultural, religioso e político era predominantemente romano. A cultura ditava, por intermédio da política e da religião, as normas sociais a que todos tinham de se submeter.

Os códigos domésticos (tábuas de deveres domésticos, quadros de moral familiar ou tabelas domésticas e de obrigações) eram fortes influenciadores da manutenção da ideologia patriarcal e escravagista, pois reforçavam a submissão e a obediência de esposas, filhos e escravos, bem como o domínio e a autoridade dos maridos, pais e senhores no mundo greco-romano e no judaísmo helenístico do I século. Isso pode ser visualizado em Efésios, Colossenses, I Timóteo, Tito e I Pedro (SCHUSSLER FIORENZA, 1992; STRÖHER, 1998; WEGNER, 2001).

Percebemos, porém, que, mesmo em um ambiente cujo patriarcalismo era evidente e dominava a cultura, podemos ouvir, por meio de uma polifonia textual implícita, vozes de mulheres que não se silenciavam diante da norma de terem de se

calar, mas, ao contrário, resistiam e construíam seu protagonismo. Mesmo que autores como Schottroff (1995), Tamez (1995, p. 13), Prior (2001, p. 269) e Keener (2004, p. 501), entre outros, queiram alegar que as palavras de 1 Cor 14, 33b-35 se restringiam a mulheres casadas, esse argumento não alivia em nada a carga androcêntrica da questão, pois isso só reforça que mulher alguma tinha voz ativa segundo o pensamento patriarcal da época. Além do mais, sabemos de mulheres casadas que trabalhavam na missão de propagar o cristianismo, como é o caso de Priscila, esposa de Áquila, bem como sabemos de tantas outras mulheres solteiras ou viúvas que eram protagonistas e que não mediam esforços, nem tempo, nem fadiga, tão pouco situações de perigo nos lugares onde anunciavam o Evangelho em um ambiente que nada favorecia esse trabalho.

Barbaglio (1989, p. 348-50), em seu comentário sobre 1 Cor 33b-35, aduz que a proibição de Paulo em relação às mulheres falarem nas reuniões comunitárias parece contradizer 1 Cor 11, 2-16. Todavia, ele discorda que se trata de uma interpolação feita por algum glosador inspirado em 1 Tm 2, 12 em razão de nenhum manuscrito omitir esses versículos. Para esse autor, 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35 tratam de situações distintas, pois, em 1 Cor 11, 2-16, o apóstolo se refere a manifestações carismáticas das mulheres, ao passo que 1 Cor 14, 33b-35 trata de intervenções não-carismáticas, ou seja, interferências corriqueiras das mulheres na assembléia comunitária. No entanto, ele não ignora o fato de Paulo ter tido em 1 Cor 14, 33b-35 uma recaída aos esquemas mentais rígidos judaicos, o que não mais condizia com a postura do Paulo judeu-cristão que incentivava a participação tanto de homens quanto de mulheres na construção das comunidades cristãs. Contudo, argumenta que o “condicionamento cultural, evidente nestes versículos, impede que se possa assumir sua tese como afirmação normativa válida para todos os tempos”

(BARBAGLIO, 1989, p. 350). Acrescenta ainda que “ a própria perspectiva expressa nesta seção permite e justifica a superação de visões estreitas, explicáveis naquela época, mas insustentáveis em outros contextos culturais” (BARBAGLIO, 1989, p. 350).

Champlin (2002, p. 230) reconhece a variação textual existente que ora localiza essa perícopé onde se encontra, ora é transferida para depois do versículo quarenta, todavia, afirma que considerá-la uma glosa interpolada é especulação, pois não há argumentação suficiente que comprove isso.

Para Champlin (2002, p. 230), devemos considerar o fato de que Paulo “transferia para a igreja cristã idéias básicas do judaísmo, no que diz respeito à mulher”, e cita também passagens como At 2, 18 e At 21, 9 para comprovar a participação da mulher nos processos dos cristianismos originários. Champlin (2002, p. 230) faz a seguinte ressalva a respeito do que deve ser considerado hoje em relação a esse texto:

Se Paulo pudesse retornar a vida hoje em dia e contemplar quão grande força é representada pelas mulheres na igreja, sobretudo em nossos campos missionários, e se pudesse ouvir alguns eruditos cientistas demonstrarem que as mulheres não são intelectualmente inferiores aos homens; e se, além disso, pudesse ouvir algum sábio biólogo provar que, excetuando no campo da força física, a mulher é fisicamente superior ao homem; e se pudesse ouvir notáveis teólogos e místicos demonstrarem que a mulher, por natureza, é mais intuitiva e, na realidade, mais espiritual que o homem, mui provavelmente modificaria várias das coisas que escreveu. Cada indivíduo é produto de sua época, de uma forma ou de outra, e algumas pessoas são apenas produto de seu meio. Paulo conseguiu grandes avanços em conhecimento e espiritualidade, mas, algumas vezes, ao expressar seus pontos de vista, meramente por causa de seu passado formativo no judaísmo, ele se mostrou deficiente naquilo que, atualmente, é conhecimento demonstrável.

Para Elliott (1998, p. 41), essa perícopé é obviamente uma interpolação, uma vez que contradiz por completo 1 Cor 11, 2-16 e que “uma comparação de

manuscritos primitivos mostra a interferência de copistas precisamente nesse ponto da carta”.

Considerando a intertextualidade no dialogismo de 1 Cor 14, 33b-35, podemos citar alguns textos bíblicos que autenticam o pleno desempenho dos ministérios femininos nos cristianismos originários antes e depois da ressurreição de Jesus<sup>13</sup>. Entre esses textos, selecionamos Mt 27, 57-61/Mc 15, 33-41/Lc 23, 50-56/Jo 19, 38-42; Mt 28, 1-10/Mc 16, 1-11/ Lc 24, 1-12/ Jo 20, 1-10; Jo 4, 1-30; At 1,14; At 5, 14; At 8, 12; At 9, 36 ; At 9, 1-2; At 12, 12ss; At 16, 11-15; At 17, 4; At 17, 12; At 17, 34; Rm 16; 1 Cor 11, 5; Fl 4, 3.

Existem, no entanto, textos deuteropaulinos ou pastorais dos quais pessoas se valem para embasarem suas leituras fundamentalistas nos processos de marginalização da mulher, como, por exemplo, 1 Cor 14, 33b-35, Cl 3, 18, 1 Tm 2, 12, 1 Tm 3, Tt 2, 3-5 e Ef 5, 21-24 (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992; MEEKS, 1992; SCHOTTROFF, 1995; RICHTER REIMER, 1995; FOULKES, 1996; BATISTA, 2003; BRITO MARINHO, 2004).

Elliott (1998, p. 42) salienta que a “intervenção dos copistas antigos, assim como julgamentos errôneos de tradutores modernos obscureceram os relacionamentos íntimos e colegiais com mulheres companheiras em pé de igualdade, apagando assim eficazmente a liderança de mulheres nas congregações a que Paulo serviu”. Exemplo nítido disso pode ser observado em textos favoráveis ao ministério feminino como Rm 16, 1-16<sup>14</sup>, que consideramos um dos textos-chave que explicitam o trabalho de mulheres lado a lado com Paulo. Nessa passagem, Febe é citada como *diakonos* da igreja de Cencreia. Com o passar do tempo, copistas e tradutores foram rebaixando Febe de diácona a diaconisa, assim como de

patrona (*prostátis*) a ajudante. Outras palavras que o apóstolo usava ao se dirigir também às mulheres são *sinergos* (colaborador) e *copian* (trabalhar), vocabulário usado quando se referia a ele próprio. Outro ponto importante em Rm 16, 1-16 é a questão da mudança ocorrida a partir da Idade Média, especialmente na tradução feita por Lutero, do nome Júnia (feminino) para Junias (masculino), pelo fato de a pessoa estar sendo mencionada como “apóstolo”. Vale ressaltar que 9 mulheres são mencionadas ao lado de 17 homens na lista de saudação de Rm 16, 1-16, proporção numérica admirável para o contexto das relações patriarcais<sup>15</sup>.

Quadro 6: Pessoas Citadas por Paulo em Rm 16, 1-16

Pessoa	Atividade Eclesial
Mulheres	
Febe	Díacona
Júnia	Apóstola
Priscila	Colaboradora
Maria	Muito trabalhou no Senhor
Trifena	Muito trabalhou no Senhor
Trifosa	Muito trabalhou no Senhor
Pérside	Muito trabalhou no Senhor
Homens	
Áquila	Colaborador
Andrônico	Apóstolo
Urbano	Colaborador

Nota: em Rm 16, 1-16, Paulo menciona 27 pessoas que trabalharam pelo Evangelho. Dessas 27, 8 são mulheres, 19, homens. Dessas 27, 10 são caracterizadas com alguma atividade eclesial: 7 mulheres e 3 homens.

Fonte: Richter Reimer (2000, p. 74).

Assim como Rm 16, 1-16, podemos considerar outras (inúmeras) referências extratextuais que endoçam os dois pólos – de submissão, silêncio e violência, mas também de liderança – enfrentados pelas mulheres naquele ambiente em que tudo favorecia o patriarcalismo.

Quadro 7: Mulheres no Atos dos Apóstolos

Atos	Nome
1, 14	Maria, a mãe de Jesus, junto com outras mulheres.
5, 1ss	Safira e mulheres que se converteram á fé cristã.
5,14	Conversão de homens e mulheres à fé cristã.

6,1	Viúvas helenistas (diaconia dirária)
8,3	Homens e mulheres perseguidos por Paulo.
8,12	Homens e mulheres se converteram.
8, 27	Candace, rainha da Etiópia.
9,2	Homens e mulheres com risco de serem presos por Paulo.
9, 36ss	Tabita
12, 12ss	Maria, mãe de João Marcos, e a escrava Rode
13, 50	Mulheres nobres tementes a Deus.
16, 1	Uma mulher judia crente e mãe de Timóteo.
16, 11-15.50	Lídia
16, 16-18	Escrava de dons mânticos
17, 4	Mulheres importantes em Tessalonike que aderiram à fé cristã.
17, 12	Mulheres nobres tementes a Deus, em Beréia, que aderiram à fé cristã.
17, 34	Damaris, em Atenas, que se converteu à fé cristã.
18, 1ss	Priscila
21, 5s	Todos, juntamente com mulheres e crianças, acompanharam Paulo e Silas para fora da cidade.
21, 9	Quatro profetisas filhas de Felipe
22, 4	Homens e mulheres perseguidos por Paulo.
23, 16	Irmã de Paulo
24, 24	Druscila
25, 13.23; 26, 30	Berenice

Fonte: Richter Reimer (1995, p. 11-3).

Tanto em escritos apócrifos quanto em literatura de historiadores da época podemos constatar os ministérios de mulheres; entre eles, selecionamos alguns nos quais evidenciamos os dois extremos dessa realidade.

Uma fonte é o trecho de uma carta de Plínio o Jovem (*apud* RICHTER REIMER, 2000, p. 63), funcionário do Império, procônsul e governador da Bitínia. Ele enviou cartas ao imperador Trajano, com o intuito de comunicar sua postura diante de pessoas que se negavam a adorar ao imperador: “Julguei tanto mais necessário extrair a verdade de duas [...] diáconas, e isto sob tortura”.

Outra fonte são os Atos de Paulo e de Tecla. Tecla foi uma mulher convertida por Paulo. Ela ensinava, pregava, batizava no fatigante trabalho missionário cristão e também corria perigo de vida, tendo sido até mesmo condenada uma vez a ser queimada viva e outra a ser jogada numa arena com animais ferozes. Sendo salva milagrosamente em ambas as situações, arranca a seguinte confissão pública de

peças que assistiam revoltadas à sua segunda condenação: “Um é Deus, aquele que salvou Tecla” (RICHTER REIMER, 2000, p. 67). No entanto, Atos de Paulo e de Tecla não foram canonizados em razão do processo de patriarcalização das funções eclesiais das mulheres nos cristianismos originários<sup>16</sup>.

Tertuliano (apud RICHTER REIMER, 2000, p. 65) escreveu o fragmento a seguir a respeito de mulheres que pregavam e celebravam nas comunidades:

Se essas mulheres se baseiam nos Atos de Paulo e de Tecla para, a exemplo de Tecla, defender a permissão para mulheres ensinar e batizar, então elas queiram saber que o presbítero em Ásia que redigiu este escrito [...] demitiu-se de sua função depois de ter sido persuadido e ter admitido que escreveu isto por amor a Paulo.

Quadro 8: Mulheres Líderes de Igrejas Domésticas

Nome	Texto Bíblico
Ápia	Fm 2
Priscila	1 Cor 16, 19 Rm 16, 5
Ninfa	Cl 4, 15
Lídia	At 16, 15

Fonte: Schüssler Fiorenza (1992, p. 212).

Diante desses comentários, fica claro que Paulo se dirigia às mulheres com um vocabulário bastante esclarecedor da sua postura como judeu-cristão e missionário, pois Febe, Priscila, Maria, Júnia, Trifena, Trifosa, Pérside, Júlia, a irmã de Nereu (Rm16, 1-16), assim como Evódia e Síntique (Fp 4, 2-3), entre outras como a samaritana, Maria Madalena, Lídia, Cloe, as quatro filhas de Filipe etc., foram mulheres que se fatigaram na expansão dos cristianismos originários, sendo presas e arriscando suas próprias vidas (SCHOTTROFF, 1995; ELLIOTT, 1998; RICHTER REIMER, 2000, 2003).

Percebemos que mesmo não havendo concordância entre vários estudiosos sobre 1 Cor 14, 33b-35 ser ou não uma interpolação, pesquisadores como Barbaglio (1989), Schüssler Fiorenza (1992), Tamez (1993), Foulkes (1993, 1996), Schottroff (1995), Elliott (1998), Richter Reimer (2000) e Champlin (2002) são unânimes em dizer que o mais importante seja reconhecer a continuidade existente entre Jesus e Paulo, considerando as demais passagens que superam numericamente as interferências do Paulo judeu evidenciadas no processo de transformação do Paulo judeu-cristão.

O dialogismo de 1 Cor 14, 33b-35 nos mostrou que o patriarcalismo era fator dominante no ambiente cultural do primeiro século e que influenciava as relações entre homens e mulheres, acarretando conflitos e tensões nos processos de propagação do Evangelho, visto que o próprio cristianismo surgiu como um movimento de renovação intrajudaico. E por intermédio de investigações intratextuais, intertextuais e extratextuais e por alguns estudos acerca dessa perícopes, evidenciamos vozes de mulheres que resistiam à cultura patriarcalista da época, exercendo funções ministeriais como profetisas, patronas, diáconas, apóstolas, missionárias, cooperadoras.

#### 4.3 TEXTO E CONTEXTO: LEITURA DE ALGUMAS IGREJAS

A polêmica da proibição do ministério pastoral de mulheres<sup>17</sup>, especialmente pastoral, no campo evangélico, bem como a questão doutrinária de usos e costumes, conta com dois grupos: os tradicionalistas e os igualitaristas. Aqueles defendem a “letra da Lei”. Estes acreditam no “espírito da Lei”. Os primeiros pensam que as mudanças na sociedade que produzem maior autonomia individual não são bem-vindas, ao contrário dos igualitaristas que defendem que tais mudanças estão mais próximas da consecução da liberdade que temos em Jesus Cristo (CLOUSE, 1996, p. 278)<sup>18</sup>.

Clouse (1996, p. 278), um autor igualitarista, refere que é necessário “um ambiente social que encoraje todas as pessoas a serem tudo que elas, ou eles, podem realizar, sem que haja distinção baseada em gênero”<sup>19</sup>. Este autor esclarece que tanto as pessoas cristãs tradicionalistas quanto as igualitaristas devem ter consciência que “toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça” (2 Tm 3, 16). No entanto, devem se conscientizar que, de acordo com a orientação de cada intérprete, algumas passagens podem parecer contraditórias e que, nesses casos, “nossa tendência é apegar-nos a esta ou aquela faceta da verdade de cada paradoxo” (CLOUSE, 1996, p. 279).

Assim como 1 Cor 14, 33b-35, textos paralelos como 1 Cor 9, 22 e 1 Tm 2, 11-12, entre outros, servem para expressar que no “primeiro século, as mulheres deveriam usar véus e ficar caladas [...]. Hoje é bem ao contrário. A sociedade que aceita mulheres como executivas de corporações e presidentes de universidades

achará difícil ouvir uma igreja que as reduz ao silêncio” (LIEFELD, 1996, p. 280). Diz ainda que passagens como 1 Tm 2, 11-12 são regulamentações para as pessoas onde elas estavam [e surgiram] por causa de alguma situação local ou temporária” (LIEFELD, 1996, p. 280). Para ele, “práticas inovadoras nas igrejas modernas [...] refletem a época em que vivemos” (LIEFELD, 1996, p. 281).

Clouse (1996, p. 282-3) ressalta que não “se pode negar que as mudanças dentro da sociedade afetam a Igreja [...mas cabe] a nós discernir que mudanças [...] são desejáveis, e quais não são”. Por exemplo, diferenças de estilos são conseqüências naturais do passar do tempo “em sociedades que não se isolaram do resto do mundo” (CLOUSE, 1996, p. 283).

Vamos à igreja vestidos de ternos (os homens) ou de vestidos (as mulheres); os primitivos cristãos (tanto homens quanto mulheres) iam à igreja usando mantos [...]. Algumas congregações que franziriam o sobrolho há trinta anos à vista de uma mulher que vestisse calças compridas na igreja, nada vê de errado nisso hoje, porque o uso desse traje tornou-se costumeiro. Outras congregações, todavia, afirmam que se era errado para nossas avós, é errado para nossas mães e será errado para nossas filhas nos anos vindouros. No entanto, essas mesmas congregações não admitiriam a volta ao uso dos mantos usados por homens e mulheres do primeiro século (CLOUSE, 1996, p. 283).

Há também os que pensam que a autoridade do homem sobre a mulher, assim como o padrão do vestuário e do cabelo, devem ser seguidos por causa de 1 Tm 2, 12, como defendem Culver e Foh (1996). Tanto Culver quanto Foh advogam que o vestuário da mulher, o adorno do cabelo e seu silêncio devem significar sujeição da esposa ao seu marido, implicando que a mulher não deve sequer pronunciar uma palavra durante o culto, muito menos ensinar e jamais ser ministra, pastora ou pregadora na igreja.

Culver (1996, p. 283-4) é um autor tradicionalista que defende que “os homens devem exercer autoridade e assumir a liderança da Igreja. As mulheres devem reconhecer essa autoridade e dar-lhe apoio de todas as maneiras cristãs, inclusive no modo de vestir-se e de adornar-se para o culto público”.

De acordo com a autora Foh (1996, p. 284), “é possível que as mulheres devessem cobrir-se durante a oração e a Leitura bíblica, na igreja, mas sem dúvida alguma, deveriam cobrir-se quando oram e lêem as Escrituras individualmente”. Ressalta ainda que “seria melhor que a denominação ou a igreja tomasse uma decisão provisória, no tocante ao comprimento do penteado padrão do cabelo” (FOH, 1996, p. 284).

Ao contrário, Clouse, Liefeld e Mickelsen (1996, p. 284) concordam que as determinações de Paulo em textos como 1 Cor 11, 2-16 ou 1 Cor 14, 33b-35 (ou mesmo 1 Tm 2, 12) se restringiam à situação singular à época e que ele estava em “conformação com as normas moralísticas judaicas e pagãs, por amor ao Evangelho”.

Clouse (1996, p. 285) salienta que diferentes pontos de vista e interpretações sempre existirão, mas que “tais diferenças às vezes nos ajudam a crescer na fé, mas jamais deveriam impedir que tenhamos unidade em Cristo. Somos um em Cristo, assim como Cristo é um com Deus [1 Cor 3, 23]”.

Para este autor, o que está acontecendo com as igrejas hoje é que elas têm de rever suas práticas e seus costumes, pois todas as instituições são afetadas por costumes e normas dos tempos, mesmo sendo a Igreja incontestavelmente a mais tradicional de todas as organizações<sup>20</sup>. Para ele, as igrejas devem entender “que a mulher pastora é uma opção viável” (CLOUSE, 1996, p. 286), mesmo não ignorando

que “algumas congregações jamais mudarão seus pontos de vista negativos, porque nunca saberão o que é ter uma mulher pastora [...por temerem] perda de membros, perda de arrecadação financeira, ou talvez a antipatia da comunidade”, e que os “líderes das denominações fundamentalistas, mais tradicionais, desencorajarão as mulheres quanto a se matricularem nos seus seminários, se tiverem o propósito de conseguirem ordenação” (CLOUSE, 1996, p. 288).

Entre os fundamentalistas tradicionais e os igualitaristas estão os que querem evitar a polêmica da ordenação de mulheres, tratando veladamente do assunto, estimulando a dupla ministerial, ou seja, o casal pastoral, em que a mulher é pastora por ser a esposa do pastor. Nesse caso, a pastora é convidada para pregar em ocasiões nas quais seu esposo esteja doente ou cumprindo compromissos.

Para Stendahl (*apud* CLOUSE; CLOUSE, 1996, p. 291), a “questão da ordenação de mulheres não é questão de cargos, mas do relacionamento entre homens e mulheres em Cristo, quer ele se aplique a um cargo na política, no serviço público, numa profissão, na vida doméstica, no ministério cristão quer no presbiterato”.

Diante dessas posições de autores e autoras tradicionais, igualitaristas, ou que apóiam o ministério de casal, ou ainda que vêem essa questão do ministério de mulheres como questão de relacionamento entre homens e mulheres, confirmamos que precisamos sempre “desconstruir textos criticamente para reconstruir histórias de libertação” (RICHTER REIMER, 2000, p. 18) e que “costumes sociais é que determinam [...] quais sejam as nossas noções sobre o que é decoroso quanto à maneira de nos conduzirmos e vestirmos” (CHAMPLIN, 2002, p. 174), logo, não é

necessário aplicar costumes judaicos e greco-romanos do primeiro século hoje como selo de cristão.

## **5 CONCLUSÃO: VOZES QUE NÃO SE CALA(RA)M PARA COLHER FRUTOS DE VIDA PLENA**

Schottroff (1995), em *Mulheres no Segundo Testamento...*, deixa-nos clara a idéia de que Paulo tem uma linguagem androcêntrica e que, mesmo assim, suas cartas servem de fontes para a história de mulheres cristãs no século I. Usando essa linguagem androcêntrica, comum de sua época, Paulo apenas menciona mulheres apenas quando existe um motivo especial para fazê-lo<sup>21</sup>. Geralmente, dirige-se às comunidades utilizando o termo grego *adelfói* (irmãos).

Schottroff (1995, p. 85) alerta-nos que a “pesquisa histórico-feminista [deve libertar] Paulo do cativeiro de uma Leitura bíblica hierárquica patriarcal”, uma vez que ele não se mostra, em suas cartas, apenas como opressor da história das mulheres. Além disso, intérpretes cristãos reinterpretavam os textos paulinos de forma patriarcal, conforme os motivos que deviam ter.

Schottroff (1995, p. 87, 90) enumera seis aspectos importantes das cartas paulinas:

- Mulheres tinham função diretiva nas comunidades – em Rm 16, 2, Febe é nominada *prostátes*, ou seja, exercia função de decisão e direção, às quais inclusive Paulo se subordinava. À Febe é aplicado também o termo *diáconos*, indicando, mais

uma vez, que ela exercia uma função diretiva, anunciando o Evangelho, organizando e criando comunidades. Schottroff ressalta que quando o grupo *diaconein*, *diakono* (servir, servidor) refere-se a mulheres, a pesquisa científica neotestamentária faz uma mudança sexista do significado dessas palavras, fato típico da história interpretativa do Segundo Testamento que remete aos serviços de mulheres assistência aos doentes, trabalhos especiais realizados por elas ou provimento alimentício. Priscila foi outra mulher que, assim como Junia e Febe, se dedicou ao trabalho de evangelização.

- O trabalho das mulheres representou uma contribuição decisiva na divulgação do Evangelho – para o contexto das relações patriarcais, a proporção numérica de homens e mulheres contida na lista de saudações de Paulo em Rm 16 é 17 homens e 11 mulheres.
- Paulo apreciava o trabalho das mulheres, valorizava-as e as colocava em pé de igualdade consigo mesmo. Isso ele demonstra nas suas afirmações sobre Priscila, Junia, Febe, Evódia, Síntique (estas duas últimas, em Fp 4, 2) e nas palavras usadas por ele ao se referir a elas: *synergos*, colaborador, *copian*, trabalhar (Rm 16, 3. 6.12). Por meio da palavra *copian*, Paulo descreve os seus trabalhos, bem como trabalhos iguais aos dele – em que é exigido enorme esforço corporal, um trabalho fatigante – e aplica também a mulheres, que eram presas e corriam perigo de vida (Rm 16, 4. 7; Fp 4, 3).
- Paulo, no trabalho comunitário, não especifica função para homens e para mulheres. Para ele a subordinação a mulheres não era problema, uma vez que o trabalho nas comunidades não era diferenciado pelo sexo, nem especificado a um dos sexos.

- Paulo não se entendia na função de o mais importante apóstolo e missionário – Paulo era um entre muitos homens e muitas mulheres e não o chefe de um grupo de colaboradores. Muitos tentam fazer essa interpretação, mas o próprio Paulo não se entendia como o portador principal da missão primitivo-cristã. Quanto à Junia e ao Andrônico, Paulo diz que ambos se tornaram cristãos antes dele próprio (Rm 16, 7).

De acordo com Schottroff (1995), para reconstruirmos a história das mulheres considerando as cartas paulinas, é necessário conhecer as histórias dessas mulheres nas comunidades do Império Romano.

Devemos, então, considerar a continuidade existente entre Jesus e Paulo e não levar em conta somente o que causa opressão de mulheres na Igreja com fundamento em cartas paulinas, uma vez que Paulo também teve participação importante no processo de libertação de mulheres judeu-cristãs. Embora Paulo pareça ter sido incoseqüente em alguns momentos, de acordo com Schottroff (1995, p. 112), “foi prepulsor da luta feminista [...], tentou viver Gl 3,28”.

Schüssler Fiorenza (1992) expõe que alguns consideram Gl 3,28 o *locus classicus* do ensino de Paulo sobre as mulheres e outros negam essa pretensão, dizendo que o interesse de Paulo em Gálatas é a relação religiosa entre judeus e gentios e não distinções político-culturais entre eles. Porém, isso tinha ramificações importantes também para as mulheres judias e gentias. O movimento cristão não se fundamentava em linhas étnico-raciais de herança e parentesco, mas no novo parentesco em Jesus Cristo por meio do batismo.

A liberdade cristã, segundo Ferreira (2001, p. 859-83), é embasada por Paulo em princípios da igualdade na unidade em Cristo. A liberdade é um chamado, no entanto, os gálatas não compreendiam sua riqueza e a profundidade que é para

durar por toda a vida comunitariamente. Por isso, a liberdade se estende também à vida moral, logo, deve ser cultivada na vida diária.

Ferreira (2001, p. 861)<sup>22</sup> alerta para os riscos da liberdade, caso não haja um desprendimento de instintos egoístas: “Se vós, porém, vos mordeis e devorais uns aos outros, vede não vos consumais também uns aos outros” (Gl 5, 15). E para que isso ocorresse os gálatas tinham de viver o amor, servindo uns aos outros, ou seja, vivendo a intensidade do amor numa comunidade em que na diversidade étnico-racial, de classe e de gênero, deve-se construir as relações num espaço em que “não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há masculino nem feminino, porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3, 28). Paulo aduz, reportando-se à sua tradição judaica, aqui o princípio que deve ser cumprido em Gl 5, 14: “Porque toda a Lei se cumpre numa só palavra, nesta: amarás o teu próximo como a ti mesmo”, exortando a comunidade a conservar a liberdade judeu-cristã, com dignidade, respeito e responsabilidade.

De acordo com Ferreira (2001, p. 864), valorizar regras religiosas próprias de Israel, sejam bíblicas, sejam acrescentadas à Bíblia por rabinos, seria o mesmo que os cristãos voltarem à escravidão da Lei. Os cristãos eram totalmente dispensados de tais regras, porque elas não tinham qualquer sentido de salvação, pois foram substituídas por um novo preceito: o amor. A Lei agora é a do Espírito, do amor, da liberdade. “Este é o princípio da igualdade (Gl 3, 28) que rompe qualquer barreira que queira separar os que querem vivenciar uma vida nova” (FERREIRA, 2001, p. 864).

Gálatas 3, 26-28 é uma das chaves interpretativas que podem libertar pessoas cristãs de tradições normativas de usos e costumes, deixando claro que a

fé e o amor da liberdade em Jesus Cristo livram as pessoas de qualquer obstáculo no relacionamento com Deus, que é cultivado no interior pelo Espírito Santo e exteriorizado na nossa relação de promoção do próximo, e não por meio de regras religiosas como circuncisão, uso ou não de véu, cabelo raspado, curto ou comprido, preso com diadema, ornamento de ouro ou trançado. Não basta se espelhar em normas culturais do judaísmo tardio ou greco-romano, é necessário promover “a superação das barreiras étnicas, sexuais, sociais” (FERREIRA, 2001, p. 862). A vida deve estar acima de qualquer Lei, ensinou Jesus. E, de acordo com Richter Reimer (2000, p. 49), a vida é “o eixo principal de uma hermenêutica feminista de libertação [...] É, pois, a vida – ou a falta de vida – que confere autoridade à nossa hermenêutica”.

O androcentrismo sistêmico da cultura ocidental é bem evidente. A masculinidade é norma e a feminilidade é um desvio sempre marginal da norma. A linguagem androcêntrica inclui as mulheres, mas não as menciona explicitamente; não só na Bíblia, mas também hoje.

A marginalidade cristã das mulheres tem suas raízes nos primórdios patriarcais da Igreja e no androcentrismo da revelação cristã. A marginalização textual e histórica das mulheres é resultado do processo patrístico que selecionou e canonizou a Escritura. Por isso, estudos feministas sobre religião devem questionar tal modelo patrístico, que identifica heresia com liderança de mulheres e ortodoxia com estruturas patriarcais da igreja.

Historiadoras feministas vasculharam memórias androcêntrico-patriarcais para achar significado feminista, para investigar o patriarcado como fonte de opressão de mulheres, bem como do poder delas. Elas procuram também

reconceitualizar a história e a cultura como produto e experiência tanto de mulheres como de homens.

As cartas paulinas, se olhadas fora do contexto vital do diálogo epistolar, parecem apresentar posturas ambivalentes em relação a algumas questões. Por isso é impossível compreender seus textos sem um conhecimento prévio da comunidade para a qual a carta fora enviada. E quando se começa essa investigação, logo se percebe que Corinto era uma cidade que abarcava muitas classes distintas e que em meio a tamanha diversidade cultural não se poderia encontrar outro tipo de problema senão uma comunidade cheia de conflitos. Entre tantos problemas comunitários estava o uso de cobrir ou não a cabeça ou de cortar ou não o cabelo, bem como de a mulher poder falar ou ter de silenciar-se na congregação.

Muitas pessoas se sentem destinatárias das cartas de Paulo por causa do seu dom de sintonizar-se com os problemas da comunidade e de comunicar-se de maneira tal que contribui para a expansão do cristianismo, sobretudo pela sua abertura ao diálogo com religiões não-cristãs, buscando uma unidade tanto entre os cristãos da origem do cristianismo quanto entre os de hoje.

Notamos que a forte persistência de Paulo para manter um padrão que distinguisse notoriamente sobretudo mulheres cristãs de mulheres gentias se dava em razão do significado que existia àquela época quanto a cortar o cabelo com tesoura, raspá-lo com navalha ou não cobri-lo com véu, isto é, usos como esses representavam, para a sociedade conservadora da época e em decorrência também para Paulo, degradação e não emancipação, da mesma forma para o homem manter os seus cabelos longos. No entanto, ficou claro que se tratam de

“costumes antigos e não são mais válidos em nossa sociedade” (CHAMPLIN, 2002, p. 170).

No contexto contemporâneo, o uso de cabelos longos ou de véu prova que assim como os costumes sociais mudam, as exigências deste texto mudam também. Ou levamos em conta o contexto em que Paulo aconselhou o uso do cabelo ou aplicamos radicalmente tal uso hoje cientes que se trata de um costume judaico trazido ao cristianismo no primeiro século.

Lamentavelmente, alguns grupos da sociedade hoje têm-se equivocado ao descontextualizar determinados conselhos que Paulo dirigia às pessoas cristãs de Corinto. A intenção dele era sanar problemas específicos daquela comunidade. A falta de contextualização de cartas paulinas tem causado um certo paulinismo na mente de algumas pessoas. Agindo assim, líderes acabam impondo regras de comportamento a pessoas cristãs, ignorando, acima de tudo, as próprias palavras do apóstolo: “eu os elogio por se lembrarem de mim em tudo e por se apegarem às tradições exatamente como eu as transmiti a vocês. Quero, porém, que entendam que o cabeça de todo homem é Cristo” (1 Cor 11, 2-3).

Considerando o dialogismo em textos bíblicos, Jesus, conforme os evangelhos, nunca fez menção ou diferenciação entre homens e mulheres em relação a ministérios, muito menos quanto a tamanhos de cabelo, penteado ou uso de véu.

Muitas igrejas, sobretudo pentecostais, ainda hoje usam textos de cartas paulinas como 1 Cor 14 para justificarem o impedimento de mulheres terem funções na igreja além do trabalho diaconal, que, com o passar do tempo, foi perdendo a

importância que tinha nos cristianismos originários, uma vez que foi-se restringindo ao cuidado de limpeza da igreja e à manutenção do altar.

Assim como usam 1 Cor 14 como arma para deter o pleno exercício do ministério pastoral feminino, usam também 1 Cor 11 para embasarem doutrinas de usos e costumes, indicando que as mulheres devem manter os cabelos compridos ou até mesmo ainda fazerem uso do véu.

Analisar o discurso de Paulo nessas cartas enviadas aos coríntios mediante uma releitura feminista contrária ao que essas igrejas tentam estabelecer acerca do ministério pastoral e usos e costumes femininos foi crucial ao bom entendimento de tais textos, por intermédio da contextualização deles, bem como da exposição de como pesquisadores(as) têm-se posicionado a respeito desses assuntos.

A mulher é ainda muito tolhida em algumas igrejas. Cabe a ela seguir uma série de instruções e sequer pode ser ordenada de acordo com o seu ministério. Isso, muitas vezes, torna sua caminhada cristã enfadonha, contrariamente ao que Jesus anunciava com a Boa Nova. Ainda vivemos um farisaísmo, um androcentrismo camuflado, um patriarcalismo ambivalente que quer se passar por velado, mas na verdade é acirrado em muitas igrejas, em que líderes continuam fazendo uma leitura estritamente fundamentalista ou, com mais ousadia, conveniente com o que eles pensam e não conforme Jesus pensava e agia.

O cristianismo nas suas origens era um movimento intrajudaico, tido como uma seita judaica, mas Paulo o levou para o mundo grego. Entretanto, mesmo quando desenvolveu sua própria identidade, alguns cristãos optaram por observar costumes judaicos tradicionais em um momento em que a observação da Lei tornara-se opcional.

Os judeus estavam espalhados por toda parte do Império Romano. Representavam quase toda a classe social e aceitavam sincretismos de formas gregas e conteúdos judaicos.

Corinto era uma colônia romana com grande poder político e comercial, pois era o centro administrativo e comercial mais importante da Grécia, com grande número de judeus no ambiente político, religioso, social e econômico. Em razão de seus dois portos, Corinto era uma cidade onde havia um grande tráfego de pessoas de diferentes culturas, além de ela mesma ser uma cidade cuja diversidade cultural era notória.

Paulo era judeu, e tinha também cidadania romana, o que lhe proporcionava certo *status* social. Era escriba, detinha vasto conhecimento da Lei, podia explicar e aplicar a Escritura. Conservava e defendia a Tradição de Moisés a ponto de perseguir pessoas cristãs antes e sua conversão. Após sua conversão, passa a arriscar sua vida em prol da propagação do Evangelho. De judeu perseguidor de pessoas cristãs passa a ser cristão que recebe açoites, além de ser fustigado com varas, apedrejado, jogado em naufrágio, em perigos de rios, de salteadores, entre falsos irmãos, em fadigas, em vigílias, em fome e sede, em frio e nudez, todo tipo de sofrimento por amor ao Evangelho (2 Cor 11).

No entanto, o próprio Paulo sabia da dialética guerra humana da carne com o espírito: o que quero não faço e o que não quero faço (Rm 7, 19). Certamente seus princípios judaicos pesavam-lhe na transformação do velho para o novo homem. Provavelmente ele mesmo não soubesse ao certo como lidar com a liberdade em Jesus Cristo.

A igreja cristã de Corinto contava com muitos dons, mas também com grandes tensões e conflitos, pois era composta de pessoas provindas não só do

judaísmo, mas também de outras religiões. O culto cristão concorria com outros cultos como, por exemplo, cultos místéricos, em que a liberdade da mulher era maior.

A cultura judaica causava uma forte influência no cristianismo, visto ser um movimento que surgiu dentro do judaísmo. No entanto, a cultura greco-romana era que regia toda a região mediterrânea no primeiro século, da qual Corinto fazia parte. A situação da mulher era representada por posições paradoxas que perpassavam o mundo judeu e greco-romano. De um lado, existiam aquelas que lideravam cultos místéricos, trabalhavam para seu próprio sustento, não se adequando ao modelo patriarcal da época. Do outro, a maioria ainda não tinha direito de voz nem mesmo na própria casa, não participavam igualmente aos homens das reuniões nas sinagogas, não podiam estudar, não deviam mostrar o rosto nem o cabelo. A liberdade em Jesus Cristo superava todas as diferenças étnicas, de classe, bem como qualquer rito ou ritual exigido pela Lei, e isso causava tensões e conflitos, pois as mulheres resistiam aos processos anteriormente impostos.

O dialogismo e a polifonia de Bakhtin (1990) nos convidaram a perceber que as mulheres não têm voz na superfície do texto, mas estão presentes em todas as instâncias na sociedade da época: igreja, comércio, cargos públicos, jogos, ou seja, no âmbito religioso, econômico, desportivo, na política... Suas vozes foram abafadas, mas elas sempre estiveram presentes nos processos de resistência contra as regras sociais e religiosas vigentes ou como protagonistas em suas trajetórias missionárias.

Métodos exegéticos aplicados com hermenêutica feminista, bem como versões gregas de cartas paulinas, comprovam que o Apóstolo usava vocábulos que expressavam liderança ou qualquer tipo de participação nos processos de

formação das comunidades cristãs, quando se dirigia a homens e também a mulheres. Mostram que versículos foram deslocados no texto ou podem ter sido inseridos da margem ao texto.

Investigações intra, inter e extratextuais mostram que Paulo não deixa de mencionar mulheres trabalhando arduamente no Senhor e liderando grupos nos processos de formação das igrejas originárias, assim como o próprio Paulo.

A ideologia dominante era a da *pax romana*, que centralizava o poder nas mãos do *pater familias*, cujo modelo regia tanto a casa quanto o Estado. A ideologia permeava também os símbolos e, no caso, em se tratando de mulheres, por exemplo, o véu simbolizava submissão ao *pater familias*, isto é, ao marido, conseqüentemente, ao Estado, bem como à *ekklesia*.

O diálogo entre a Lingüística e a ciência exegético-teológica estreitou as relações entre conceitos interdisciplinares que se identificaram de tal forma que houve uma perfeita (e) fusão entre o dialogismo e a polifonia e a exegese e a hermenêutica, mostrando que, além de se complementarem, se completaram. Essa (e) fusão de conceitos proporcionou-nos visualizar a importância do diálogo entre as disciplinas de diferentes áreas do conhecimento.

O estudo sobre fundamentalismo deixou claro que pessoas ou movimentos cristãos devem ser mais abertos ao diálogo e necessitam acompanhar o desenvolvimento de todas as coisas, considerando que a cultura é dinâmica, para não incorrerem no erro de se embasarem em seus próprios preceitos e não nos ensinamentos de Jesus, que sempre colocou o ser humano em primeiro plano, não sobressaltando questões doutrinárias. Serviu também para percebermos que bíblias de estudo trazem, cada uma a seu modo, uma nuance de fundamentalismo.

A comunidade cristã de Corinto é a destinatária das perícopes paulinas em estudo, 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-35, repondendo dúvidas daquela comunidade acerca de inúmeras questões, entre elas, comportamentos da mulher na igreja e a obrigatoriedade ou não do uso do véu.

Ao longo das cartas, percebemos que há subliminarmente um processo de resistência de mulheres intrínseco ao discurso de Paulo, de acordo com as respostas que ele dá à comunidade de Corinto. Em 1 Cor 11, notamos que as mulheres não só questionavam o uso do véu como costume judaico, mas também não concordavam com a permanência de um hábito judaico num novo movimento de renovação intrajudaico, que era o judeu-cristianismo, que poderia externar a liberdade também na questão de usos e costumes.

Em relação a 1 Cor 14, 33b-35, concordamos com alguns estudiosos que defendem que essa perícopa não tenha sido escrita por Paulo, uma vez que em momento algum nos escritos tidos como autênticos paulinos, o apóstolo deixa de mencionar a presença de mulheres na propagação da Boa Nova, mulheres essas que muitas vezes já se encontravam nas comunidades liderando igrejas domésticas antes mesmo de ele chegar.

Somente em cartas consideradas deuteropaulinas ou pastorais é que as mulheres passam a ser cada vez menos mencionadas, assim como acontece também com as crianças, os escravos, pessoas doentes ou que viviam à margem da sociedade por alguma discriminação. Quanto mais se distanciava da ressurreição de Jesus mais os homens se distanciavam do amor por ele pregado e vivido. Amor não se identifica com exclusão, opressão, marginalização.

Hoje não é tão diferente, pois lideranças de algumas comunidades, na construção de seu *ethos*, na conceituação de valores éticos, doutrinários, morais,

sociais, fazem uma leitura extremamente fundamentalista de alguns textos bíblicos para embasarem doutrinas marginalizadoras. Diante disso, observamos que alguns problemas do primeiro século ainda persistem nos dias de hoje e isto faz com que pareçam existir vários cristianismos, pois cada igreja ou movimento tem uma tendência a fazer uma hermenêutica que condiz com o que a liderança pensa e não com o que a exegese bíblica elabora numa perspectiva histórico-crítica. Isso acarreta em o indivíduo, de maneira processual, complexa e acrítica, assimilar costumes para si como hábitos, personalizando normas de padrões coletivos, mas peculiares da comunidade que faz parte.

Investigar cartas paulinas foi relevante para a nossa proposta de diálogo entre diferentes áreas do conhecimento. A ciência da linguagem e a interpretativa mostram que a Lingüística e a Teologia contribuem mutuamente na reLeitura de textos como as cartas paulinas, que irrompem estudos pertinentes no campo da interpretação e causam impacto na vida de pessoas cristãs. Reaver a questão de gênero é sempre um procedimento eficaz na releitura de textos cuja linguagem é androcêntrica, pois nos leva a lembrar que as identidades são construídas socialmente e não são simples diferenças biológicas. Rever termos como cultura, símbolo e ideologia mostraram que não devemos ignorar que o ser humano, imediatamente após seu nascimento, é inserido, mais que numa sociedade, numa cultura.

Para encerrarmos por ora essa discussão, apresentaremos uma breve retomada de alguns pontos que muito esclareceram nossas indagações acerca das perícopes em estudo em se tratando de protagonismos e resistências de mulheres no ambiente judaico e greco-romano de Corinto no primeiro século:

- Meeks (1992, p. 116) informa-nos que, de acordo com os Atos de Paulo e Tecla, ela corta os cabelos bem curtos, veste-se como homem e sai para acompanhar Paulo como apóstolo itinerante.
- “Havia mulheres que dirigiam casas, que mantinham negócios e possuíam riqueza independente, que viajavam com seus próprios escravos e auxiliares. Algumas, que eram casadas, se haviam convertido a esse culto [...] sem o consentimento de seus maridos’ (MEEKS, 1992, p. 115).
- As mulheres haviam assumido alguns papéis iguais aos dos homens nos cristianismos originários, rompendo as expectativas comuns de papéis femininos. Assumiram funções carismáticas de oração e profecia no culto e como colaboradoras de Paulo eram também evangelistas e mestras (MEEKS, 1992, p. 115).
- Ströher (1998, p. 44) informa-nos que “no Midrash é contado que uma mulher irritou seu marido pelo fato de ir até a sinagoga aos sábados para ouvir a pregação do rabi Meir”. Essa informação nos leva a acreditar que também no judaísmo havia mulheres resistiam às regras comuns da época em relação ao ensino da Tora que tentavam restringi-lo aos homens.
- Assim como Schüssler Fiorenza (1992) e Richter Reimer (2004), Ströher (1998, p. 44) afirma que “mulheres eram membros importantes e também assumiam funções de liderança e, comunidades judaicas. Inscricões gregas e latinas desde o século I a.C. a 4 d.C., do Egito à Ásia Menor, testemunham que havia mulheres como chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs, mães de sinagogas e sacerdotisas.

Uma inscrição de um túmulo de Esmirna, do século II ou III d.C., diz: ‘ Rufina, uma judia, presidente da sinagoga [...]’.

- O discipulado de iguais passou por um processo de se transformar numa comunidade de submissão patriarcal. A dinâmica de repressão de lideranças das mulheres em nome do cristianismo foi entrelaçada historicamente nas raízes das estruturas patriarcais de dominação e submissão (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 286).

Concluimos que analisar textos bíblicos é como reinterpretar a própria vida, assim como descobrimos que a vida de mulheres pode ser lida como texto sagrado quando serve de paradigma de libertação, plenitude divina real presente no dia-a-dia. E essa releitura deve ser feita constantemente para que a Boa Nova continue espalhando vida em abundância como Jesus, segundo os evangelhos, quis em seu movimento que teve continuidade nos cristianismos originários.

## NOTAS

<sup>1</sup> Esta monografia foi normalizada de acordo com a NBR 14724:2002 – Apresentação de Trabalhos Monográficos – e com as demais normas complementares. As notas bibliográficas ficarão dentro do texto, demarcadas pelo sistema autor-data e com o número da página somente em citações diretas. As notas explicativas serão remetidas após a Conclusão.

<sup>2</sup> Um texto é qualquer passagem falada ou escrita que forma um todo significativo independente de sua extensão. Qualquer tipo de comunicação realizada através de um sistema de signos (carta, livro, poema, música, pintura, escultura, filme etc). Até mesmo o silêncio pode ser considerado um texto.

<sup>3</sup> O uso de feministas radicais para qualificar todos os feminismos é errado, pois há muitas variedades: o feminismo liberal, que persegue oportunidades iguais na educação e carreiras profissionais para as mulheres; o feminismo marxista, que acredita que as mulheres só alcançarão igualdade de direitos quando houver uma sociedade sem classes; o feminismo radical, que se debate em prol da abolição da instituição social de gênero; o feminismo social, que incorpora pontos de sociedade dividida em classes e pelo fim da instituição de gênero. Os feministas liberais (homens e mulheres) representam o maior grupo de feministas e esforçam-se pela aprovação da Emenda à Igualdade de Direitos (B. CLOUSE, 1996, p. 292, nota 1).

<sup>4</sup> A hermenêutica feminista enfatiza a experiência cotidiana e histórica como importante ponto de partida para uma pesquisa histórico-crítica, logo, é grande a contribuição de Heidegger com o seu círculo hermenêutico, pois, de um lado, sabemos que a experiência nunca é neutra – isso percebemos claramente no círculo hermenêutico de Heidegger –, assim, ao lermos um texto, fazemo-lo de acordo com a nossa existencialidade, logo, não mantemos qualquer neutralidade e objetividade diante do texto.

Segundo Reimer (2002), o racionalismo iluminista e o positivismo histórico enfatizavam uma hermenêutica com caráter objetivo da compreensão e da interpretação (Troeltsch, Betti). Heidegger (1889-1976) inaugurou uma hermenêutica cuja construção existencial da compreensão se dá pela realidade, pela compreensão pessoal, uma análise transcendental da existência ou presença no mundo – *Dasein*: ser-em(no mundo). Partindo de uma compreensão com base no *Dasein*, uma interpretação nunca poderá ser objetiva, mas, sim, feita de acordo com uma compreensão prévia do ser.

A teoria de Heidegger sobre o círculo hermenêutico de interpretação do texto vale da experiência daquele que faz a releitura. Interpretação aqui é vista como realização da compreensão e expressa-se no discurso, que é elaborado por uma linguagem intrínseca de escuta e silêncio (estado de espírito). Antes de Heidegger, acreditou-se que, ao estudar um objeto, a pessoa mantinha uma neutralidade e objetividade diante do texto. Com Heidegger, a partir de 1927, a compreensão passou a se concretizar com base na subjetividade, não-neutralidade, isto é, de acordo com a existencialidade, características próprias de cada um. Dessa forma, a experiência apaga a neutralidade, pois, segundo Heidegger, não há conceito absoluto e objetivo. O conceito é construído com fundamento no que algo pode significar para a pessoa, com o *Dasein*, o “ser no mundo”.

A hermenêutica de Heidegger se constitui num círculo hermenêutico. Este círculo hermenêutico é utilizado pela hermenêutica feminista nas suas (d)esconstruções textuais feitas nas suas releituras. É como se já tivéssemos compreendido o que vamos interpretar, pois quem interpreta, compreende a partir do seu ser-no-mundo, uma vez que a compreensão é uma revelação do ser-no-mundo, raiz de todo conhecimento e entendimento ou interpretação, pois toda compreensão parte de um contexto prévio (REIMER, 2002).

<sup>5</sup> Para maiores informações sobre a cronologia da vida de Paulo, veja Kümmel (1982, p. 322-6).

<sup>6</sup> Esta tradução foi feita com a ajuda da Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer.

<sup>7</sup> Segundo Wegner (2001, p. 182), pesquisas costumam diferenciar carta de epístola. Denominam carta a mensagem entre um remetente e um destinatário conhecido, visto que pressupõe conhecimento mútuo entre remetente e destinatário e é vinculada a uma situação específica (KÜMMEL, 1982, p. 316). A epístola segue a moldura da carta, mas trata a respeito de determinados assuntos que visam atingir, com sua mensagem, um círculo maior de leitores (Rm 12, 16). Kümmel (apud WEGNER, 2001, p. 182) diz que “as linhas demarcatórias entre as cartas propriamente ditas e as epístolas do NT nem sempre podem ser traçadas com precisão”. No entanto, Wegner (2001, p. 183) afirma que “a maioria das cartas do NT seguramente não se enquadra no gênero das ‘epístolas’, já que estão estreitamente vinculadas com a situação específica das comunidades às quais foram endereçadas”.

Kümmel (1982, p. 317) apresenta o esquema a seguir de como são redigidas as cartas/epístolas: no início, saudação com nome do remetente e do destinatário; segue-se uma oração de ação de graças a Deus, seguida de fórmula introdutória; na conclusão, mensagens de saudações e votos de felicidade em nome de alguém.

Carrez (1993) apresenta-nos algumas indagações: “seria a 1 Cor uma só carta? Ou um conjunto de bilhetes trocados entre Éfeso e Corinto pelo apóstolo e reclassificado pelo editor? [...] seria uma coleção [...] de duas ou de quatro cartas? Ou mais ainda?” (CARREZ, 1993, p. 7).

Kümmel (1982, p. 356) diz que embora “a origem paulina de 1 Cor não seja discutida, sua integridade e o assunto relacionado com a integridade de 2 Cor são contestados”. O fato de em 1 Cor 5, 9 e 2 Cor 2, 4 ter sido mencionada uma epístola que deve ter-se perdido e a suposição de que apenas uma parte de uma epístola ter sido conservada ou publicada levam estudiosos a concluir que 1 Cor compõe pelo menos duas cartas de Paulo. Esse autor nos informa que Schmithals diz que apenas uma parte foi publicada (KÜMMEL, 1982, p. 356, nota 25). Craig, Héring, Grant, Fuller, Guthrie, Henshaw, Manson, Hurd e Buck-Taylor vêem 2 Cor 6, 14-7,1 apenas como um fragmento da “carta anterior”. Dahl pensa que o trecho de Ef seria a reprodução do catecismo paulino também usado em 2 Cor 6, 14-7, 1 e, dessa forma, seria reproduzida a “carta anterior” (KÜMMEL, 1982, p. 356, nota 26). Schmithals, Jewet e Dinkler reconstituem a “carta anterior” recorrendo a 1 Cor e vêem na remanescente 1 Cor a segunda epístola de Paulo aos coríntios; Héring divide 1 Cor em duas cartas (KÜMMEL, 1982, p. 356, nota 27). Cleraru, Schenk dividem em quatro cartas combinadas entre si em 1 Cor; Harrison defende que 1 Cor 1, 1-4, 21 e 2 Cor 10-13 constituíam uma única carta originalmente (KÜMMEL, 1982, p. 356, nota 28). Héring pondera que talvez um trecho da carta se teria perdido ou um suplemento dela se teria tornado ilegível (KÜMMEL, 1982, p. 356, nota 30).

Carrez (1993, p. 7) desenvolve a hipótese sobre a composição da carta, segundo Senft, dividindo as cartas em quatro partes, considerando a apresentação atual de seis rupturas (4, 21/5,1; 6, 20/7, 1; 7, 40/8, 1; 11, 1/11, 2; 14, 40/ 15, 1; 15, 58/16, 1): Carta A: 6, 1-11 + 15, 1-58 + 16, 13-24; Carta B: 5, 1-13 + 9, 24 –10, 22; Carta C: 7, 1-9, 23 + 10, 23 – 11, 1 + 12, 1-14, 40; Carta D: 1, 1 – 4, 21.

Barret, Bruce, Conzelman, Fuller, Grant, Marxsen, Michaelis, Schelkle, Hurd, Bjekelund dizem que a divisão de 1 Cor em duas ou mais cartas não é convincente (KÜMMEL, 1982, p. 356, nota 31).

<sup>8</sup> Sobre a argumentação baseada na criação, ver Richter Reimer (2000, p. 55), Schottroff (1995, p. 108) e Foulkes (1996, p. 288-9),.

<sup>9</sup> Esta tradução foi feita com o auxílio do Prof. Dr. Valmor da Silva.

<sup>10</sup> Estes parênteses são assim apresentados na versão da CNBB. A nota de rodapé explica que os parênteses entre 33 e 36 indicam que o trecho deve ser compreendido no contexto da cultura da época e remete a 1 Cor 11, 16 (BÍBLIA CNBB, 2001, p. 1502).

<sup>11</sup> Sobre o importante papel de liderança de mulheres em igrejas domésticas, veja Richter Reimer (1995), Schüssler Fiorenza (1992) e Ströher (1998).

<sup>12</sup> Veja maiores informações sobre Priscila em Schüssler Fiorenza (1992, p. 213-4) e Richter Reimer (1995, p. 89-97).

<sup>13</sup> Sobre o trabalho de resgate da atuação de mulheres, consultar Richter Reimer (1995), Schüssler Fiorenza (1992), Schottroff (1995), Foulkes (1996), Tamez (1993), Gebara (1989), Brito Marinho (2003).

<sup>14</sup> Sobre Rm 16, consultar Richter Reimer (2003), Brito Marinho (2003), Schottroff (1995), Schüssler Fiorenza (1992).

<sup>15</sup> Há rumores de que esse texto seja um acréscimo posterior à carta. Para maiores informações sobre esse assunto, consultar o artigo de Richter Reimer (2003, p. 1080-2).

<sup>16</sup> A respeito de Tecla, veja também Meeks (1992, p. 116).

<sup>17</sup> B. Clouse (1996, p. 294, nota 7) cita um estudo de Weidman, feito em 1987, em que calculou que o número de mulheres ordenadas a pastoras em algumas igrejas girava ao redor de 5%.

<sup>18</sup> Silva (1996, p. 26, nota 11) cita Nicholas Wolterstorff: “As pessoas [no século dezanove] perguntavam por que tais e tais diferenças eram relevantes na distribuição de benefícios e limitações sociais [...]. A questão que as mulheres estão levantando na Igreja é uma questão de justiça [...]. Elas estão exigindo que na Igreja – na Igreja, dentre todos os demais lugares – elas recebam o que lhes é importante na atribuição de papéis, e tarefas, e responsabilidades, e posições, e oportunidades na Igreja. O importante são os dons do Espírito”.

<sup>19</sup> Silva (1996, p. 15) informa-nos que no século XVII os batistas e os quakers já davam oportunidades especiais às mulheres para que ministrassem. Em razão disso, os batistas eram atacados com erros, heresias e blasfêmias num folheto do século XVII. Informa-nos ainda que outras fontes declaram que mulheres pregavam entre os batistas na Holanda, na Inglaterra e em Massachusetts. Diante dessa realidade, surgiu o primeiro livro em inglês do século XVII em defesa da participação feminina no ministério cristão escrito por Margaret Fell que “declarava que as mulheres têm o direito de participar de todos os aspectos da vida cristã, porque o Espírito Santo dá poder tanto a homens quanto a mulheres. Fazer objeção ao ministério feminino [...] é desprezar o ensino de Paulo de que ‘não pode haver nem judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus’ (Gl 3: 28)”.

<sup>20</sup> B. Clouse (1996, p. 292, nota 2) diz que as “observações e as pesquisas com frequência comprovam que tanto a sociedade como o indivíduo lucram mais se as mulheres não sofrerem restrições, limitadas a papéis femininos, nem os homens limitados a papéis tradicionalmente masculinos [...] se as crianças no lar têm apenas um dos pais para cuidar delas com afeto, estarão, também, perdendo o que de melhor lhes poderia acontecer. *Homens e mulheres deviam cultivar as características positivas, quer sejam estereótipos masculinos, quer femininos, capazes de expandir o âmbito de comportamento que lhes foram abertos, permitindo-lhes cuidar eficientemente de uma gama de situações diferentes*” (grifo nosso).

<sup>21</sup> Veja maiores informações sobre isso em Schüssler Fiorenza (1992), Richter Reimer (1995) e Schottroff (1995).

<sup>22</sup> Veja sobre esse assunto os comentários no artigo de Ramos, Santos e Richter Reimer (2002).

## REFERÊNCIAS

AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida: teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994. (Mulher Ontem e Hoje).

ARENS, E. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Segundo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Hildegard Feist. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2001.

ATLAS VIDA NOVA: da bíblia e da história do cristianismo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 5.ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1989.

BARROS, D. L. P. et. al. Dialogismo, polifonia e enunciação. In:\_\_\_\_\_. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. [S.l.: s.n.], [2000].

BATISTA, J. C. *A relação homem e mulher na igreja cristã em Corinto: uma abordagem de gênero*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

BAUMERT, N. *Mulher e homem em Paulo: superação de um homem mal-entendido*. Tradução de Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Loyola, 1999. (Bíblica Loyola, 26).

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri: SBB, 1999.

BÍBLIA CNBB. São Paulo: Loyola, Paulus, 2001.

BÍBLIA DA MULHER. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Mundo Cristão, 2003.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL. São Paulo: CPAD, 1995.

BÍBLIA DE ESTUDO PLENITUDE. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BOFF, L. Homem e mulher. Disponível em:  
<<http://servicioskoinonia.org/logos/articulo.php>> . Acesso em: 3 maio 2004.

BORTOLINI, J. *Como ler a primeira carta aos coríntios: superar os conflitos em comunidades*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2002. (Como Ler a Bíblia).

BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Ed. Da Unicamp, [2000].

BRITO MARINHO, D. M. de. *Atuação de mulheres em ministérios pastorais: realidade presente em textos bíblicos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

BRUCE-MITFORD, M. *O livro ilustrado dos símbolos: o universo das imagens que representam as idéias e os fenômenos da realidade*. São Paulo: Publifolha, 2001.

CAPRA, F. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.

CARDENAS PALLARES, J. *Ternura de Deus, ternura de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1995. (Mulher Ontem e Hoje).

CARREZ, M. *Primeira carta aos coríntios*. São Paulo: Paulinas, 1993. (Cadernos Bíblicos, 56).

CHAMPLIN, R. N. *O Novo testamento interpretado versículo por versículo...* São Paulo: Hagnos, 2002. V. 4.

CLOUSE, B. Posfácio. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

CLOUSE, R. Introdução. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

COENEN, L.; BROWM, C. (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002.

CONCORDÂNCIA fiel do Segundo Testamento. São José dos Campos: Fiel, 1994.V.I.

COSTA VAL, M. das G. *Redação e textualidade*. São Paulo: M. Fontes, 1994.

CROATTO, S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CULVER, R. Um ponto de vista tradicional: que as mulheres fiquem em silêncio. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

DEIFELT, W. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a bíblia das mulheres editada por Elisabeth Cady Stanton. *Estudos Teológicos*, ano 32, n. 1, p. 5-13, 1992.

DOCKERY, D. S. (Ed.). *Manual bíblico vida nova*. Tradução de Lucy Yamakami et al. São Paulo: Nova Vida, 2001.

DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS N. 260. Abordagem feminista. Petrópolis: Vozes, 1994.

DREHER, M. N. *Para entender o fundamentalismo*. [S.l.]: Ed. da Unisinos, 2000. (Coleção Aldus, 1).

DUBY, G.; PERROT, M. *História das mulheres: a Antigüidade*. Tradução de Alberto Couto et al. Porto: Afrontamento, 1990. (História das Mulheres no Ocidente, v. 1). Título original: Storia delle donne.

DUNN, J. D. G. *A teologia de Paulo*. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

DUSILEK, N. G. *Mulher sem nome: dilemas e alternativas da esposa de pastor*. São Paulo: Vida, 2003.

EGGER, W. *Metodologia do novo testamento: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-crítico*. São Paulo: Loyola, 1994.

ELIADE, M. *Imagem e símbolo: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: M. Fontes, 2002.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: M. Fontes, 1992.

ELLIOTT, N. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). Título original: *Liberating Paul: the justice of God and politics of the apostle*.

ERICKSON, V. L. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996. (Sociologia Atual).

FABRIS, R. *Para ler Paulo*. São Paulo: Loyola, 1996.

FERREIRA, J. A. Não há judeu nem grego (Gl 3, 28a): superação das assimetrias étnicas e religiosas. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1093-1124, set./out. 2003.

FERREIRA, J. Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana. In: FERREIRA, J. et al. *Sociologia das comunidades paulinas*. Petrópolis: Vozes, 1990. (Estudos Bíblicos, 25).

FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Sociologia e Religião).

FIORIN, J. L.; PLATÃO, F. L. *Lições de texto: leitura e redação*. São Paulo: Ática, 2000.

FOH, S. Um ponto de vista da liderança masculina: o cabeça da mulher é o homem. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

FOULKES, I. Conflitos na igreja de Corinto: as mulheres numa igreja primitiva. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 15, p. 85-97, 1993.

FOULKES, I. Invisíveis e desaparecidas: resgatar a história das anônimas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 25, p. 44-54, 1996.

FOULKES, I. *Problemas pastorales em Corinto: comentário exegético-pastoral a 1 Coríntios*. San José: DEI, 1996. (Colección Lectura Popular de la Biblia).

GARDNER, P. (Ed.). *Quem é quem na bíblia sagrada*. São Paulo: Vida, 2000.

GEBARA, I. *As incômodas filhas de Eva na igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GILLMAN, F. M. *Mulheres que conheceram Paulo*. Tradução de Suely Mendes Brazão. São Paulo: Paulinas, 1998. (Mulher Ontem e Hoje).

GILMER, T.; JACOBS, J.; VILELA, M. *Concordância bíblica exaustiva*. São Paulo: Vida, 1999.

GÖSSMANN, E. (Coord.) et al. *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

GRELOT, P. *A condição da mulher segundo o Novo Testamento*. Tradução de José Augusto da Silva. Aparecida, SP: Santuário, 1998.

GRENS, S. J. *Mulheres na igreja: uma teologia bíblica das mulheres no ministério*. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Candeia, 1998.

HÉBRARD, M. *Mulher e homem: uma aliança de futuro*. São Paulo: Paulinas, 1994. (Mulher Ontem e Hoje).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 6. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997.

HERNÁNDEZ, J. M. *Suas filhas profetizarão: papel da mulher no projeto de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1995.

HOELFMANN, V. Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 25, 1990.

HOOVER, T. R. *Comentário bíblico: 1 e 2 coríntios*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

IL MESSAGGIO DELLA SALVEZZA: lettere di san Paolo e lettera agli ebrei. 4. ed. Torino: V. Scarasso, 1984.

JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1983.

KEENER, C. S. *Comentário bíblico Atos*: Novo testamento. Tradução de José Gabriel Said. Belo Horizonte: Atos, 2004.

KENDRICK, M.; LUCAS, D. *365 lições de vida extraídas de personagens da bíblia*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

KOCK, I. V. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 1997.

KOCK, I. V. *Texto e coerência*. São Paulo: Cortez, 1989.

KRAFT, V. *Mulheres discipulando mulheres*. São Paulo: Abba, 1999.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

LADISLAU, M. G. *Contexto e ambiente do Novo testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000. (Bíblia e História).

LARAIA, R. de B. *Cultura*: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

LIEFELD, W. Um ponto de vista do ministério diversificado: vossos filhos e vossas filhas profetizarão. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). *Mulheres no ministério*: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

LOHSE, E. *Contexto e ambiente do Novo testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000. (Bíblia e História).

MATTOS, V. L. M. S. *Caminho para a liberdade*: os primórdios da história do cristianismo em uma perspectiva feminista. Rio de Janeiro: Vida Plena, 2002.

McNAIR, S. E. *A bíblia explicada*. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do apóstolo Paulo. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992. (Bíblia e Sociologia).

MEEKS, W. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. São Paulo: Paulus, 1997. (Bíblia e Sociologia).

MESTERS, C. *Flor sem defesa: uma explicação da bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MESTERS, C. *Paulo apóstolo: um trabalhador que anuncia o evangelho*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1991.

MICKELSEN, A. Um ponto de vista igualitário: não há homem nem mulher em Cristo. In: CLOUSE, Bonnidell; CLOUSE, Robert (Eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

MILLARD, A. *Descobertas dos tempos de bíblicos*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Vida, 1999.

MURPHY-O'CONNOR, J. *A antropologia de Paulo: tornar-se humanos juntos*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994. (Temas Bíblicos).

NESTLE-ALAND. *Novum testamentum graece*. 27. ed. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

ORLANDI, E. P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 3.ed. Campinas: Pontes, 2001.

PAULO e suas cartas. São Leopoldo: Cebi, Paulus, 2000.(Roteiros para Reflexão X).

PEREIRA, N. C. ...mas nós mulheres dizemos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 25, n. 3, 1996. [Editorial].

PRIOR, D. *A mensagem de 1 Coríntios: a vida da igreja local*. Tradução de Yolanda M. Krievin. 2.ed. São Paulo: ABU, 2001.(A Bíblia Fala Hoje).

RAMOS, D. R.; SANTOS, H. S.; RICHTER REIMER, I. Mulher e homem livres para o amor-compromisso: uma leitura de Gálatas 5, 1-12. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 4, p. 717-738, jul./ago. 2002.

REIMER, H. Memória. Material trabalhado em sala de aula, na disciplina Hermenêutica, no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 10.09.2002.

RICHTER REIMER, I. A economia dos ministérios eclesiais: uma análise de Romanos 16, 1-16. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1079-1092, set./out. 2003.

RICHTER REIMER, I. A lógica do mercado e a transgressão de mulheres: uma visão teológico-cultural a partir dos evangelhos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 69, p. 50-60, 2001.

RICHTER REIMER, I. Gêneros literários no Novo testamento. In: \_\_\_\_\_. *Curso propedêutico em bíblia*. Material didático utilizado em sala de aula no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, fev. 2002.

RICHTER REIMER, I. Lembrar, transmitir e agir: mulheres nos inícios do cristianismo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 22, p. 45-59, 1995.

RICHTER REIMER, I. *O belo, as feras e o novo tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, I. Religião e economia de mulheres: At 16, 11-15.40. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 14, n. 5, set./out. 2004. No prelo.

RICHTER REIMER, I. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja: uma exegese feminista de atos dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995. (Mulher Ontem e Hoje).

ROCHER, G. *Sociologia geral 1*. Lisboa: Presença, 1971.

ROUANET, S. P. Os três fundamentalismos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 out. 2001. p. 12-13. Caderno Mais.

ROUSSELL, A. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, G.; PERROT, M. *História das mulheres: a Antigüidade*. Tradução de Alberto Couto et al. Porto: Afrontamento, 1990. (História das Mulheres no Ocidente, v. 1). Título original: *Storia delle donne*.

SANTOS, I. F. dos. *Mulheres da Bíblia*. Rio de Janeiro: Betel, 2000.

SANTOS, J. L. dos. *O que é cultura*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos).

SCHEID, J. Estrangeiras indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: DUBY, G.; PERROT, M. *História das mulheres: a Antigüidade*. Tradução

de Alberto Couto et al. Porto: Afrontamento, 1990. (História das Mulheres no Ocidente, v. 1). Título original: Storia delle donne.

SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995. (Mulher Ontem e Hoje).

SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife: SOS Corpo, 1991.

SILVA, I. C. de B. Prefácio. na In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

SILVA, I. C. de B. *Vestida para o ministério: uma reflexão bíblica sobre o ministério feminino*. São Paulo: Vida, 2001.

SILVA, V. da. Material trabalhado em sala de aula no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2002.

STAMBAUGH, J. E. *O Novo testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. (Bíblia e Sociologia).

STRABELLI, M. *Primeira carta aos coríntios*. São Paulo: Paulus, 1997.

STRÖHER, M. *Casa igualitária e casa patriarcal: dois espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã: o caminho da patriarcalização da igreja no primeiro século do cristianismo*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998.

STRÖHER, M. Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão: relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 67, p. 36-44, 2000.

TAMEZ, E. Roteiro hermenêutico para compreender Gl 3, 28 e 1 Cor 14, 34. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 15, p. 8-15, 1993.

TAYLOR, W. C. *Dicionário do Novo testamento grego*. 9. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1991.

TEB: BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

TREBOLLE BARRERA, J. *A bíblia judaica e a bíblia cristã*: introdução à história da bíblia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

VALADARES, L. Gênero e emancipacionismo – o clamor da radicalidade. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 3, maio/jun. 2003.

VELASCO, C. N. A mulher na bíblia: opressão e libertação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 9, p. 51-68, 1991.

VIVER e anunciar a palavra: as primeiras comunidades. São Paulo: Loyola, CRB, 1995. (Tua Palavra É Vida, 6).

WEGNER, U. *Exegese do Novo testamento*: manual de metodologia. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WENGST, K. *Pax romana*: pretensão e realidade. Tradução de António M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZAIMAN, L. B. As filhas de Pandora, mulheres e rituais nas cidades. In: DUBY, G.; PERROT, M. *História das mulheres*: a Antigüidade. Tradução de Alberto Couto et al. Porto: Afrontamento, 1990. (História das Mulheres no Ocidente, v. 1). Título original: Storia delle donne.

## **APÊNDICE A: Conceitos da Análise do Discurso**

Faremos uma breve exposição de conceitos úteis para o desenvolvimento da análise do discurso de cartas paulinas.

- Condições de Produção – constituem a instância verbal de produção do discurso; o contexto histórico-social, os interlocutores, o lugar de onde falam, a imagem que fazem de si e do outro e do referente.
- Diálogo – no sentido restrito, é a comunicação verbal direta e em voz alta entre uma pessoa e outra. No sentido amplo (inaugurado por Bakhtin), é toda comunicação verbal qualquer que seja a forma. Do ponto de vista discursivo, não há enunciado desprovido da dimensão dialógica, pois qualquer enunciado sobre um objeto se relaciona com enunciados anteriores produzidos sobre este objeto. Assim, todo discurso é fundamentalmente diálogo.
- Discurso – é o efeito de sentido construído no processo de interlocução (opõe-se a uma concepção de língua como mera transmissão de informação). “O discurso não é fechado em si mesmo e nem é do domínio exclusivo do locutor: aquilo que se diz significa em relação ao que não se diz, ao lugar social do qual se diz, para quem se diz, em relação a outros discursos” (Orlandi).
- Formação discursiva – define pela sua relação com a formação ideológica, isto é, os textos que fazem parte de uma formação discursiva remetem a uma mesma formação ideológica. A formação discursiva determina “o que pode e de ser dito” a partir de um lugar social historicamente determinado. Um mesmo texto pode aparecer em formações discursivas diferentes, acarretando, com isso, variações de sentido.
- Formação social – caracteriza-se por um estado determinado de relações entre as classes que compõem uma comunidade em um determinado momento de sua história. Essas relações estão assentadas em práticas exigidas pelo modo de produção que domina a formação social. A essas relações correspondem posições políticas e ideológicas que mantêm entre si laços de aliança, de antagonismo ou de dominação.
- Interdiscursividade – relação de um discurso com outros discursos. Para Maingueneau, a interdiscursividade tem um lugar privilegiado no estudo do discurso: ao tomar o interdiscurso como objeto, procura-se apreender não uma formação discursiva, mas a interação entre formações discursivas diferentes. Nesse sentido, podemos dizer que todo discurso nasce de um trabalho sobre outros discursos.
- Intertexto – o intertexto de um discurso compreende o conjunto dos fragmentos que ele cita efetivamente.
- Intertextualidade – o abrange os tipos de relações que uma formação discursiva mantém com outras formações discursivas. Pode ser interna, quando um discurso se define por sua relação com discurso(s) do mesmo campo (por exemplo, os diferentes discursos do campo religioso), ou externa, quando um discurso se define por sua relação com discurso(s) de campos diferentes (por exemplo, um discurso religioso citando elementos do discurso naturalista).
- Linguagem – na perspectiva discursiva, a linguagem não é vista apenas como instrumento de comunicação, de transmissão de informação ou como suporte do

pensamento; linguagem é interação, um modo de ação social. Nesse sentido, é lugar de conflito, de confronto ideológico em que a significação se apresenta em toda sua complexidade. Estudar a linguagem é abarcá-la nessa complexidade, e apreender que o funcionamento que a envolve não é somente mecanismo lingüístico, mas também extralingüístico).

- Sentido – para a Análise do Discurso, não existe um sentido *a priori*, mas um sentido que é construído, produzido no processo da interlocução, por isso se refere às condições de produção (contexto histórico-social, interlocutores...) do discurso. Segundo Pêcheux, o sentido de uma palavra muda de acordo com a formação discursiva a que pertence.
- Sujeito – na perspectiva da Análise do Discurso, a noção de sujeito deixa de ser uma noção idealista, imanente; o sujeito da linguagem não é o sujeito em si, mas tal como existe socialmente, interpelado pela ideologia. Dessa forma, o sujeito é a origem, a fonte absoluta do sentido, porque na sua fala outras falas se dizem. Para Pêcheux, “a ilusão discursiva do sujeito consiste em pensar que é ele a fonte, a origem do sentido do que diz”.
- Texto – unidade complexa de significação cuja análise implica as condições de sua produção (contexto histórico-social, situação, interlocutores). Para Orlandi, o texto como objeto teórico não é uma unidade completa; sua natureza é intervalar, pois o sentido do texto se constrói no espaço discursivo dos interlocutores. Mas, como objeto empírico de análise, o texto pode ser um objeto acabado com começo, meio e fim.

## **APÊNDICE B: Conceitos da Exegese**

- Análise literária – passo exegético que compreende quatro tarefas: delimitar o texto; estruturá-lo; verificar o seu grau de coesão e integridade; constatar se faz ou não uso de fontes escritas.

- Análise teológica – passo exegético que estuda a concepção de Deus ou da fé em Deus subjacente aos textos.
- Aparato crítico – parte inferior das páginas do NT grego, que contém as variantes ao texto adotado pelo editor.
- Apócrifos – escritos não usados pública e oficialmente pela igreja antiga e, portanto, não integrados ao cânon (ex.: 3 e 4 Macabeus; Salmos de Salomão, Odes).
- Coesão e integridade – o estudo da coesão e integridade procura verificar se os textos estão regidos de maneira compreensível, coerente e lógica. Falta de coesão literária pode ser constatada onde textos apresentam duplicações, contradições, mudanças abruptas de conteúdo ou estilo etc. O estudo da coesão e integridade faz parte do passo exegético denominado análise literária.
- Contexto – análise das razões que levaram um redator a inserir um texto num determinado local do seu escrito. O contexto menor compreende os textos imediatamente anterior e posterior; o contexto maior designa a unidade maior de sentido na qual se encontra o texto; o contexto do escrito ou integral representa o livro dentro do qual se encontra o texto.
- Crítica textual – passo exegético que examina criticamente os vários textos apresentados sobre um versículo pelos manuscritos antigos, com o objetivo de determinar qual deles tem, com a maior probabilidade, a leitura original.
- Estrutura de um texto – estuda o perfil exterior de um texto, a sua cara, atentando para sua divisão em partes distintas, para os nexos existentes entre as partes, para os termos ou expressões em evidência no conteúdo e para o eventual uso de paralelismos ou estruturas simétricas nos versículos.
- Evidência externa – conjunto de critérios para avaliar variantes do aparato crítico. Baseiam-se, sobretudo, na quantidade (número de manuscrito), na qualidade (tipo de texto) e na idade (manuscritos mais antigos ou mais recentes) dos manuscritos.
- Exegese – explicação, interpretação. Designa o trabalho de interpretação científica dos textos bíblicos.
- Hermenêutica bíblica – ciência que estuda os princípios que regem a interpretação de textos bíblicos.

- Método fundamentalista – interpreta os textos em perspectiva literal e histórica. É contrário a análises críticas, por pressupor os textos como divinamente inspirados e, portanto, não suscetíveis a erros.
- Métodos histórico-crítico – analisa os textos considerando sua gênese e evolução históricas. O método é crítico, pois as evidências apresentadas pelos textos permitem juízos alternativos e, por vezes, até antagônicos, sendo necessário avaliar criteriosamente as várias possibilidades de interpretação.
- Paralelismo – correspondência de frases ou membros num versículo. O paralelismo pode ser sinonímico (os dois membros apresentam a mesma idéia, com palavras diferentes: Mc 4.22), sintético (o segundo membro dá continuidade à idéia do primeiro, acrescentando-lhe novos aspectos ou explicações: Mt 10.37), antiético (os dois membros apresentam conteúdo idêntico, mas em formulação antiética: Lc 6.43) e culminativo (o segundo membro apresenta um clímax em relação ao primeiro: Mc 9.37).
- Passos exegéticos – os vários aspectos sob os quais são analisados cientificamente os textos bíblicos (ex.: crítica textual, análise das formas, análise do conteúdo).
- Perícopes – pequeno trecho bíblico, delimitado por sua forma e conteúdo, e representando uma unidade de sentido autônoma em relação à anterior e posterior.
- Pseudonímia – prática de atribuir uma obra a um nome ou pessoa que não é o daquele ou daquela que a escreveu. Alguns estudiosos acreditam que há várias cartas pseudônimas no NT (ex.: 2 Ts; 2 Pe).
- Redação – analisa os interesses com que autores ou autoras redigiram seus textos. No processo de redação das tradições orais ou escritas, os redatores ou redatoras podiam reproduzi-las literalmente, ou então alterá-las, acrescentando ou suprimindo conteúdo. Ao efetuar as alterações, eram determinados e determinadas por seus próprios interesses e acentos teológicos, bem como pelas situações específicas das comunidades destinatárias.
- Variantes – leituras alternativas apresentadas por certos manuscritos, que diferem da leitura aceita como original em determinadas passagens bíblicas. As variantes são sempre apresentadas na parte inferior das páginas dos Novos Testamentos em grego, denominada de aparato crítico.
- Versões – traduções do NT grego para outros idiomas, com o siríaco, latim e copta.

