

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**VOZES POLÊMICAS E CONTRADITÓRIAS
SOBRE MINISTÉRIOS DE MULHERES:
EXEGESE E ANÁLISE DO DISCURSO
A PARTIR DE 1Coríntios 14,33b-35**

KEILA CARVALHO DE MATOS

GOIÂNIA
2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**VOZES POLÊMICAS E CONTRADITÓRIAS
SOBRE MINISTÉRIOS DE MULHERES:
EXEGESE E ANÁLISE DO DISCURSO
A PARTIR DE 1Coríntios 14,33b-35**

KEILA CARVALHO DE MATOS

Tese apresentada à Banca Examinadora
do Programa de Pós-Graduação *Stricto*
Sensu em Ciências da Religião para
conclusão de Doutorado.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA
2010

M433v Matos, Keila Carvalho de.
Vozes polêmicas e contraditórias sobre ministérios de mulheres :
exegese e análise do discurso a partir de 1 Coríntios 14,33b-35 /
Keila Carvalho de Matos. – 2010.
132 f.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás,
Departamento de Filosofia e Teologia, 2010.
“Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ivoni Richter Reimer”.

1. Bíblia – Novo Testamento – Coríntios – exegese – análise do
discurso. 2. Ministério – mulheres – Coríntios. I. Pontifícia
Universidade Católica de Goiás. II. Reimer, Ivoni Richter. III.
Título.

CDU: 22.07:227.2/.3(043.2)
27-277.2
27-248.44

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 15
DE SETEMBRO DE 2010 E APROVADA COM A NOTA 9,8 PELA BANCA
EXAMINADORA

1. Dra. Ivoni Richter Reimer/PUC Goiás (Presidente) *Ivoni R. Reimer*

2. Dr. Haroldo Reimer/PUC Goiás (Membro) *H. Reimer*

3. Dr. Joel Antônio Ferreira/PUC Goiás (Membro) *Ferreira*

4. Dr. Agostinho Potenciano de Souza/UFG (Membro) *Agostinho*

5. Dr. João Pedro Gonçalves Araújo/ UNIDESC/FTBB (Membro) *JPG*

DEDICATÓRIA

Toda honra e glória
a meu Criador, Redentor e Santificador, Deus;
aos meus pais, João e Conceição;
aos meus irmãos, Kenio e João Victor;
aos meus filhos, Frederico e Nauara Vitória;
à memória de Ana Vitória, Clotildes, Orivaldo, Gizelda
e Darci Amaral de Melo;
às evangelistas, missionárias, pastoras, diaconisas, ordenadas ou não,
Corália, Gleyde, Lica, Socorro (tia), Marta,
às cooperadoras em casa, Gessi, Lurdes, Maria;
aos amigos e às amigas de toda vida e para a vida toda;
a todo ser humano que vivencia relações igualitárias de gênero.

Vida de Mulheres
duas mulheres
ambas do campo para a cidade
com diferentes idades
uma goianiense
outra catarinense
uma não tinha estudado
outra tem doutorado
uma era pentecostal
outra é tradicional
uma não foi ordenada
outra, sim
ambas com um ministério, pastoral
testemunharam solidariedade, e amor sem igual
acolheram, aconselharam
enxugaram lágrimas, se alegraram
ambas enfrentaram doença
cada uma à sua maneira e crença
uma já se foi, Darci
outra, Ivoni, está aqui.

AGRADECIMENTO

À Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) por oferecer no centro-oeste a oportunidade de pesquisadores desenvolverem suas investigações também na área de Ciências da Religião;

a Maria do Carmo Peres Duarte pela atenção e presteza, desde antes dessa reitoria;

à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (Prope) da PUC Goiás por apoiar nesta IES a pesquisa científica também na área de Ciências da Religião;

a Maria Messias Lima de Cirqueira pela atenção e orientação de sempre, quando nos dirigíamos à Prope.

à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás (Fapeg) pela bolsa de estudos que subsidiou os últimos meses do doutorado;

a Ricardo Oliveira pelo competente e atencioso atendimento durante o período de bolsa concedida pela Fapeg;

ao Coordenador Geral da Editora da PUC Goiás, Prof. Gil Barreto Ribeiro, chefia imediata a que estou submetida, exemplo de pessoa e profissional, pelo incentivo e pela amizade de sempre;

aos meus colegas de trabalho pelo trabalho todo que dei a eles, levando-os quase a uma gestação coletiva desta produção científica: Elaine Nicolodi, Félix Pádua, Gabriela Azeredo, Karla Castro, Luiz Fernando Garibaldi, Mauro Rocha, Soleni Teles, Romeu Henkes;

ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Prof. Valmor da Silva, pelo respeito e pela presteza de sempre;

à Secretária Executiva da Coordenação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Esp. Geyza Pereira, pelo acolhimento e competente atendimento prestado aos discentes, mas especialmente pela amizade;

a Roberto Cruvinel de Oliveira e a Regis Martins Silva, ambos do Departamento Financeiro da PUC Goiás, pela atenção dispensada quando das negociações semestrais;

ao Prof. Dr. Agostinho Potenciano, da Universidade Federal de Goiás, e ao Prof. Dr. João Pedro Gonçalves Araújo, da Faculdade Evangélica de Brasília, por terem aceito o convite para contribuir com esta pesquisa;

aos professores doutores da área de pesquisa de literatura sagrada pela contribuição de cada um ao desenvolvimento desta pesquisa: Haroldo Reimer, Joel Antônio Ferreira, Valmor da Silva;

à minha orientadora, Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer, pela orientação, mas também por intermediar junto aos amigos, pesquisadores e irmãos de fé cristã alemães pela contribuição financeira para os acertos semestrais, pelos livros emprestados, mas também pelos desabafos, enfim, por ajudar na reconstrução/ressignificação da roda gigante da minha vida;

às pessoas da Alemanha e ao meu pai, Prof. Dr. João Carvalho de Matos, pelos recursos financeiros para custear este doutorado.

EPÍGRAFE

É a nossa vida, nosso cotidiano,
que vai nos dizer quais são os textos
bíblicos e teológicos
que queremos estudar e aprofundar.

Ivoni Richter Reimer

RESUMO

MATOS, Keila Carvalho de. *Vozes polêmicas e contraditórias sobre ministérios de mulheres: exegese e análise do discurso a partir de 1Coríntios 14,33b-35*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2010.

Esta pesquisa se propõe a investigar ministérios de mulheres nas cartas paulinas, com enfoque em 1Cor 14,33b-35, mediante exegese e análise do discurso dessa perícopes em relação ao *corpus paulinum*. Este estudo foi dividido em três capítulos. No primeiro apresentamos a fundamentação teórica com a exposição de conceitos, categorias e métodos de interpretação textual e análise do discurso. No segundo desenvolvemos a exegese de 1Cor 14,33b-35, em que levantamos os dados referentes ao texto e seu contexto. No terceiro analisamos o discurso de 1Cor 14,33b-35 em relação ao *corpus paulinum* em se tratando de ministérios de mulheres, valendo-nos da formação discursivo-ideológica do apóstolo. Na conclusão apresentamos que, exegeticamente, 1Cor 14,33b-35 não se trata de um escrito autêntico paulino, mas de uma glosa interpolada; discursivamente, concluimos que 1Cor 14,33b-35 é controverso em relação às cartas autênticas paulinas e que o *corpus paulinum* é um gênero dialógico polifônico no que diz respeito a ministérios de mulheres.

Palavras-chave: exegese, análise do discurso, *corpus paulinum*, ministério de mulheres, 1 Coríntios.

ABSTRACT

MATOS, Keila Carvalho de. *Polemic and contradictory voices about women's ministries: exegesis and discourse analysis from 1Corinthians 14,33b-35*. Thesis (Doctorate in Religious Sciences) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2010.

The present research aims to investigate women's ministries in the pauline letters, focusing on 1Cor 14,33b-35, through exegesis and discourse analysis of this pericope in relation to the *corpus paulinum*. The study has been divided into three chapters. In the first chapter, we present the theoretical framework, exposing concepts, categories and methods of textual interpretation and discourse analysis. In the second chapter, we develop the exegesis of 1Cor 14,33b-35, collecting the data concerning the text and its context. In the third chapter, we analyze the discourse of 1Cor 14,33b-35 in relation to the *corpus paulinum*, as far as women's ministries are concerned, making use of the apostle's ideological-discursive formation. In the conclusion, we defend that, exegetically, 1Cor 14,33b-35 is not an authentic Pauline writing, but an interpolated gloss; discursively, we conclude that 1Cor 14,33 b-35 is controversial in relation to the authentic Pauline letters and that the *corpus paulinum* is a polyphonic dialogic genre in what it says about women's ministries.

Keywords: exegesis, discourse analysis, *corpus paulinum*, women's ministry, 1 Corinthians.

LISTA DE ABREVIATURAS DE LIVROS DO NOVO TESTAMENTO

Mt: Mateus

Mc: Marcos

Lc: Lucas

Jo: João

At: Atos dos Apóstolos

Rm: Romanos

1Cor: 1Coríntios

2Cor: 2Coríntios

Gl: Gálatas

Ef: Efésios

Fp: Filipenses

Cl: Colossenses

1Ts: 1Tessalonicenses

2Ts: 2Tessalonicenses

1Tm: 1Timóteo

2Tm: 2Timóteo

Tt: Tito

Fm: Filemom

Hb: Hebreus

Tg: Tiago

1Pe: 1Pedro

2Pd: 2Pedro

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Texto grego de 1Cor 14,33b-35	50
Figura 2: Texto grego de 1Cor 14,33b-35 com as siglas para as variantes	56
Figura 3: Aparato crítico grego de 1Cor 14,33b-35 e decodificações	56
Figura 4: Esboço de 1Cor	60
Figura 5: Estrutura do texto	61
Figura 6: Estrutura concêntrica	62
Figura 7: Quadrilátero semiótico	64
Figura 8: Conversão de Paulo	71
Figura 9: Primeira viagem missionária de Paulo	73
Figura 10: Istmo de Corinto	85
Figura 11: Afrodite e Poseidon	87
Figura 12: Mulheres tecelãs	92

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Vocábulo escolhido pelas versões bíblicas	53
Quadro 2: Estrutura formal de 1Cor	59
Quadro 3: Inventário semântico de 1Cor 14,33b-35	63
Quadro 4: Cronologia da vida de Paulo	69
Quadro 5: Divisão social da sociedade romana	84
Quadro 6: Mulheres líderes de igrejas domésticas	96
Quadro 7: Mulheres citadas em Atos dos Apóstolos	97
Quadro 8: Pessoas citadas por Paulo em Rm 16,1-16	101
Quadro 9: Mulheres em cartas autênticas paulinas	102
Quadro 10: Marcas linguísticas em cartas deuteropaulinas e pastorais	103

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	REVER CONCEITOS, CATEGORIAS E MÉTODOS PARA RELER LITERATURA SAGRADA CRISTÃ	21
2.1	DIALOGISMO E POLIFONIA	21
2.2	FUNDAMENTALISMO E EXEGESE FEMINISTA	33
2.2.1	Fundamentalismo	34
2.2.2	Exegese Feminista	37
3	EXEGESE DE 1Cor 14,33b-35	50
3.1	TEXTO GREGO DE 1Cor 14,33b-35	50
3.2	TRADUÇÃO PROVISÓRIO-LITERAL DE 1Cor 14,33b-35	50
3.3	AVALIAÇÃO DAS VERSÕES MODERNAS EM PORTUGUÊS	51
3.3.1	Bíblia de Jerusalém	51
3.3.2	Plenitude	51
3.3.3	TEB	52
3.3.4	CNBB	52
3.3.5	Avaliação das Versões	52
3.4	CRÍTICA TEXTUAL	56
3.4.1	Texto com as Siglas para as Variantes e Aparato Crítico e suas Decodificações	56
3.5	ANÁLISE LITERÁRIA	58
3.5.1	Delimitação do Texto	60
3.5.2	Estrutura do Texto	60
3.5.2.1	<i>Estruturas simétricas</i>	61
3.5.2.2	<i>Inventário semântico</i>	63
3.5.2.3	<i>Quadrilátero semiótico</i>	64
3.6	AMARRAS NO TEXTO	65
3.6.1	Palavras-Chave	65
3.6.1.1	<i>Igreja</i>	65

3.6.1.2	<i>Casa</i>	66
3.6.1.3	<i>Lei</i>	67
3.7	ANÁLISE DA REDAÇÃO	68
3.7.1	Paulo, o Escritor de 1Cor	68
3.7.2	Destinatário de 1Cor: a Igreja Cristã em Corinto	74
3.8	ANÁLISE DO CONTEÚDO	75
4	ANÁLISE DO DISCURSO: SILÊNCIO E MINISTÉRIOS DE MULHERES NO <i>CORPUS PAULINUM</i>	81
4.1	CONTEXTO DE CORINTO	82
4.2	A MULHER NO IMAGINÁRIO GRECO-ROMANO	88
4.3	A MULHER NO IMAGINÁRIO JUDAICO-CRISTÃO	93
4.4	A MULHER NOS EVANGELHOS E EM ATOS DOS APÓSTOLOS	94
4.5	A MULHER NO <i>CORPUS PAULINUM</i> : CARTAS AUTÊNTICAS, DEUTEROPAULINAS E PASTORAIS	98
4.5.1	Cartas Autênticas	98
4.5.1.1	<i>Gálatas</i>	99
4.5.1.2	<i>1Coríntios</i>	99
4.5.1.3	<i>Romanos</i>	100
4.5.1.4	<i>Filemon</i>	101
4.5.1.5	<i>Filipenses</i>	102
4.5.2	Cartas Deuteropaulinas e Pastorais	103
4.6	A MULHER EM ATOS DE PAULO E DE TECLA	105
4.7	A ANÁLISE DO DISCURSO DE 1Cor 14,33b-35 EM RELAÇÃO AO <i>CORPUS PAULINUM</i>	106
4.8	O DISCURSO CRISTOCÊNTRICO DO APÓSTOLO	114
5	CONCLUSÃO	117
	REFERÊNCIAS	120

1 INTRODUÇÃO

Com o tema Vozes Polêmicas e Contraditórias sobre Ministérios de Mulheres: exegese e análise do discurso a partir de 1Coríntios 14,33b-35, esta pesquisa se propõe a investigar o *corpus paulinum*. no que diz respeito a ministérios de mulheres. Pretendemos desenvolver esta pesquisa mediante exegese e análise do discurso partindo de 1Cor 14,33b-35 para investigarmos qual é o posicionamento do apóstolo Paulo em todo o *corpus paulinum* no que diz respeito ao silêncio da mulher na igreja. Investigaremos essa perícopes por causa da história interpretativa e de seus efeitos na vida ministerial da mulher, em função de ela ser usada como embasamento desfavorável ao seu pleno desempenho ministerial pastoral, em várias ramificações cristãs¹.

Em nossa hipótese partimos de duas premissas, uma exegética e outra discursiva: será 1Cor 14,33b-35 um escrito autêntico paulino? não será essa perícopes o trecho mais controverso de todo o discurso do *corpus paulinum*? A partir dessas hipóteses surge uma outra indagação: essa perícopes deve ser utilizada como fundamentação bíblica contrária ao pleno desempenho ministerial feminino nas igrejas evangélicas hoje?

1 Iniciamos esta pesquisa em 2003, com o Mestrado em Ciências da Religião, neste programa de pós-graduação. O que nos impulsionou, num primeiro momento, a essa investigação foi observar que na Assembléia de Deus, Ministério Madureira, Campo Jardim América, em Goiânia – igreja na qual tive a primeira experiência cristã e da qual passei a fazer parte do rol de membros desde 2001 –, mulheres não eram ordenadas a pastoras por causa de embasamento bíblico feito valendo-se de textos como 1Cor 14,33b-35, Tito, Timóteo entre outros. Com o passar do tempo notei que essa era uma questão polêmica em ramificações cristãs em geral, tradicionais, pentecostais e neopentecostais. Ao longo desses anos (2001-2010) fiz parte, por algum período, da Igreja de Nova Vida (2002) e da Igreja Bom Pastor (2008), ambas neopentecostais. A Assembléia de Deus é um movimento pentecostal de raiz batista, fundada em 1910; a Igreja de Nova Vida foi fundada pelo bispo Walter Robert McAlister, canadense com origem cristã pentecostal, mas iniciou com um grupo de presbiterianos no Rio de Janeiro na década de 1970; e a Igreja Bom Pastor é goiana e da década de 1990, com raiz presbiteriana renovada. Em 2001, não havia ordenação de mulheres a pastoras na Assembléia de Deus Madureira. Em 2002, não era comum a ordenação de mulheres a pastoras na Igreja de Nova Vida. Em 2008, na Igreja Bom Pastor, já era comum a ordenação de mulheres ao ministério pastoral. Hoje, acessando endereços eletrônicos, obtive as seguintes informações: em 2005, a Assembléia de Deus Madureira ordenou a primeira mulher a pastora, Pra. Cassiane Manhães; Na Igreja de Nova Vida, há registro de uma única mulher pastora, Pra. Meiry Crisóstomo Paiva de Freitas. No entanto não há como saber em que medida essas mulheres desempenham plenamente seus ministérios, porém essa é uma questão que poderá gerar pesquisa futura. As informações sobre a ordenação de mulheres a ministério pastoral nessas igrejas foram coletadas nos seguintes sites: <<http://www.clube144.com.br>>; <<http://www.adjardimamerica.org.br>>; <<http://www.nova-vidagoiania.org.br>>. A Igreja Bom Pastor se localiza à Al. Botafogo, n. 283, Centro, Goiânia.

Além da contribuição especificamente científico-acadêmica, queremos contribuir com esta pesquisa promovendo diálogo entre Teologia e Linguística, ciências que se comple(men)tam em seus métodos de interpretação textual e de análise do discurso (MATOS, 2008a).

De acordo com Richter Reimer (2007, p. 141), “o interesse interdisciplinar baseia-se na necessidade e na busca de melhor entender o contexto histórico-social dentro do qual textos neotestamentários foram gerados e transmitidos, para, enfim, também melhor compreendê-los”.

A relação dialógica não acontece somente entre discursos interpessoais escritos ou verbais, embora tenha sua origem nessa concepção, mas entre práticas discursivas mais amplas e abertas como, por exemplo, línguas, literaturas, gêneros, estilos e culturas, pois têm em comum a linguagem (FARACO, 1988).

Queremos também contribuir com a sociedade, visto que a partir deste estudo homens e mulheres poderão reconstruir suas próprias identidades e suas relações de gênero que vão sendo construídas na família, na igreja, na sociedade.

A metodologia adotada para o desenvolvimento desta investigação foi a pesquisa bibliográfica. Esta tese pretende apresentar o resultado de um estudo científico de tema delimitado para contribuir para a especialidade em questão, de acordo com as exigências das normas técnicas brasileiras de documentação recomendadas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), padrão adotado por este Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião. Em relação à sua estrutura, seus elementos textuais serão organizados em cinco seções primárias, seguidas de subseções, conforme a necessidade de cada capítulo.

No primeiro capítulo, apresentaremos a fundamentação teórica mediante a exposição de conceitos, categorias e métodos de interpretação textual bíblica e de análise do discurso. Da Teologia, faremos a exposição sobre fundamentalismo e exegese feminista; da Linguística, abordaremos acerca de dialogismo e polifonia, e no decorrer do trabalho, conforme a necessidade, apresentaremos outras conceituações que ajudarão no desenvolvimento da análise.

No segundo capítulo, aplicaremos o método exegético histórico-crítico feminista de interpretação bíblica em 1Cor 14,33b-35, em que levantaremos e analisaremos os dados referentes ao texto e seu contexto. Pretendemos com isso

descobrir se essa perícopes é realmente um escrito paulino ou não, mesmo fazendo parte de uma carta considerada autêntica.

No terceiro, analisaremos o discurso de 1Cor 14,33b-35 em relação ao *corpus paulinum* em se tratando de ministérios de mulheres, para ver se o discurso dessa perícopes pode ser correlacionada com o discurso do apóstolo em outras passagens do *corpus*, para isso nos valeremos da formação discursivo-ideológica do apóstolo e de referenciais teóricos com os quais a interpretaremos. Nosso intuito será esclarecer nossa hipótese de se 1Cor 14,33b-35 é controverso em relação ao *corpus paulinum* em se tratando de ministérios de mulheres.

A indagação fundante dessas duas hipóteses está relacionada à polêmica da não ordenação, reconhecimento/consagração, de mulheres a determinados cargos ministeriais na igreja evangélica contemporânea, sobretudo ao ministério pastoral. No campo evangélico em geral, a proibição do ministério pastoral de mulheres embasada em textos do *corpus paulinum* conta especialmente 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 liberdade que temos em Jesus Cristo (CLOUSE, 1996). A aplicação de método histórico-crítico em releitura bíblica pode auxiliar as pessoas a assumirem uma posição o mais aproximada possível do que o texto significou em seu contexto ou até mesmo a reformularem ou descartarem determinadas ideias que não promovam igualdade e liberdade em Cristo no contexto atual também em funções ministeriais.

Clouse (1996, p. 279), 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”. Esse 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” (2Tm 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).

Liefeld (1996, p. 280) diz que textos como 1Cor 14,33b-35, 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”. Diz ainda que “passagens como 1Tm 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).

Em contrapartida há os que pensam que a autoridade do homem sobre a mulher deve ser considerada justamente por causa de 1Tm 2,12, como defendem Culver (1996) 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. A não aceitação de um método histórico-crítico em releituras bíblicas pode levar ao risco de a pessoa cair num fundamentalismo extremista, exacerbado, radical, que não promova igualdade entre as pessoas em todas as dimensões da vida como a práxis de Cristo.

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”. Essa postura não só legitima o poder centrado no homem na igreja, mas também significa manutenção do poder androcêntrico sobre a mulher nas demais esferas públicas e privadas.

Ao contrário, Clouse, Liefeld e Mickelsen (1996, p. 284) concordam que textos como 1Cor 14,33b-35 ou mesmo 1Tm 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”. A investigação do *corpus paulinum* pode levar ao reconhecimento do que realmente foi escrito por Paulo ou do que pode ter sido escrito por algum grupo posterior a ele, fugindo da continuidade dada pelo apóstolo à práxis igualitária de gênero de Cristo.

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 [1Cor 3,23]”. Para esse 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. 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 outros 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”.

Pensamos que o cerne da questão do ministério de mulheres em igrejas cristãs contemporâneas, especialmente o ministério pastoral, seja produto da dificuldade das relações de sujeitos em torno do poder e da estrutura da religião institucionalizada. A dificuldade enfrentada pelas mulheres para serem ordenadas a cargos de destaque nas comunidades cristãs, mesmo hoje elas representarem majoritariamente as igrejas cristãs em suas mais diversas ramificações, trata-se de uma questão de gênero que ao invés de ser vista como um constructo cultural passa

a ser vista e absorvida como natural pela instituição religiosa, que naturaliza as diferenças, legitima o poder masculino e enfatiza a submissão da mulher.

Diante dessas posições de autores e autoras tradicionais, igualitaristas, ou que apoiam o ministério de casal ou ainda que veem 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).

As teorias da exegese feminista e da análise do discurso se complementarão nesta pesquisa na medida em que a combinação de texto e discurso nos proporciona vislumbrar os conflitos ou acordos discursivos de determinadas sociedades por meio da interdiscursividade que se manifesta também textualmente, denominando-se então intertextualidade. Da mesma forma que o sentido de uma perícope depende do todo maior da qual ela faz parte, o sentido do todo depende de seu contexto².

Um aspecto que determina o sentido de um texto é a argumentação, pois o aspecto persuasivo segue padrões de validade de ideias em um determinado contexto. E a argumentação é um dos aspectos que compõem o gênero cartas. Segundo Zabatiero (2007, p. 64), nem sempre na exegese bíblica se prestou atenção a esses aspectos mais formais do texto, mas de acordo com o autor, “eles são tão importantes quanto os demais aspectos para a produção e interpretação dos sentidos do texto”.

O sentido também é organizado de acordo com percursos temáticos, isto é, combinações de palavras e frases de um tema comum, o intradiscursos; interdiscursos com os quais o texto dialoga; bem como as formações discursivas do contexto do texto.

Vale a pena ressaltar que existe uma forte ligação entre texto e discurso, pois o discurso corresponde à voz de um grupo social num contexto temporal, logo é um espaço de materialização de formações ideológicas. Já o texto é a materialização do discurso. Portanto, há uma reciprocidade entre discurso e texto na medida em que todo texto está vinculado a um discurso que lhe deu origem.

Na análise do discurso, segundo Orlandi (2001), a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história. E o sentido é a questão fundamental da análise do

² Ver comentário de Cassirer em Bakhtin (1990, p. 23, nota 1) sobre parte e todo de um texto.

discurso. Assim, ela se constitui num espaço em que a Linguística se relaciona com a Filosofia e com as Ciências Sociais. A análise do discurso se distingue da hermenêutica porque não procura um sentido verdadeiro mediante uma chave interpretativa, mas visa compreender como um objeto simbólico (enunciado, texto, pintura, música) produz sentidos, como as interpretações funcionam (ORLANDI, 2001).

Na exegese, contamos com um pano de fundo para a interpretação, que é a hermenêutica. No nosso caso nos serviremos da hermenêutica feminista. É inerente aos princípios dessa hermenêutica elementos da teologia da libertação, dessa forma, apresenta como um de seus critérios de interpretação a formulação de perguntas histórico-sociais em relação a textos bíblicos, o que a leva a ser fundamental na aplicação de método exegético histórico-crítico³.

Movimentos de mulheres nos cristianismos originários testemunham que há muito tempo mecanismos de opressão têm sido legitimados por pessoas cristãs que desenvolvem exegeses extremamente fundamentalistas e cuja intenção é a manutenção cada vez maior do poder machista. Por outro lado, notamos também que pessoas cristãs e pesquisadores(as) têm-se empenhado em trabalhar em prol do movimento feminista cristão na busca de paz e justiça. Entre pesquisadores(as) brasileiros(as), Schottroff (1995) destaca, por exemplo, Carlos Mesters, Milton Schwantes, Regene Lamb, Ivoni Richter Reimer, Ivone Gebara, Maria Lucchetti Bingemer, entre outros, muito têm contribuído nas releituras bíblicas com perspectiva libertadora. Uma perspectiva libertadora leva em conta que quando pessoas cristãs leem a Bíblia elas reinterpretam a própria vida, então, ao lerem a Bíblia buscam compreender a mensagem de Deus em suas vidas hoje de maneira libertadora. Para isso, no entanto, há de se considerar o contexto econômico, social, político, ideológico e a situação religiosa em que estão inseridas as pessoas das passagens bíblicas a serem analisadas para observar, refletir e renovar a prática teológica hoje, que objetiva ser de libertação.

Reforçamos que pretendemos com esta pesquisa não só cumprir uma tarefa metodológico-científica de interpretação textual e de análise discursiva, mas também promover uma reflexão teológica em torno do pleno exercício igualitário do ministério

³ Adotamos nesta pesquisa o termo exegese feminista por compreendermos que trata de um método de interpretação bíblica regido por princípios de hermenêutica feminista, metodologia adotada nesta pesquisa para a releitura de 1Cor 14,33b-35 em relação ao *corpus paulinum*.

de homens e de mulheres no anúncio do Evangelho nos cristianismos originários e com isso corroborar para que haja uma transformação das relações de gênero em igrejas evangélicas contemporâneas nas quais ainda não há ordenação de mulheres ao pastorado.

A tese a ser comprovada é que o apóstolo Paulo tinha um discurso cristocêntrico libertador, igualitário, que superava fronteiras étnicas, sociais e de gênero (Gl 3,28), que o apóstolo insistia nas relações igualitárias na práxis tanto de serviços cotidianos quanto divinos (At 18, 3; Rm 16).

E é com base nessa cristologia que entendemos ser possível construir e vivenciar igualmente uma eclesiologia libertadora-igualitária capaz de superar qualquer assimetria também na atividade ministerial.

2 REVER CONCEITOS, CATEGORIAS E MÉTODOS PARA RELER LITERATURA SAGRADA CRISTÃ

Neste primeiro capítulo, apresentaremos a fundamentação teórica com a exposição de conceitos, categorias e métodos de interpretação textual e análise do discurso. Primeiramente, faremos uma exposição sobre dialogismo e polifonia segundo Bakhtin, que nos servirá de suporte teórico do dispositivo de análise discursiva de 1Cor 14,33b-35 em relação ao *corpus paulinum* no que diz respeito a ministérios de mulheres. Logo após abordaremos sobre fundamentalismo e exegese/hermenêutica feminista como embasamento teórico para a interpretação exegética de 1Cor 14,33b-35 em relação a ministérios de mulheres.

2.1 DIALOGISMO E POLIFONIA

Todo discurso é diálogo entre interlocutores num tempo determinado. Assim, utilizaremos aqui o dialogismo como caminho que poderá nos levar a identificar o *corpus paulinum* como um gênero dialógico polifônico. Assim, o conceito de dialogismo nos auxiliará na compreensão da polifonia como uma categoria útil para a averiguarmos se há uma unidade no discurso paulino acerca de ministérios igualitários de homens e mulheres. Para isso partiremos da análise de 1Cor 14,33b-35 em relação ao *corpus paulinum* no que diz respeito do silêncio/silenciamento das mulheres na igreja. De acordo com Bakhtin (2003, p. 123), “o discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala: ele responde a alguma coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas e objeções potenciais, procura apoio etc.”. Dessa forma, através das relações dialógicas existentes entre as cartas do *corpus paulinum* poderemos saber se há vozes polêmicas e contraditórias nesse *corpus* quanto ao silêncio da mulher na igreja dos cristianismos originários, utilizadas para o silenciamento feminino em algumas igrejas evangélicas contemporâneas.

Apresentamos a seguir uma breve exposição de conceitos úteis para a compreensão do que desenvolveremos neste item com base em Bakhtin (1990), Brandão (1994) e Orlandi (2001):

- Contexto: conjunto de circunstâncias em que foi escrito um texto.
- Interlocutores: cada um dos participantes de um diálogo, no nosso caso, leitor/ouvinte a quem o autor do texto se dirige.
- 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.
- Formação discursiva – define-se 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. A interdiscursividade representa 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 – 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 linguístico, mas também extralinguístico).
- 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.
- 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.
- 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.

Bakhtin⁴ (1990), em sua obra *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, despertou-nos a atenção ao afirmar que a matéria linguística é apenas uma parte do enunciado, mas que existe também uma outra parte, não-verbal, que corresponde ao contexto do enunciado. Bakhtin apresenta assuntos muito relevantes para a pesquisa dos estudos da linguagem como, por exemplo, a natureza ideológica do signo linguístico, os fenômenos de enunciação que a semântica moderna tanto preza, assim como a coluna dorsal da nossa fundamentação teórica na área da linguística: a Análise do Discurso.

O texto⁵ 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.

Quando tratamos do sentido de um texto, consideramos que se determinado texto diz que as mulheres devem permanecer em silêncio na igreja, ele está nos remetendo ao discurso da época e ao conhecimento prévio (enciclopédico, memória) do contexto em que foi escrito. Por exemplo, isso pode remeter à memória de que não era muito comum a participação da mulher na esfera pública, uma vez que sua vida era bastante restrita ao âmbito privado tanto no mundo judaico-cristão quanto no greco-romano na Antiguidade. Por outro lado, pode também indicar que as

⁴ Mikhail Mikhailóvitch Bakhtin nasceu em Orel, ao sul de Moscou, em 1895. Formou-se aos 23 anos em História e Filologia na Universidade de São Petersburgo. Nessa mesma época, iniciou encontros com intelectuais de formações variadas para discutir linguagem, artes e literatura. Desses encontros surgiu o Círculo de Bakhtin. Em vida publicou poucos livros, destacando-se *Problemas da poética de Dostoiévski*, em 1929, entre outras obras cuja autoria é atribuída a ele, mesmo sendo assinada por outros colegas do Círculo. Ele foi condenado durante o regime stalinista a seis anos de exílio no Cazaquistão. Quando retornou do exílio finalizou seu doutorado cuja tese era sobre cultura popular na Idade Média e no Renascimento. Somente por volta de 1980 suas obras chegam ao Brasil, porém, ele já havia falecido em 1975 de inflamação aguda nos ossos (PINHEIRO, 2009).

⁵ 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. Segundo Koch (2001, p. 22), “textos são resultados da atividade verbal de indivíduos socialmente atuantes, na qual estes coordenam suas ações no intuito de alcançar um fim social, de conformidade com as condições sob as quais a atividade verbal se realiza”. Schmidt (*apud* KOCH, 2001, p. 23), “texto é qualquer expressão de um conjunto linguístico numa atividade de comunicação [...] tematicamente orientado e preenchendo uma função comunicativa reconhecível, ou seja, realizando um potencial ilocucionário reconhecível”.

mulheres não permaneciam caladas, ao contrário, resistiam ao pedido de silenciamento. Ou ainda que este texto contradiz a prática comum de homens e mulheres terem liberdade de expressão na igreja naquele contexto.

Por uma perspectiva discursiva, considerando os interlocutores e o contexto, pode-se analisar que o autor da perícopes em questão quisesse legitimar o silêncio da mulher para persuadir, convencer, a comunidade cristã de que ela não poderia exercer funções de liderança. Por outro lado, em outras passagens notamos que as mulheres lideravam reuniões cristãs, bem como propagavam o Evangelho lado a lado com o apóstolo (Rm 16, 1Cor11, Atos dos Apóstolos, Atos de Paulo e Tecla). Assim já nos vemos de imeditato diante de problema de autoria, pois o apóstolo em nenhuma dessas passagens se posiciona de maneira sexista.

Podemos considerar, na circunstância da enunciação, a imagem que se faz de um líder e de seus seguidores, mas também a imagem que eles têm da sociedade, mobilizando, assim, um enunciado que remete a sentidos cuja memória os filia a um determinado discurso. E isso faz que percebamos a imagem que o líder tem da imagem que seus seguidores têm daquilo que ele vai dizer. Dessa forma o líder ajusta seu dizer a seus objetivos ideológico e religioso. Entretanto, isso só reforça a hipótese que defendemos como problema de autoria, pois o apóstolo em nenhuma das passagens se posiciona de maneira sexista, ao contrário, sempre se posicionou favoravelmente aos ministérios igualitários.

Isso corrobora para a constituição do discurso, pois o imaginário faz parte do funcionamento da linguagem. Esse imaginário é resultado das relações sociais inscritas na história por relações de poder. A análise nos permite atravessar esse imaginário que condiciona os sujeitos em suas discursividades para compreender melhor o que está sendo dito, como os sentidos estão sendo produzidos, como suas discursividades de produção estabelecem relações com sua memória e sua formação discursiva. Assim, o sentido é determinado pelas posições ideológicas do processo sociohistórico em que as palavras são produzidas.

As palavras derivam do sentido da formação discursiva em que se inscrevem. A formação discursiva representa a formação ideológica. Dessa forma, o sentido sempre é determinado ideologicamente. Tudo o que é dito tem um traço ideológico que não é inerente à palavra, mas à discursividade, na maneira como a ideologia se materializa no discurso. Dessa forma, “o estudo do discurso explicita a maneira

como linguagem e ideologia se articulam, se afetam em sua relação recíproca” (ORLANDI, 2001, p. 43).

No entanto, as formações discursivas não são blocos homogêneos, ao contrário, são heterogêneas, contraditórias, fluidas, configuram-se continuamente em suas relações. Desse modo, os sentidos não são predeterminados por propriedades da língua, mas pelas formações discursivas.

O texto, conforme a linguística textual, já foi concebido como unidade linguística superior à frase, sucessão ou combinação de frases, complexo de proposições semânticas entre outros. Entretanto, de acordo com a pragmática, o texto deixa de ser considerado conforme seu processo de planejamento, verbalização e construção, ou seja, resultado parcial da atividade comunicativa. Dessa forma, o texto resulta de uma atividade verbal, consciente e interacional.

De acordo com Marcushi (*apud* KOCH, 2001, p. 22-3), a linguística textual é o “estudo das operações linguísticas e cognitivas reguladoras e controladoras da produção, construção, funcionamento e recepção de textos escritos ou orais”. Segundo este autor, o tema da linguística do texto abrange, no nível linguístico, a coesão; no semântico, a coerência; e no pragmático, as ações e intenções na produção do sentido (MARCUSHI *apud* KOCH, 2001). Portanto, podemos concordar com Koch (2001, p. 25) que o sentido de um texto não está no texto, mas se constrói a partir dele, uma vez que ele

se constituiu enquanto tal no momento em que parceiros de uma atividade comunicativa global, diante de uma manifestação linguística, pela atuação conjunta de uma complexa rede de fatores de ordem situacional, cognitiva, sociocultural e interacional, são capazes de construir, para ela, determinado sentido.

A organização interna de um texto na construção textual do sentido se articula em torno de três aspectos, a saber, motivação, finalidade e realização, cuja linguagem é determinada por fatores sociais. A geração de um texto pode ser identificada sob os seguintes aspectos: legitimidade social, funcionalidade comunicativa, semanticidade, referência à situação, intencionalidade, boa formação e composição, gramaticalidade. A boa formação e composição e a gramaticalidade são essenciais para a estruturação do texto, porém a legitimidade social e a funcionalidade comunicativa são o ponto de partida para a produção textual. Na

verdade todos os aspectos estão interligados como determinantes sintáticos e semânticos.

A intencionalidade e a aceitabilidade são também aspectos que fazem parte dos critérios de textualidade, pois a intencionalidade “diz respeito ao propósito dos produtores de texto de fazer com que o conjunto de ocorrências verbais possa constituir um instrumento textual coesivo e coerente, capaz de realizar suas intenções” (BEAUGRANDE; DRESSLER *apud* KOCH, 2001, p. 18).

Embora coesão e coerência sejam os critérios mais evidentes de textualidade, não são por si sós suficientes para estabelecer fronteiras absolutas entre textos e não textos, já que as pessoas muitas vezes utilizam textos que, por várias razões, não se apresentam totalmente coesos e/ou coerentes (BEAUGRANDE; DRESSLER *apud* KOCH, 2001) como no caso de 1Cor 14,33b-35, considerando que parece ser uma parte incoerente em relação ao todo.

Segundo Koch (2001, p. 18), a coerência não constitui uma propriedade ou qualidade do texto em si, pois um texto é coerente para alguém em dada situação de comunicação específica, visto que a pessoa constrói a coerência considerando não somente os elementos linguísticos do texto, mas também o “conhecimento enciclopédico, conhecimentos e imagens mútuas, crenças, convicções, atitudes, pressuposições, intenções explícitas ou veladas, situação comunicativa imediata, contexto sociocultural e assim por diante”. A atividade de produção textual pressupõe dois sujeitos com necessidades e objetivos que constroem um objeto--
35texto, ou seja, aceitá-lo como coeso e/ou coerente, considerá-lo relevante para a situação de interlocução e/ou capaz de produzir alguma informação (KOCH, querido2001). Embora 1Cor 14,33b-35 produza uma informação relevante, não parece fazer sentido no contexto maior de 1Cor 14.

A organização da informação semântica contida no texto distribui-se em pelo menos dois grandes blocos de informação: a dada e a nova. É a disposição e a dosagem de cada uma delas que irão interferir na construção do sentido. A informação dada é aquela que se encontra no horizonte de consciência dos interlocutores e tem a função de estabelecer ligação com a informação nova.

No caso da nossa pesquisa, a informação dada em 1Cor 14 gira em torno dos dons espirituais e da ordem no culto cristão na igreja de Corinto. A informação nova é o silêncio requerido das mulheres em 1Cor 14,33b, contradizendo o versículo 31, que mostra a participação ativa de todos, homens e mulheres, no exercício de seus

dons, o que faz que essa perícope pareça um corpo estranho na estrutura maior do capítulo 14.

A remissão da informação dada é feita por cadeias coesivas, cujo papel é contribuir para a produção do sentido pretendido pelo autor do texto. Tal remissão é feita mediante conteúdos de consciência da memória dos interlocutores denominados anáfora semântica. A anáfora semântica é que permite que haja uma ligação entre o material linguístico da superfície textual e os conhecimentos prévios e/ou partilhados dos parceiros de comunicação. Isso reforça a ideia de 1Cor 14,33b-35 ser um corpo estranho na estrutura maior do capítulo 14, pois não há uma cadeia coesiva entre o que está sendo requerido e a práxis igualitária do apóstolo na vida ministerial em conjunto com a comunidade.

De acordo com Bakhtin (1990, p. 14), “[...] se a fala é o motor das transformações linguísticas [...], a palavra é a arena onde se confrontam os valores sociais contraditórios [...]”. Para ele, todo signo é ideológico e a ideologia⁶ é um

⁶ Ideologia, no âmbito social, é tida como “conjunto de crenças, valores e atitudes culturais que servem de base e, por isso, justificam até certo ponto e tornam legítimos o *status quo* ou movimentos para mudá-lo” (DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA..., 1997, p. 126). Do ponto de vista marxista, a maioria das ideologias reflete os interesses de grupos dominantes como maneira de perpetuar sua dominação e seus privilégios. Em sentido geral, “a cultura de todos os sistemas sociais inclui uma ideologia que serve para explicar e justificar sua existência como estilo de vida” como, por exemplo, a ideologia religiosa, que serve de base e prega um sistema de vida em relação a forças sagradas. O termo ideologia teve sua origem em 1801 e pretendia explicar a gênese das ideias, responsável pela formação do querer, julgar, sentir e recordar (Destutt de Tracy). Mais de uma década depois Napoleão Bonaparte, em 1812, emprega o termo de forma pejorativa como ideias abstratas e enganadoras em relação aos franceses. No entanto, o que Marx pensava a respeito dos alemães ia de encontro com o conceito napoleônico, assim pouco mais tarde Marx conservará o significado napoleônico do termo afirmando que “ideólogo é aquele que inverte as relações entre as ideias e o real”. Segundo Marx, a ideologia é a consciência distorcida da realidade na qual “os homens e as circunstâncias aparecem de cabeça para baixo, tal como numa câmara obscura” (DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 1986, p. 571). Dessa forma, o que em sua origem ideologia pretendia designar uma ciência natural da aquisição das ideias pelo homem calcadas sobre o próprio real passa a designar um sistema de ideias condenadas a desconhecer sua relação real com o real (CHAUÍ, 1980, p. 25). A ideologia, conforme Chauí (1980), é “um dos meios usados pelos dominantes para exercer a dominação, fazendo com que ela não seja percebida como tal pelos dominados”. 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. Chauí (1980, p. 86-8) elenca algumas peculiaridades que contribuem para que a ideologia não seja removida: a suposição de que as ideias existem em si desde toda a eternidade; o fenômeno da alienação, em que a ideologia oculta o fato de que a existência social dos homens seja produzida por eles mesmos e não por forças superiores e independentes (deuses, Natureza, Razão, destino etc.); a dominação de uma classe sobre as outras classes (luta de classes), em que a ideologia encoberta a dominação real fazendo que os homens acreditem que no lugar dos dominantes apareçam ideias verdadeiras que representem efetivamente a

reflexo das estruturas sociais que afeta 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. Ela não existe fora de um contexto social, uma vez que cada locutor tem um horizonte social. Há sempre um interlocutor. “A filosofia marxista da linguagem [coloca] como base de sua doutrina a enunciação, como realidade da língua e como estrutura socioideológica” (BAKHTIN, 1990, p. 16).

O signo e a situação social estão indissolivelmente 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 por ela. 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 nosso intuito é identificar ministérios de mulheres no *corpus paulinum*, investigaremos como foi sendo constituída a formação discursiva de Paulo sobre esse assunto. Buscaremos também perceber se a orientação social que se manifesta em seu discurso estava de acordo com o contexto em que ele estava inserido. Buscaremos ainda saber se o apóstolo deu continuidade ao projeto igualitário de Jesus nas relações com o ser humano. Queremos conhecer a formação discursiva de Paulo para melhor compreender se a interpretação que algumas igrejas cristãs contemporâneas têm feito de textos paulinos sobre

realidade. A classe dominante exerce seu poder sobre toda a sociedade por meio de exploração social e dominação política. Nesse caso o Estado e o Direito são instrumentos de coerção e repressão social, na medida em que por intermédio do Direito o Estado aparece como legal, tornando “a lei um direito para o dominante e um dever para o dominado” (Chauí, 1980, p. 90). Assim, as ideias da classe dominante se tornam ideias de todas as classes sociais, se tornam ideias dominantes. Esse processo é o que Chauí (1980), em *Dicionário de ciências sociais...* (1986), e Bakhtin (1990) denominam de ideologia.

ministérios de mulheres são feitas de acordo com o que o apóstolo realmente dizia e vivia em sua vida eclesial.

Bakhtin em muito antecipou as orientações da linguística 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 linguística 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 linguísticos atuais” (BARROS, 1994, p. 2).

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.

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.

Conforme Richter Reimer (2000, p. 15-6), a polifonia é constatada também em textos bíblicos:

... a Bíblia é como um grande coro de vozes. E há vozes desafinadas entre si. Isso se explica porque essas histórias são testemunhos históricos e de fé de pessoas que também são distintas entre si. Elas são de diferentes raças e nacionalidades, de diferentes classes, culturas, sexo, idade...Mas é bom ouvir essas diferentes vozes. Todas as vozes merecem ser ouvidas. Também aquelas que são silenciadas, abafadas por outras mais fortes. Assim poderemos chegar aos diversos contextos e realidades de vida das respectivas pessoas e comunidades; poderemos perceber como mulheres, crianças e homens vão resistindo a mecanismos de opressão, superando-os ou não.

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. Mesmo em textos bíblicos como 1Cor 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 dialógico⁷.

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. Consequentemente, 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

⁷ O discurso é o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos. 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, nem das relações socioculturais, 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, 2004).

mostradas no interior do texto. Mas pode ocorrer de nossa memória discursiva fazer 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, bem como um movimento em reação a tal discurso machista. Essas vozes 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 um dado assunto; nesse caso, os indivíduos defendem uma outra posição gerada no interior da sociedade em que vivem. O discurso é sempre uma arena com vozes em oposição.

Um discurso é sempre uma maneira social de considerar uma questão. Ao longo da história, vozes contraditórias/contrárias são estabelecidas pela sociedade, conseqüentemente, todo discurso é temporal. A historicidade de um texto é estudada analisando-se a relação polêmica que se constrói a partir do seu contexto (FIORIN; PLATÃO, 2000).

Um significado implícito pode ser mais expressivo do que o que vem explícito. Por isso quem lê um texto precisa ser capaz de ler as entrelinhas. Caso contrário, ignorará significados fundamentais ou concordará com ideias que rejeitaria, se as percebesse. Certas informações são transmitidas explicitamente, outras já não são; estão pressupostas ou subentendidas. As informações pressupostas são ideias 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 linguisticamente. A informação pressuposta é estabelecida como indiscutível tanto para o falante como para o ouvinte, e decorre de algum elemento linguístico 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 linguística elaborado para aceitar os pontos de vista daquele que fala (FIORIN; PLATÃO, 2000).

A linguagem serve para comunicar. Mas comunicar, para os seres humanos, não é somente transmitir informações. Yaguello (*apud* FIORIN; PLATÃO, 2000) diz

que, frequentemente, fala-se para não dizer nada, 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 confrontarmos com a linguagem para, por meio dela, confrontarmos ou reinterpretarmos o mundo, os sujeitos, os sentidos, a história, nossa própria vida.

Como dissemos, o diálogo inerente ao discurso nos ajuda a ouvir vozes polêmicas e contraditórias de um texto. No próximo capítulo analisaremos o discurso do *corpus paulinum* com a intenção apreender se esse *corpus* possui um discurso dialógico polifônico, heterogêneo, no que diz respeito ao silêncio e a ministérios de mulheres. Entretanto, apresentaremos ainda neste capítulo, no próximo item (seção 2.2), fundamentalismo e exegese e hermenêutica feminista como embasamentos teóricos para a interpretação exegética de 1Cor 14,33b-35, que será feita no segundo capítulo (seção 3).

2.2 FUNDAMENTALISMO E EXEGESE FEMINISTA

Exegese feminista e fundamentalismo são dois métodos de leitura bíblica que servirão de aportes teológicos que nos darão suporte teórico para a interpretação de 1Cor 14,33b-35. O esclarecimento sobre esses métodos nos ajudará a compreender melhor o ponto de vista da pessoa que faz a leitura do texto bíblico de maneira androcêntrica, legitimando e reforçando o poder do homem sobre a mulher nas relações pessoais, familiares, eclesiais e sociais. Aquela nos auxiliará como alternativa de releitura bíblica histórico-crítica na reconstrução de histórias bíblicas e na reformulação e transformação de maneira igualitária as relações pessoais, familiares, eclesiais e sociais entre os seres humanos.

Esboçaremos primeiramente do que trata o fundamentalismo, que tem como uma das formas de manifestação a leitura fundamentalista de textos bíblicos. Em seguida, o que vem a ser a exegese feminista, nossa proposta de releitura e reconstrução de textual de 1Cor 14,33b-35.

2.2.1 Fundamentalismo

Faz-se necessário esclarecer o que é o fundamentalismo para melhor compreendermos o ponto de vista de pessoas fundamentalistas que ao fazerem leituras bíblicas não levam em conta o contexto das passagens bíblicas e por isso não reconstróem suas próprias vidas em relação a si mesmas e aos outros nas mais variadas dimensões, visto que os diversos tipos de fundamentalismos têm não só uma face religiosa, mas também política, econômica, ideológico-religiosa. Assim entender o fenômeno fundamentalismo ajuda-nos a identificar e superar certas dimensões fundamentalistas embutidas em nossa cultura.

Segundo Wegner (1998, p. 15), um dos métodos de leitura bíblica mais conhecidos é o fundamentalista, cujo objetivo sempre foi “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.

Quando apresentamos outro método como proposta de releitura diferente do fundamentalismo não queremos dizer com isso que a Bíblia não seja um referencial confiável, nem que não deve ser usada como embasamento de doutrina e ética cristãs, mas, sim, que releituras devem ser feitas considerando o contexto do texto bíblico, que não devemos ler o texto ao pé da letra. O contexto é que nos trará informações sobre a situação, a circunstância em que o texto foi gerado, transmitido e registrado. Assim, levando em conta o contexto (a situação cultural, histórica, social, econômica, política, religiosa etc.), é possível ler a Bíblia como referencial de justiça e paz, sem promover qualquer assimetria entre os seres humanos, relendo (desconstruindo e reconstruindo) textos bíblicos androcêntricos e patriarcais.

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. 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”.

Ler a Bíblia a partir de Cristo requer de quem lê uma postura igualitária, inclusiva, em todos os níveis de relações humanas (econômicas, políticas, de gênero, étnicas etc.). Assim como os evangelhos testemunham as relações igualitárias de Cristo com todas as pessoas, o livro de Atos dos Apóstolos e o *corpus paulinum* testificam que os apóstolos, entre eles, Paulo, deram continuidade ao mecanismo igualitário de Cristo. No entanto, leituras fundamentalistas geralmente desconsideram as condições de produção do texto bíblico.

O fundamentalismo não é, segundo Boff (2002), 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).

Dessa forma, quando fundamentalistas radicais pinçam textos bíblicos como 1Cor 14,33b-35 e outros deuteropaulinos e pastorais que elegem o silêncio e a submissão da mulher e acabam promovendo desigualdade e opressão entre as pessoas na família, na igreja, na sociedade.

Todas as religiões e os caminhos espirituais estão embebidos 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. 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 perícopes como 1Cor 14,33b-35 historicamente provocou ou pode continuar provocando a marginalização de mulheres na construção de sua identidade como pessoa, na família, na sociedade e, segundo nosso foco de pesquisa, no reconhecimento legal de seu pleno desempenho ministerial na igreja.

Apropriados desses conceitos, poderemos fazer um levantamento das condições de produção do texto, isto é, do contexto, para então aplicarmos a exegese feminista em 1Cor 14,33b-35, bem como analisarmos o discurso dessa perícopa em relação ao *corpus paulinum*.

Pretendemos com isso trazer à tona vozes de mulheres que resistiram a mecanismos patriarcais e androcêntricos do primeiro século, no qual estruturas patriquiarcais ditavam as normas sociais e influenciavam o cristianismo, um movimento que tinha a igualdade de gênero como uma de suas práticas contraculturais.

Possamos quiçá 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 Antiguidade” (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).

Buscaremos resgatar a voz de Paulo, abafada e obscurecida por longos séculos de interpretação fundamentalista como meio de coibir mulheres do poder eclesial, privando-as de ministérios pastorais com fundamento em leituras deturpadas de escritos paulinos, levando a distorções propositadas de sua voz. Buscaremos ainda resgatar vozes de mulheres protagonistas tanto no movimento de Jesus como nas igrejas paulinas no primeiro século.

2.2.2 Exegese Feminista

De acordo com Wegner (1998) e Coenen e Brown (2000), a etimologia da palavra exegese é grega (*exégesis*) e significa interpretação, explicação. Segundo Wegner (1998, 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 tarefa da exegese, de acordo com Wegner (1998), é ajudar na compreensão dos textos bíblicos, reunindo o maior número possível de informações sobre o contexto cultural, sociopolítico e religioso do texto mediante ciências auxiliares.

Wegner (1998, p. 12-3) destaca três principais tarefas que competem à exegese bíblica:

... aclarar as situações descritas nos textos, ou seja, redescobrir o passado bíblico de tal forma que o que foi narrado nos textos se torne transparente e compreensível para nós que vivemos em outra época e em circunstâncias e cultura diferentes.

... permitir que possa ser ouvida a intenção que o texto teve em sua origem.

...verificar em que sentido opções éticas e doutrinárias podem ser respaldadas e, portanto, reafirmadas, ou devem ser revistas e relativizadas.⁸

Antes de adentrarmos diretamente à exposição sobre exegese feminista, esboçaremos alguns conceitos do campo exegético para maior esclarecimento na sua utilidade/utlização em todo o processo de interpretação no decorrer a pesquisa com base nas leituras da obra de Wegner (1998):

- 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

⁸ Como vimos, segundo Wegner (1998), 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. Este autor diz que o fascínio da exegese reside também no fato de que a Bíblia nos interpreta. Porém esclarece que ninguém consegue interpretar a bíblia de maneira completamente neutra e objetiva, pois nossos condicionamentos culturais, religiosos e ideológicos, isto é, história de fé, cidadania, classe, cor, etnia e gênero, serão como lentes (condicionamentos e pré-compreensões) que estaremos usando no momento da releitura bíblica. Ressata ainda que, apesar de condicionamentos e pré-compreensões serem inevitáveis, apresentam um perigo: “o de não conseguirmos mais dar ouvidos ao que os próprios textos realmente querem dizer, mas de ouvirmos apenas o que gostaríamos que os textos dissessem” (WEGNER, 1998, p. 12).

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.
- Endereço – início de uma carta, em que constam remetente, destinatário e saudações.
- 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.
- Método 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 ideia, com palavras diferentes: Mc 4.22), sintético (o segundo membro dá continuidade à ideia 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).

- Parênese – exortação.
- 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.
- Proêmio – segunda seção de uma carta, imediatamente após o endereço.
- 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.: 2Ts; 2Pe).
- 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.

Partindo mais diretamente ao instrumento metodológico de releitura de 1Cor 14,33b-35, passamos então a abordar sobre exegese feminista. Assim faremos uma retrospectiva histórica do seu surgimento e também de como pode ser aplicada na desconstrução e reconstrução de 1Cor 14,33b-35. Essa exegese é histórico-crítica e

almeja 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 teoria feminista ressalta que textos bíblicos são produtos de cultura⁹ e história patriarcais/androcêntricas, por isso ela defende que as questões levantadas pelo estudo feminista podem também restituir a participação das mulheres na história cristã primitiva.

Schüssler Fiorenza¹⁰ (1992) nos informa que a hermenêutica feminista está relacionada em sua origem com a *Bíblia das Mulheres*, de Elisabeth Cady Stanton. Segundo Deifelt (1992), Cady Stanton nasceu nos Estados Unidos em 12 de

⁹ Queremos trazer uma breve conceituação de cultura e enfatizar que ela tem o poder de ditar regras ou de manipular pessoas. 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 ideia 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.

Compreender o que é cultura é tão pertinente para esta pesquisa quanto símbolo e ideologia, pois texto como 1 Co 14, 33b-35 tem sido um dos meios utilizados na cultura cristã ocidental para se criar um *ethos* que influencia a vida cotidiana 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. Isso ainda tem ocorrido porque a política eclesiástica de terminadas igrejas ainda hoje continua sendo patriarcal/androcêntrica com base em leitura fundamentalista de textos que podem levar à marginalização da mulher lidos sem considerar seu contexto.

¹⁰ Historiadora e teóloga feminista, professora de Novo Testamento e Teologia na Universidade de Notre Dame, participou de inúmeros encontros e grupos de trabalho sobre os problemas da mulher na teologia e na igreja.

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”.

Outro nome que se despontou na história feminista foi Simone Beauvoir, escritora de *O segundo sexo*, publicado pela primeira vez em 1949, na França. Embora ela tenha 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. 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).

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:

- Radical¹¹ – recusa completamente a autoridade da Bíblia, na medida em que a considera produzida por homens para assegurar a dominação do homem sobre a mulher (androcetrismo).
- Néo-Ortodoxa – aceita a Bíblia como profecia 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 na Bíblia.

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.

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.

Há feministas que 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

¹¹ 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). Sobre método crítico feminista ler minuciosa exposição de Schüssler Fiorenza (1992, p. 65-93).

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 leis 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 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 bíblica¹². A teologia feminista quer evidenciar que a obra de Jesus não foi primeiramente a obra de seu ser como varão, mas a obra do seu ser como homem novo.

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. Nesse sentido,

A hermenêutica da suspeita refere-se à origem do próprio texto, ao processo de canonização e à interpretação do texto; a hermenêutica da

¹² 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.

memória histórica evidencia tanto a história de libertação quanto de opressão de mulheres em textos bíblicos e procura resgatá-la como herança de mulheres e outras pessoas oprimidas que possa fornecer impulsos libertadores para uma práxis atual; uma hermenêutica crítico-teológica do anúncio consiste no fato de não continuar anunciando textos patriarcais opressivos como palavra de Deus; uma hermenêutica da atualização criativa procura recontar os potenciais e visões libertários bíblicos de uma forma nova (RICHTER REIMER, 1992, p. 22-3)¹³.

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 e uma hermenêutica crítico-libertadora para ler textos bíblicos na ótica feminista.

Pereira (1996), baseada em Schüssler Fiorenza (1992), 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 Heidegger¹⁴, pressuposto de que a experiência nunca é neutra.

¹³ Versão original alemã: "Die Hermeneutik des Verdachts bezieht sich auf die Entstehung des Textes selbst, den Prozess der Kanonisierung und die Interpretation des Textes; die Hermeneutik der historischen Erinnerung bringt sowohl die Befreiungs- als auch die Unterdrückungsgeschichte von Frauen in biblischen Texten zur Sprache und versucht, diese als Erbe von Frauen und anderen Unterdrückten zurückzugewinnen, das befreiende Impulse für eine heutige Praxis geben kann; eine kritisch-theologische Hermeneutik der Verkündigung besteht darauf, dass patriarchal-oppressive Texte nicht weiter als Wort Gottes verkündigt werden sollen; eine Hermeneutik kreativer Aktualisierung versucht, die biblischen Befreiungspotentiale und Visionen neu zu erzählen" (RICHTER REIMER, 1992, p. 22-3).

¹⁴ 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

Então 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).

A hermenêutica feminista partiu da realidade das mulheres e aproximou a mulher da pesquisa exegética. As mulheres conseguiram, muitas vezes, perceber melhor que os homens a presença, a ausência, o significado e o papel da mulher na Bíblia, na história das origens cristãs e na Igreja, revelando 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.

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).

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”.

- Esclarecer que histórias de mulheres bíblicas têm poder de transformar histórias atuais e “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).
- Lembrar que discriminação e marginalização de mulheres faz-nos refletir sobre mecanismos de opressão de estruturas patriarcais na construção de nossas identidades pessoais, na família, na igreja e na sociedade.
- 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 1Cor 14,33b-35).
- Denunciar relações sociais que marginalizam, excluindo e oprimindo mulheres em sua construção de identidade pessoal, familiar, eclesial e social.
- Instigar novos sujeitos históricos e hermenêuticos e paradigmas embasados na releitura feminista.
- Enfatizar a importância de analisar textos com a categoria de gênero¹⁵, isto é, enfatizar “o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais”, levando em conta que “não é verdade que [...] as

¹⁵ A categoria de gênero é uma importante contribuição da Antropologia Cultural para a Hermenêutica Feminista. Essa 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, “ênfatisa o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais” (RICHTER REIMER, 2000, p. 19). Batista (2003, p. 20) assim resume 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, bem como 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”.

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.
- Considerar a importância de outras disciplinas no desenvolvimento das releituras como História, Sociologia, Antropologia, Psicologia. Nós acrescentamos a essas Filosofia, Linguística, Economia entre outras.
- 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 priorizar a igualdade entre homem e mulher; a afirmação absoluta da vida; e o acolhimento da diversidade religiosa. Para a autora, essa hermenêutica é holística, logo, pode compreender símbolos¹⁶ cristãos, valorizando o ser humano numa perspectiva histórica igualitária, por isso ela é também uma nova forma de compreender Deus.

¹⁶ 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, ideias 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 (2002, 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”. 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,

Em se tratando de literatura sagrada, ela pode promover sentido construtivo para as vidas das pessoas, à medida que as pessoas podem perceber que a palavra pode ser mais que um amontoado de letras, mas pode revelar-se como um acontecimento que pode valorizar o ser humano numa perspectiva histórica igualitária, como pretendemos enxergar no discurso do *corpus paulinum* através de palavras-chaves e marcas linguísticas mediante temas e termos. Passemos então para nos próximos capítulos; primeiro o de exegese, em seguida, o de análise do discurso.

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. Eliade (2002) 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. Segundo Laraia (1997, p. 57), para entrarmos no significado de um símbolo “é necessário conhecer a cultura que o criou”.

3 EXEGESE DE 1Cor 14,33b-35

Apresentaremos neste capítulo uma exegese de 1Cor 14,33b-35. Para isso desenvolveremos os passos exegéticos próprios de cartas propostos por Wegner (1998), em seu livro *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*.

3.1 TEXTO GREGO DE 1Cor 14,33b-35

Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων 34 Ἰαὶ γυναῖκες ὧ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ Ἔπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ Ἑποτασέσθωσανᾤ, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35 εἰ δέ τι Ἑμαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχροὺν γὰρ Ὁ ἐστὶν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.ᾤ

Figura 1: Texto grego de 1Cor 14,33b-35
Fonte: Nestlé-Aland (2001, p. 466).

3.2 TRADUÇÃO PROVISÓRIO-LITERAL DE 1Cor 14,33b-35

^{33b} como em todas as igrejas dos santos,

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

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

3.3 AVALIAÇÃO DAS VERSÕES MODERNAS 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.

3.3.1 Bíblia de Jerusalém

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

3.3.2 Plenitude

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

3.3.3 TEB

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

3.3.4 CNBB

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

3.3.5 Avaliação das Versões

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 exige o silêncio das mulheres de uma forma menos imperativa.

Na TEB, o discurso já aparece de maneira imperativamente clara: “calem-se”, como está no original grego. Já na CNBB, 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 esse assunto é mencionado, é porque elas se manifestavam 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 “assembleias” (reunião de numerosas pessoas); a CNBB optou por “reunião”; e a Plenitude optou por “igreja”.

Quadro 1 : 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
assembleias	igreja	assembleia	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 1Cor 11,5, que esta injunção reflete a misoginia de 1Tm 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 assembleias”, 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 “assembleias”. *Ekklesia*

pode significar igreja ou assembleia, 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 de acordo com o significado do grego *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 1Tm 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 *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 “assembleias” a “inconveniente” e “igrejas”.

Quanto aos títulos e comentários de rodapé, notamos que a versão da CNBB utiliza da forma A Boa Ordem na Assembleia 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 1Cor 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 *sigátosan* por “guardem silêncio” no lugar de “fiquem caladas”, o que, de certa forma, corresponde mais ao infinitivo *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.

3.4 CRÍTICA TEXTUAL

3.4.1 Texto com as Siglas para as Variantes

e Aparato Crítico e suas Decodificações

33b-36: 11,3 1T
2,11s E 5,22-24
Tt 2,5 1P 3,1.5
4,17! | cf 11,5
Gn 3,16

Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων 34 αἱ γυναῖκες ἔν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἔπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν^τ, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35 εἰ δέ τι ἴμαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ὅστις ἐστὶν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.)

Figura 2: Texto grego de 1Cor 14,33b-35 com as siglas para as variantes
Fonte: Nestle-Aland (2001, p. 466).

• 33^ε θ. ϕ⁴⁶ F G
| – Ambst • 34/35^{vss} 34/35 *pon. p.* 40 D F G ar b vg^{ms}; Ambst | [– Straatman *cj*] | ὕμων (D F G) ℳ (ar b) sy; Cyp (Ambst) | *txt* ℵ A B Ψ 0243. 33. 81. 104. 365. 1175. 1241^s. 1739. 1881. 2464 *al lat co* | ἔπιτετραπται Ψ 1881 ℳ; Mcion^E | *txt* ℵ A B (D F G) K 0243. 33. 365. 630. 1175. 1241^s. 1739 *al lat(t)* | ἔσθα (D F G) Ψ 0243. 1739. 1881 ℳ *lat(t) sy* | *txt* ℵ A B 33. 81. 365. (1175). 1241^s. 2464 *pc*; Eriph | ἔ τοις ἀνδρασιν A | ἴ μανθανεῖν ℵ* A^c 33. 81. 104. 365. 1241^s. 1505. 2464 *pc* | *txt* ϕ⁴⁶ ℵ² B (D F G) Ψ 0243. 1739. 1881 ℳ (A* *illeg.*) | ° ϕ⁴⁶ B 81

Figura 3: Aparato crítico grego de 1Cor 14,33b-35 e decodificações
Fonte: Nestle-Aland (2001, p. 466).

O minucioso trabalho da crítica textual¹⁷ tem como objetivo principal “constatar as diferenças textuais existentes entre os diversos manuscritos do texto; avaliar qual das leituras apresentadas pelos manuscritos tem a maior probabilidade de representar o texto original do autor” (WEGNER, 1998, p. 323). O que faremos

¹⁷ Produção textual da orientadora.

aqui é elencar algumas variantes oferecidas pelo aparato crítico de Nestle-Aland, na sua 27. ed., à medida que elas forem relevantes para nossa interpretação.

Em 1Cor 14,34, temos algumas variantes na transmissão do texto, principalmente no que diz respeito ao modo verbal dos verbos *epitrépetai* “é permitido” e *hypotássésthosan* “estejam/fiquem submissas”: ambos são colocados no infinitivo perfeito e presente, respectivamente, permanecendo a ideia, porém, da admoestação e ordenamento. Em termos de avaliação interna, portanto, a proposta de mudança não altera o sentido, e a avaliação externa demonstra que os manuscritos que as contêm são relativamente poucos, de séculos mais recentes (IX e X), enquanto o texto assumido por Nestle-Aland (27ª. ed.) está embasado em manuscritos mais significativos tanto em qualidade quanto em quantidade, sendo também representativamente mais antigos como, p.ex., os manuscritos maiúsculos *Álef*, A, B (séculos IV-V) e a família de manuscritos minúsculos 33.

Neste mesmo versículo apresenta-se uma variante que consideramos mais relevante do que as mencionadas acima. Trata-se da inclusão da palavra *hymon* “vossas” após *háí gynáikes* “as mulheres”, no início do versículo 34. A crítica textual, na avaliação interna, percebe mudança de sentido do texto, na medida em que a expressão “as mulheres nas igrejas calem-se” é mais abrangente do que a expressão “as vossas mulheres nas igrejas calem-se”, mudança esta proposta pelo aparato crítico. A variante, representada por poucos manuscritos maiúsculos e minúsculos (D, F, G) e o texto majoritário (testemunha de segunda instância), traduções latinas e siríacas, bem como o uso pelos pais da igreja Cipriano e Ambrósio, é significativa para a tradição ocidental na transmissão de textos. No mais, o texto de primeira instância, representado pela opção de Nestle-Aland, tem a maioria dos manuscritos maiúsculos e minúsculos em quantidade e em qualidade, entre eles, vários manuscritos mencionados acima, dos séculos IV-V, que circulavam também no oriente, e um maior número significativo de manuscritos minúsculos, bem como a maioria das traduções latinas antigas e a tradução copta.

Com a ajuda do texto de Nestle-Aland e os argumentos aqui mencionados, optamos pela versão mais bem apoiada pela história traditiva, permanecendo o sentido não-restritivo “as mulheres”. O uso “vossas mulheres” refere-se apenas a mulheres casadas com os homens da comunidade; o uso de “as mulheres” é mais amplo, referindo-se também a mulheres solteiras e/ou viúvas, e significa uma ordem proibitiva que diz respeito ao gênero e não ao estado civil dos personagens

envolvidos. A proibição é mais ampla e refere-se a todo gênero feminino, o que se tornou importante na formação da identidade de gênero na história do ocidente.

Em 14,35b há uma grande exclusão de palavras, após a afirmação “porque é inconveniente”. Os manuscritos Papiro 46 (final do séc. II), maiúscula B (séc. IV) e a minúscula 81 (séc. XI) não contém a expressão que se segue a esta afirmação, qual seja: “... a uma mulher falar na igreja”. A exclusão existente na transmissão destes manuscritos pode se justificar por danificação de material muito antigo, sob o ponto de vista da crítica externa, porque a análise da crítica interna observa que, nesta transmissão, a frase iniciada ficou incompleta. A exclusão não deve ter sido intencional, mas acidental. Assim, também aqui permanecemos com a versão de Nestle-Aland, por oferecer maior base de transmissão dos textos e uma coerência interna de conteúdo. 1Cor 14,35b reafirma 14,34b. Portanto, com base nessa crítica textual, apresentamos a tradução da perícopa da seguinte forma:

^{33b} como em todas as igrejas dos santos,

³⁴ as mulheres se calem nas igrejas, porque não é permitido que elas falem, mas fiquem submissas, como também diz a Lei.

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

3.5 ANÁLISE LITERÁRIA

Cartas é o gênero do nosso estudo, mais especificamente, cartas paulinas¹⁸.
Essas cartas na Antiguidade eram

instrumentos de política eclesiástica que operavam a par do veículo político e propagandístico da comunicação oral durante a ausência do apóstolo, promovendo a organização contínua e a manutenção das comunidades cristãs [...] fundadas por Paulo (KOESTER, 2005, p. 3).

¹⁸ Consultar Vielhauer (2005, p. 85ss), que traz vasta indicação bibliográfica sobre cartas paulinas. Cf. também o capítulo I da obra de Carrez (1987) sobre a vida e a obra de Paulo. Segundo Koester (2005, p. 2), os documentos escritos mais antigos preservados não materiais sobre Jesus, mas as cartas de Paulo. De acordo com o autor, elas “são a nossa fonte mais antiga e mais direta para o desenvolvimento das primeiras comunidades cristãs”.

As cartas paulinas apresentam um modo de organização formal¹⁹, em que o endereço contém o nome do remetente, do destinatário e a saudação como enunciado separado (forma judaica). Elas apresentam uma fórmula de carta judaica com elementos de carta grega. Porém, ao invés da expressão grega “saudações”, apresenta a saudação judaica “graça e paz”. O endereço é imediatamente seguido pelo proêmio, em que geralmente há um agradecimento extensivo, fala sobre a condição da igreja e sua relação com o apóstolo no momento, entre outras coisas. E a parte final da carta é reservada para saudações (Quadro 2).

Quadro 2: Estrutura formal de 1Cor

1Cor		
1ª. seção	endereço*	1, 1-3
2ª. seção	proêmio**	1, 4-9
3ª. seção	corpo	1-16
4ª. seção	conclusão	16, 1-24

Legenda: * remetente, destinatário e saudação; ** segunda seção da carta.

Nota: conforme Koester (2005), o corpo da carta pode conter parênese (1Cor 5-14) e também apologia da do comportamento e dos planos do passado ou presente do apóstolo e, na parte final, escatologia (1Cor 15). Já a conclusão é composta por saudações em que pessoas são individualmente nomeadas.

Conforme Dunn (2003, p. 231, grifo nosso), “as cartas de Paulo [...] eram documentos ‘ocasionais’ [...]. Seu conteúdo era determinado principalmente pela percepção de Paulo das necessidades das igrejas destinatárias”.

Nosso objeto de estudo é especificamente a perícopre 1Cor 14,33b-35, que trata da ordem no culto cristão em Corinto (1Cor 14, 26ss), inserido num contexto maior da questão dos dons espirituais (1Cor 14,1-40).

¹⁹ Koester (2005, p. 59) esclarece que “o esquema formal da carta paulina corresponde à fórmula da carta judaica, mas também contém elementos da carta grega – na verdade, da própria carta oficial do mundo greco-romano”. Informa ainda que “ela foi imitada efetivamente imitada por redatores cristãos posteriores, nas cartas deuteropaulinas e ainda em 1 Pedro, 1 Clemente e na correspondência de Inácio de Antioquia” (KOESTER, 2005, p. 59).

3.5.1 Delimitação do Texto

O texto 1Cor 14,33b-35 faz parte de um conjunto maior que é o da necessidade de ordem no culto, que começa em 1Cor 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 da carta para melhor visualizarmos a perícope em questão.

-
- 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 Respostas 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 4: Esboço de 1Cor

Nota: esboço feito com base na Bíblia de Estudo Almeida (1999, p. 240) e em Carrez (1987, p. 61).

A estrutura global, portanto, mostra que dentro da divisão sobre respostas às consultas da Igreja de Corinto (7,1–15,58) a perícope 1Cor 14,33b-35 especificamente localiza-se na temática que abrange a questão dos dons espirituais (12,1–14,40).

3.5.2 Estrutura do Texto

A estruturação do texto é um recurso da análise literária que busca nos familiarizar com as disposições externas do seu conteúdo. Conforme Wegner (1998),

este estágio não pressupõe ainda um exame acurado do conteúdo, mas sua disposição, subdivisão, realce e conexão, ou seja, não procura mostrar o ‘interior’ do texto, mas sua ‘cara’, o perfil do seu ‘rosto’. Então propomos a seguinte estrutura:

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)

Figura 5: Estrutura do texto

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 ideia da primeira frase, acrescentando-lhes uma explicação.

3.5.2.1 Estruturas simétricas

Estruturas simétricas (não paralelas) também são relevantes na apresentação da estrutura do texto, pois apresentam estruturas subjacentes a versículos ou a textos maiores. A estrutura concêntrica, segundo Wegner (1998, p. 92), se caracteriza por apresentar “vários elementos equidistantes de um centro comum”.

Dessa forma apresentamos a seguinte proposta de estrutura concêntrica, dentro de seu contexto literário maior:

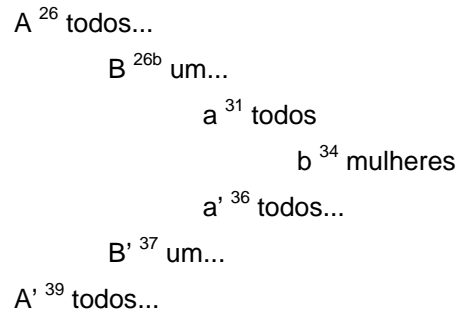


Figura 6: Estrutura concêntrica

Essa estrutura concêntrica de 1Cor 14,26-39 apresenta que, ao tratar da questão da ordem do culto, Paulo deixa evidente que no culto há a participação de todos, homens e mulheres, reforçando o que já havia manifestado em 1Cor 11,2-16, em que todas as pessoas oravam e profetizavam, sem distinção de gênero. No v. 26 de 1Cor 14, o apóstolo se dirige a toda a igreja: “Que fareis, pois, irmãos?”²⁰. Na segunda parte desse versículo, deixa claro que cada um/cada uma tem salmos, doutrina, revelação, língua, interpretação. No v. 31 ressalta que “‘todos’ podereis profetizar, uns depois dos outros, para que ‘todos’ aprendam e ‘todos’ sejam consolados”. Ele continua no v. 36 a ideia da existência da palavra de Deus no meio deles e em seguida, no v. 37, chama ‘cada um’ que cuida ser profeta ou espiritual à responsabilidade que reconheçam que as coisas que ele escreve a eles sejam do Senhor. No v. 39 volta-se a ‘todos’, mas recomenda a eles que procurem profetizar e falar em línguas com zelo. Nota-se, portanto, que o v. 34 trata-se de um elemento sem correspondência em relação aos demais elementos que se correspondem, sobretudo em relação ao v. 31, em que o apóstolo ressalta que “‘todos’ podereis profetizar, uns depois dos outros, para que todos ‘aprendam’ e todos sejam consolados”. Concluímos, assim, que os vv. 33b-35, objeto de estudo desta pesquisa, não se encaixam no conteúdo maior do capítulo.

²⁰ Conforme a orientadora, o termo grego *adelphoi* contém em si o masculino e o feminino, podendo dirigir-se, portanto, a homens e mulheres.

3.5.2.2 Inventário semântico

Diante do Quadro 3, visualizamos que essa períclope exorta mulheres da Igreja de Corinto, anunciando que Deus é de paz, e que é inconveniente que as mulheres falem na igreja dos ‘santos’, logo, 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 3: Inventário semântico de 1Cor 14,33b-35

Geografia	Eu (autor)	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	

3.5.2.3 *Quadrilátero semiótico*

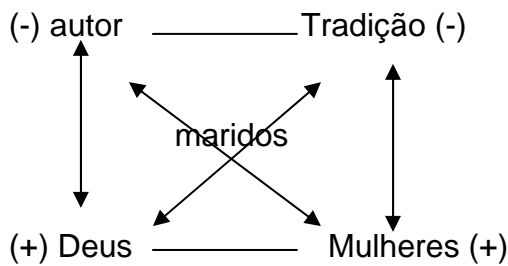


Figura 7: Quadrilátero semiótico

No Quadrilátero, o autor da perícopé é representado por um pólo negativo por se posicionar a favor de uma tradição. A tradição representa o outro pólo negativo por se posicionar a favor do silêncio da mulher na igreja e da submissão dela ao marido também em casa. Deus representa um pólo positivo, pois é um Deus de paz e não de confusão. As mulheres representam o outro pólo positivo, pois são silenciadas, não têm voz na superfície do texto (ao contrário de 1Cor 11, em que participam ativamente das assembleias orando e profetizando, igualmente aos homens). Os maridos estão no centro do quadrilátero porque toda a exortação às mulheres tanto do autor quanto da tradição são favoráveis a eles, ao exigirem o silêncio delas na igreja e a submissão ao marido em casa.

Considerando o dialogismo dessa perícopé com outros textos neotestamentários como, por exemplo, 1Cor 11, Rm 16 e Gl 3, entre outros, esses pólos deveriam se inverter, já que esses textos afirmam a contribuição igualitária de homens e mulheres no anúncio do Evangelho em conjunto com Paulo, e isso que corrobora com a hipótese de que a perícopé não é de autoria paulina.

3.6 AMARRAS NO TEXTO

3.6.1 Palavras-Chave

As palavras-chave da perícopre 1Cor 14,33b-35 propostas por nós são as seguintes: Igreja, casa e Lei.

3.6.1.1 Igreja

A transliteração da palavra grega correspondente à igreja é *ekklesia*. *Ekklesia* pode significar assembleia, reunião, congregação, igreja. Stambaugh e Balch (1996), ao tratarem do ambiente social no Novo Testamento, dizem que o grupo cristão denominava-se de *ekklesia*, tomado de empréstimo da assembleia política grega, embora as pessoas cristãs rejeitassem o vocabulário que fizesse parte do mundo pagão.

Taylor (1991, p. 68) traduz esta palavra por “assembleia 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 assembleias eram as reuniões feitas nos edifícios sinagogais (COENEN; BROWN, 2002).

De acordo com Richter Reimer (1992; 2003), nas cartas paulinas, é comum utilizar-se a expressão *kat' autôn óikon ekklesiá* para referir-se à “igreja que se reúne na casa” (1Cor 16,19; Rm 16,5; At 18,1-18), sendo que mulheres e homens figuram como líderes de tais organizações eclesiais, o que também acontecia em Corinto.

3.6.1.2 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 frequentemente 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 frequente 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 Novo 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 (1Cor 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 pessoas cristãs à prisão e como convertido e missionário aceitava hospedagem nas casas de pessoas cristãs (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) (RICHTER REIMER, 1992; 1995a; 1995c). Outras vezes, convertiam-se esposas e escravos (1Pe 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 iam crescendo numa época em que significativas tensões sociais espreitavam a família na sociedade romana” (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 128).

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 consideração que, no tempo de Paulo, reuniões/*ekklesiai* aconteciam também nas casas.

3.6.1.3 *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 Antiguidade, 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).

Exegetas remetem a palavra Lei mencionada em 1Cor 14,34 a Gn 3,16, passagem indicada à margem do texto grego de Nestlé-Aland (2001) que trata da sujeição da esposa ao marido. No entanto, Paulo aconselha que só é possível guardar a Lei conservando a comunhão com Jesus. A pessoa cristã, possuindo a fé, é livre para cumprir a Lei mediante o amor (Gl 5). 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” (COENEN; BROWN, 2002).

3.7 ANÁLISE DA REDAÇÃO

Apresentaremos na análise da redação dados sobre Paulo, suposto autor da carta, discorreremos a respeito da natureza e o propósito da carta, bem como acerca das características dos destinatários, a Igreja cristã de Corinto. Abordaremos ainda sobre a relação existente entre a perícope em estudo e os textos imediatamente anteriores e posteriores com o intuito de investigarmos se, de acordo com o contexto literário do texto, ele incia, dá continuidade e finaliza o assunto em questão nesta pesquisa: o silêncio da mulher no culto cristão (MATOS, 2007b).

3.7.1 Paulo, o Escritor de 1Cor

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”²¹. 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; MESTERS, 1991; FABRIS, 1996; THEISSEN, 2007).

²¹ Segundo o apócrifo Atos de Paulo e Tecla, Paulo era “um homem de baixa estatura, quase calvo, torto de pernas, de corpo volumoso, sobranceiras unidas, um nariz um tanto adunco, cheio de graça: pois algumas vezes parecia um homem, e de outras tinha a fisionomia de um anjo” (CHAMPLIN, 2002, p. 30).

A questão de como Paulo ganhou a cidadania de Tarso é polêmica já observando os próprios textos bíblicos e não há um consenso entre a maioria dos estudiosos. Stambaugh e Balch (1996) dizem que a cidadania romana implicava responsabilidade de servir nas legiões do exército, mas também proporcionava privilégios de voto nas assembleias 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) 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:

Quadro 4: Cronologia da vida de Paulo

Evento da Vida de Paulo	Cronologia
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 povo²². 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). 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”²³.

De acordo com 1Cor 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

²² 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 instruía 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.

²³ 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. 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. (JEREMIAS, 1983).

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.

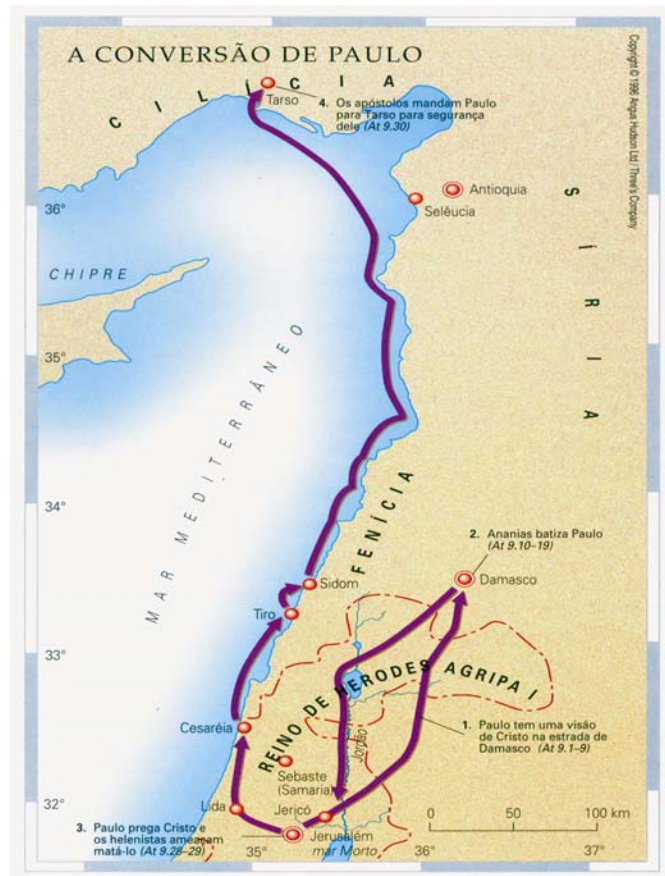


Figura 8: Conversão de Paulo
Fonte: Atlas... (1997, p. 67).

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. Em At 9,17-18, há uma narrativa de que 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 pessoas

cristãos, até mesmo homicídio – foi ao encontro de Paulo e, impondo-lhe as mãos, restituiu-lhe a vista. 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). Em Jerusalém, Paulo não conseguia agregar-se aos discípulos, não os convencia 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 (At 16,16-40; RICHTER REIMER, 1992; 1995c).

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 (1Cor 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) (RICHTER REIMER, 1992, 1995c; THEISSEN, 2007).



Figura 9: Primeira Viagem Missionária de Paulo

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

Richter Reimer (1995a) 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 a um lugar, localizava judeus ou judeus-cristãos, dirigia-se a uma sinagoga e passava a pregar nas sinagogas ou em casas.

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 (1Cor 3,6.10; At 18,1-8), composta, na sua maioria, de gente pobre, sem muita instrução (1Cor 1,26; 7,21; 11, 21-22). No entanto, era uma comunidade dinâmica, cheia de entusiasmo, com muitos dons e carismas (1Cor 14, 1-25), e também conflitos, tensões e divisões (PAULO..., 2000).

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 Síria²⁴.

Na próxima seção, item 3.7.2, faremos um levantamento 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.

3.7.2 Destinatário de 1Cor: a Igreja Cristã em Corinto

De acordo com Fabris (1996), 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.

Os primeiros adeptos da Igreja de Cristo em Corinto eram provenientes da comunidade judaica, mas a maioria das pessoas cristãs pertencia ao círculo de

²⁴ Na segunda viagem, passaram em Míssia, Neápolis, Filipo, Anfílopi, 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). Na terceira viagem, Paulo formou em Éfeso uma importante comunidade cristã, lá permanecendo por mais de dois anos. 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).

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 (RICHTER REIMER, 1995a, 1995c; THEISSEN, 2007). A maioria das pessoas convertidas era constituída de escravos e libertos (1Cor 1,26).

Em 1Cor 1,11 consta que alguns membros da casa de Cloé informaram a Paulo as dissensões se alastravam na igreja. Então os coríntios escrevem ao apóstolo em função de numerosas consultas (THEISSEN, 2007). Do capítulo 5 ao 6,12-20 há relatos de que a igreja tinha problemas sobre imoralidade sexual. O capítulo 6,1-8 expõe sobre litígios entre pessoas cristãs nos tribunais pagãos. No capítulo 11,17-34 há dificuldades a respeito de abuso na Ceia. No capítulo 15, o apóstolo alerta os coríntios sobre doutrinas falsas acerca da ressurreição. No capítulo 16, Paulo dá orientações aos fiéis sobre oferta a favor dos crentes empobrecidos de Jerusalém. Como podemos notar, embora a Igreja de Corinto possuísse dons espirituais (1Cor 1, 4-7), faltava-lhe maturidade e espiritualidade (1Cor 3,1-4).

3.8 ANÁLISE DO CONTEÚDO

O conteúdo central de 1Cor 14 é a questão da ordem no culto na Igreja de Corinto dentro do contexto maior que abrange a questão dos dons espirituais (12,1 – 14,40). No v. 26, Paulo dá início ao desenvolvimento da questão da ordem no culto, retomada a partir do v. 36. O fato de ele retomar o assunto somente a partir do v. 36 traz indício de que os versículos 33b-35 podem ter sido anexados a esta unidade, ou seja, não fazem parte do texto original. Outra hipótese seria 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 1Cor 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 Novo Testamento se valiam de secretários (Rm 16,22; 1Pd 5,12), embora Paulo normalmente acrescentasse nota final de seu próprio punho (1Cor 16, 21; Gl 6,11; Cl 4,18; 2 Ts 3,17)”.

Diante desses comentários notamos que os efeitos literários da história interpretativa dessa perícopé 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 havendo manuscritos que omitam esses versículos, eles não podem ser tidos como um conceito paulino de exclusão das mulheres do desenvolvimento cultural, uma vez que, em 1Cor 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) e Prior (2001) 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 1Cor 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.

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 construía seu protagonismo. Mesmo que autores como Schottroff (1995), Tamez (1995), Prior (2001) e Keener (2004), entre outros, queiram alegar que as palavras de 1Cor 14,33b-35 se restringiam a mulheres casadas, assumindo a versão proposta pelo aparato crítico de Nestlé-Aland, 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 (RICHTER REIMER, 2004).

Barbaglio (1989), em seu comentário sobre 1Cor 14,33b-35, aduz que a proibição de Paulo em relação às mulheres falarem nas reuniões comunitárias parece contradizer 1Cor 11,2-16. Todavia, ele discorda que se trata de uma interpolação feita por algum glosador inspirado em 1Tm 2,12 em razão de nenhum manuscrito omitir esses versículos. Para esse autor, 1Cor 11,2-16 e 1Cor 14,33b-35 tratam de situações distintas, pois, em 1Cor 11,2-16, o apóstolo se refere a manifestações carismáticas das mulheres, ao passo que 1Cor 14,33b-35 trata de intervenções não-carismáticas, ou seja, interferências corriqueiras das mulheres na assembleia comunitária. No entanto, ele não ignora o fato de Paulo ter tido em 1Cor 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) 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 Elliott (1998, p. 41), essa perícopes é obviamente uma interpolação, uma vez que contradiz por completo 1Cor 11,2-16 e que “uma comparação de manuscritos primitivos mostra a interferência de copistas precisamente nesse ponto da carta”.

Steuer (2007) desenvolve uma abordagem em que propõe o discernimento de quais frases são de Paulo e quais são da comunidade, pois, de acordo com sua assertiva, o apóstolo já reconheceu o direito de as mulheres orarem e profetizarem nas assembleias em 1Cor 11. Essa autora defende que “o versículo 33b deve ser atribuído aos homens ou a um grupo de Corinto que quer controlá-las”, fundamentando-se na própria linguagem para tal interpretação. O embasamento dessa autora se deve ao fato de que no versículo 36 Paulo levanta duas questões retóricas, cada uma das quais é introduzida pela partícula “e” no grego, como conjunção negativa. Segundo a autora, além dessa conjunção negativa, o versículo 36 emprega a forma masculina plural *monous* na frase: “Ou fostes vós os únicos (*mounos*) que a recebestes?”. Dessa forma, ela comenta que se Paulo concordasse que as mulheres devessem ficar caladas utilizaria então a forma feminina e não a masculina. De acordo com a autora, no versículo 34, Paulo refere-se à fala dos coríntios (“Estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra”) e lhes responde no versículo 36 (“Porventura, a Palavra de Deus tem seu ponto de partida em vós [homens]? Porventura, fostes vós homens os únicos que a recebestes?”).

Assim, Steuer (2007) conclui que 33b-35 se trata da posição de alguns membros da comunidade de Corinto – predominantemente homens, mas possivelmente algumas mulheres com a mesma visão – que queriam impor a superioridade dos homens dentro da assembleia. Steuer (2007, p. 20) encerra seu pensamento dizendo que

a resposta de Paulo, coerente com a sua prática e com o resto dos seus escritos, é que esse modo de pensar é mais um exemplo daqueles que, achando-se os poderosos, os sábios e os importantes, querem silenciar e rebaixar a quem eles julgam ser os fracos e desprezíveis. Paulo se opõe energeticamente a tal proposta.

Brakemeier (2008) afirma que essa perícopé representa o trecho mais controvertido de toda a carta. No entanto, esclarece que alguns códices gregos e algumas traduções latinas transferem tais versículos para o final do capítulo. Porém também no final do capítulo continua sendo um ‘corpo estranho’, pois interrompe a sequência temática centrada na profecia. Esclarece ainda que a remissão à Lei não é comum de Paulo e que

não há em toda Bíblia Hebraica um comprovante sequer para a exigência de que a mulher deve guardar silêncio nas congregações religiosas [...] a lei invocada nessa passagem, pois, permanece indefinida, [...] a imposição do silêncio às mulheres se choca com a passagem de 11,5 [...] (BRAKEMEIER, 2008, p. 187).

Para Brakemeier (2008), a solução mais provável é que essa perícopé se trate de um adendo escrito por alguém da posterior escola paulina. Tal escola paulina pode ser comprovada pelas cartas pastorais (1 e 2Tm e Tt), redigidas tempos depois da morte do apóstolo a fim de preservar a tradição, cujo espaço das mulheres foi sendo gradativamente restrito à esfera privada nas comunidades cristãs, que se deixavam acomodar ao ambiente cultural patriarcal em que estavam inseridas.

Segundo esse autor, “ o próprio Paulo destaca incansáveis trabalhadoras pela divulgação do evangelho [...] como na Carta aos Romanos” (BRAKEMEIER, 2008, p. 188).

Heyer (2009, p. 120) diz que 1Cor 14,33b-35 é um texto absolutamente claro, no entanto, não se encaixa em 1Cor 14, pois, segundo ele,

o apóstolo não era, em absoluto, um misógino. Falou em termos elogiosos de Febe, diaconisa da comunidade de Cencreia (Rm 16, 1) e do casal Prisca/Priscila e Áquila (Rm 16, 3-4). Nada nos sugere que Paulo pensasse manter em silêncio estas e outras mulheres ou que lhes negasse uma função própria na comunidade cristã primitiva.

Esse autor comenta que ainda que considerássemos essa perícopé autêntica paulina, deveríamos relacioná-la ao contexto específico da comunidade de Corinto e não atribuir a ela validade eterna, isto é, que se trata de um texto circunstancial e não normativo. Porém deixa claro seu posicionamento: “essa passagem não foi escrita por Paulo, mas foi acrescentada posteriormente; os versículos em questão poderiam ser suprimidos sem menosprezo da argumentação” (HEYER, 2009, p. 120).

Conzelmann (*apud* HEYER, 2009, p. 120) diz que essa perícopé é "coerente, mas rompe o contexto: interrompe o tema profecia e distorce o fluxo do relato. Em relação ao conteúdo, contradiz a 11,2ss, onde se pressupõe a presença das mulheres na comunidade".

Exegeticamente, concluímos que embora a perícopé faça parte de 1Cor 14, ela não é autêntica de Paulo, pois, além de interromper a sequência temática centrada na profecia, não condiz com a postura do apóstolo em todo o *corpus paulinum* no que diz respeito ao ministério igualitário de homens e mulheres no anúncio do Evangelho como diáconos/diáconas, missionários/missionárias, apóstolos/apóstolas, colaboradores/colaboradoras, cooperadores ou líderes de igrejas, conforme poderemos ver da seção 4.3 à 4.6 no próximo capítulo.

4 ANÁLISE DO DISCURSO: SILÊNCIO E MINISTÉRIOS DE MULHERES NO *CORPUS PAULINUM*

Pretendemos neste capítulo desenvolver uma análise do discurso de 1Cor 14,33b-35 em relação ao *corpus paulinum*. Para isso, investigaremos o contexto para compreendermos o sentido deste texto naquela situação histórica. Buscaremos ainda os conteúdos ideológicos do contexto coincidem com os conteúdos ideológicos do *corpus* no que diz respeito ao silêncio e de ministérios de mulheres, e ainda se há conteúdos ideológicos distintos entre as diferentes cartas do *corpus*.

O *corpus paulinum*, de acordo com Carrez (1987) e Silva (2005), é constituído por catorze cartas. Todavia essas catorze cartas são distribuídas em três blocos: autênticas, deuteropaulinas e pastorais. Sete são as cartas tidas como incontestavelmente de Paulo, datadas em sua maioria da década de 50 dC: 1Ts, Gl, 1Cor, 2Cor, Rm, Fp, Fm. As outras seis têm sua autenticidade literária contestada: Ef, Cl, 2Ts chamadas de deuteropaulinas, e 1Tm, 2Tm, Tt, denominadas de pastorais. Há ainda discussões que Hb possa também ter sido escrita por Paulo.

Como todo discurso é perpassado por outros discursos, começaremos nossa investigação por um levantamento da formação social de Corinto. Através desse levantamento histórico-cultural, sociopolítico, religioso e ideológico de Corinto, poderemos também ter a noção do contexto e das condições de produção de todo *corpus paulinum* na medida em que todas as outras cartas estavam inseridas no mesmo ambiente (helênico) e período (entre 50 e 90 dC) do I século. Assim poderemos melhor compreender as condições de produção do *corpus paulinum*. Investigaremos ainda sobre a imagem da mulher no contexto judaico-cristão, greco-romano, nos Evangelhos e em Atos dos Apóstolos, no *corpus paulinum*, e também em Atos de Paulo e Tecla.

Conhecer o contexto é imprescindível para a compreensão dos significados e valores que emergem de um discurso, uma vez que todo discurso é temporal. De acordo com Bakhtin (2003, p. 294),

em cada época [...] em que o homem cresce e vive, sempre existem enunciados investidos de autoridade que dão o tom, como as obras da arte, da ciência, jornalismo político, nas quais as pessoas se baseiam, as

quais elas citam, imitam, seguem [...]. Eis porque a experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros (BAKHTIN, 2003, p. 294).

Através do contexto e dos conteúdos ideológicos presentes no *corpus paulinum*, pretendemos também reconhecer se a formação discursiva de Paulo vai ao encontro do conteúdo ideológico do sistema dominante à época ou não, pois suspeitamos que o discurso de Paulo não foi construído valendo-se da ideologia dominante, a do Império Romano, mas, sim, de uma ideologia cristocêntrica, subversiva ao sistema da época. Isso é o que desejamos que possa ser percebido tanto de 1Cor como em outras cartas que compõem o *corpus*.

4.1 CONTEXTO DE CORINTO

Pretendemos conhecer o contexto histórico-cultural, sociopolítico, religioso e ideológico em que Corinto estava inserido para conhecermos as condições de produção e compreendermos o sentido da carta aos coríntios.

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.

A palavra sempre está carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico vivencial. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida (BAKHTIN, 2003, p. 95).

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 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 Antiguidade²⁵ (RICHTER REIMER, 2000; 2006, BATISTA, 2003). Assim podemos constatar em um fragmento de um discurso do historiador romano Tácito registrado por Wengst (1991, p. 79):

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.

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 (WENGST, 1991; RICHTER REIMER, 2000, 2006). A sociedade romana era dividida vertical e horizontalmente, com limites impostos e ideologicamente legitimados (Quadro 5).

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.

No Quadro 5 podemos visualizar essa divisão social da sociedade romana, segundo nos apresenta Richter Reimer (2000, p. 30).

²⁵ 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, 1998).

Quadro 5: Divisão social da sociedade romana

Vertical	Horizontal
governantes – súditos	peçasas livres e escravas
poderosos – dominados	nações e raças
ricos – pobres	homens e mulheres
minoria – maioria	adultos e crianças

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

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.

Segundo dados históricos, Corinto contava com riquezas e tesouros artísticos equivalentes aos de Atenas. A cidade de Corinto foi destruída em 146 a.C. pelo general romano Mummius por liderar uma tentativa de revolta dos gregos contra o poder cada vez maior do Império Romano. Em 44 a.C., 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; VIELHAUER, 2005).

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, 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, 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).



Figura 10: Istmo de Corinto Hoje

Fonte: Dockery (2001, p. 697)

A cidade tinha um estádio em que se concentravam os jogos ístmicos. Economicamente, isso era muito importante para a cidade, visto que esses jogos eram patrocinados por comerciantes que, nessa ocasião, visitavam a cidade; e isso contribuía para que Corinto fosse um dos três centros bancários da Grécia. Em se tratando dos jogos, as mulheres se destacavam no atletismo. Elas participavam tanto na modalidade de corrida quanto na condução de carros de guerra. Conforme Silva (2002), há registro de um pai que deixou anotações de suas três filhas terem vencido a prova dos duzentos metros²⁶.

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 tinham representantes em 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 saber: adotaram a língua grega; 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 duas divindades se destacavam: 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 de Afrodite ostentava a presença de mil prostitutas (DOCKERY, 2001). Nos cultos, as mulheres tinham destaque como sacerdotisas, e as que praticavam a prostituição sagrada eram denominadas “santas”, “hieródulas” ou “profanas” (CARREZ, 1987).

²⁶ Sobre mulheres em práticas esportivas gregas antigas, consultar artigo de Lessa e Rocha (2007).

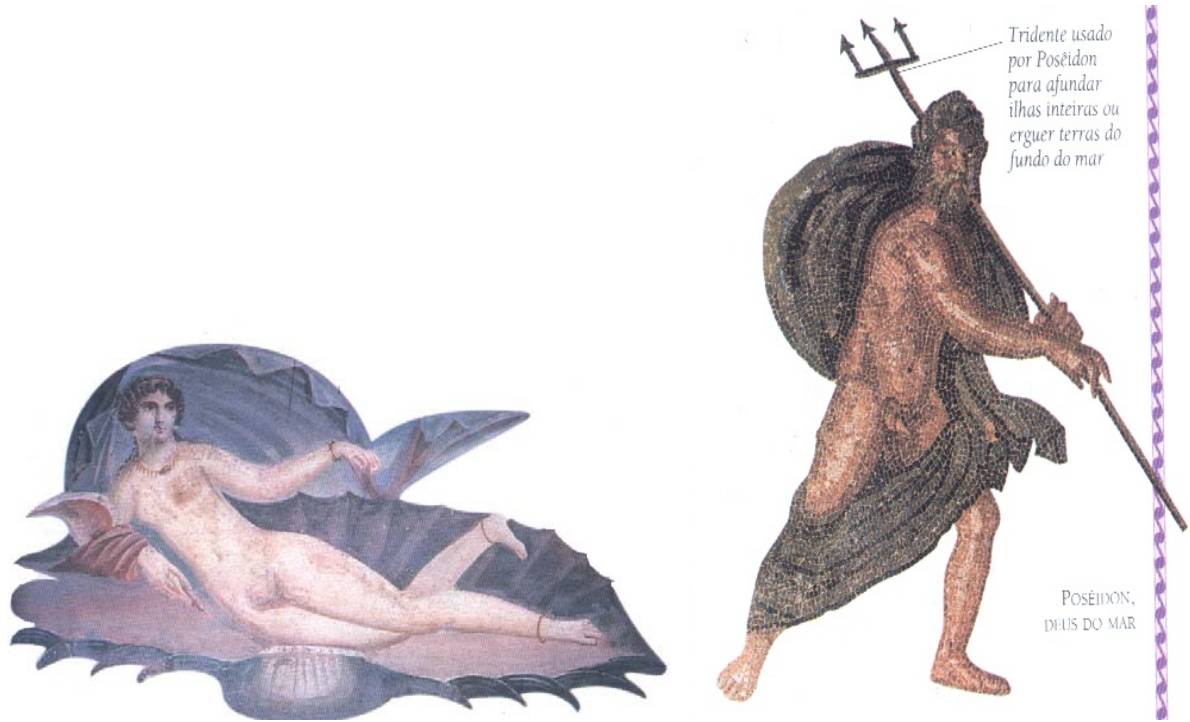


Figura 10: Afrodite e Poseidon

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 (RICHTER REIMER, 2006).

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 poucos quilômetros da original, que tem hoje cerca de nove mil habitantes e um canal que atravessa o istmo (SILVA, 2002; FERREIRA, 1990)²⁷.

Buscaremos da seção 4.2 à 4.6 conhecer a imagem da mulher no ambiente greco-romano, judaico-cristão, nos Evangelhos e em Atos dos Apóstolos, bem como

²⁷ Mais pormenores a respeito de Corinto pode ser visto em Fabris (2001, p. 346-64) e em Ferreira (2009, p. 120ss).

nas cartas paulinas, uma vez que a imagem da mulher num determinado contexto nos revela através dos valores de uma época formações ideológicas e discursivas. Suspeitamos que a mulher ocupava posições extremadas nesses imaginários, ou seja, que ela ora ocupava lugar de silêncio e submissão como era requerido do sistema familiar e social patriarcal, ora assumia postura de resistência e protagonismo tanto no cotidiano quanto na vida cívico-ministerial. Mesmo em um ambiente cuja ideologia patriarcal era evidente, pretendemos ouvir vozes de mulheres que não se silenciavam diante da norma de terem de se calar, mas, ao contrário, resistiam e construíam seu protagonismo.

4.2 A MULHER NO IMAGINÁRIO GRECO-ROMANO

A situação da mulher no ambiente greco-romano²⁸ era de exclusão social e reclusão doméstica. O papel da mulher era de reprodução materna e cuidados domésticos. Num ambiente patriarcal sabemos que a fala das mulheres era mediatizada pela fala dos homens que expressava a imagem que os homens tinham delas. No entanto, isso não significa ausência de poder da mulher, pois encontramos registros de resistência de mulheres que, mesmo sendo subjugadas, eram agentes protagonistas contra a ideologia patriarcal vigente no ambiente helênico do século I.

Corinto era uma cidade que englobava essa diversidade cultural de mulheres com realidades bem peculiares. Assim, faz-se necessário conhecer ao menos um pouco dessas distintas realidades para analisarmos a provável influência sobre o comportamento das cristãs.

De acordo com Lessa e Rocha (2007), embora ideologicamente as mulheres gregas em geral tivessem sido relegadas a uma vida sedentária e reclusa no interior de suas casas e sobretudo as esposas legítimas fossem excluídas das atividades públicas, documentação literária helênica de Eurípedes, Aristófanes, Platão,

²⁸ A situação de exclusão social e reclusão doméstica da mulher no ambiente helênico era a mesma tanto no mundo greco-romano quanto no judaico-cristão.

Aristóteles, Xenofonte, Plutarco e imagens de cerâmicas oferecem referências sobre o costume espartano de práticas esportivas femininas.

Como resultado dessa postura de resistência, essas mulheres iam sendo protagonistas de histórias também de liderança na vida privada não só como parideiras ou governantas, mas como líderes e participantes de grupos de trabalhadoras, mulheres independentes economicamente, e de grupos de fiéis, em cultos sagrados cristãos e pagãos (RICHTER REIMER, 1992). Na vida pública, elas participavam de olimpíadas, eram juízas e também ocupavam de cargos monárquicos de prestígio (MEEKS, 1992).

Meeks (1992) nos informa sobre situações de mulheres nas cidades greco-romanas que elas eram atuantes no comércio e no artesanato. Eumaquia foi uma mulher 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 construindo 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”.

Pomeroy²⁹ (*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 egípcias 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)³⁰.

²⁹ Tanto Meeks (1992) quanto Lessa e Rocha (2007) se fundamentam na obra de Pomeroy (1975) no que diz respeito às práticas esportivas e na participação das mulheres no comércio.

³⁰ Sobre os papéis religiosos das mulheres em Roma, ver Scheid (1990, p. 465-509).

A casa romana era conduzida pelo pai da família. Ele era quem dava ordens aos escravos e distribuía as tarefas. Alguns maridos, quando julgavam suas esposas dignas de tanto, deixavam à sua mulher a direção da casa, assim como as chaves do cofre (VEYNE, 1989). Os médicos recomendavam ser higiênico a uma esposa tivesse alguma atividade como, por exemplo, “vigiar o escravo padeiro, vigiar o intendente e medir os mantimentos de que ele precisa, dar um giro pela casa a fim de verificar se tudo está em ordem” (VEYNE, 1989, p. 82). Para demonstrar reserva as mulheres saíam o mínimo possível e só apareciam em público semiveladas. Ser mãe de família constituía uma honrosa prisão.

No mundo romano³¹, as diferenças sociais eram integradas à vida cotidiana das pessoas. As mulheres eram englobadas nesse modo de integração³². 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, além de serviços domésticos e/ou artesanais, cabiam duas funções: proporcionar prazer ao seu senhor e 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 (VEYNE, 1989).

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. Porém, a resistência de algumas mulheres a esse modelo fez 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

³¹ Maiores detalhes sobre a história da vida privada do Império Romano, consultar Veyne (1989, p. 19-223).

³² Consultar Richter Reimer (2006, p. 72-97) acerca do patriarcado romano, segundo Tácito, Cícero, Platão.

assim, algumas pessoas tentaram passar das críticas verbais a atitudes práticas. Essas pessoas, porém, eram condenadas a antecipar 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 (VEYNE, 1989).

Segundo Veyne (1989, p. 83), “algumas, mais nobres e ricas que o marido, recusavam a autoridade deste; algumas até desempenharam um grande papel político, pois, a título de herança, recolheram junto com o patrimônio todas as clientelas hereditárias de sua estirpe”.

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 escapa 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, que se reuniam em assembleias ou exerciam sacerdócio e serviços em cultos femininos³³.

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 lã. A esposa perfeita era a mulher trabalhadora.

³³ Sobre as mulheres na cidade e no imaginário grego, consultar Zaidman (1990, p. 411-463).



Figura 12: Mulheres Tecelãs
Fonte: Duby e Perrot (1990, p. 433).

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, que 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.

4.3 A MULHER NO IMAGINÁRIO JUDAICO-CRISTÃO

No judaísmo do Oriente, segundo Jeremias (1983), a mulher não participava da vida pública, assim como no judaísmo do tempo de Jesus e 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.

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).

Já Stegemann e Stegemann (2004, p. 418)³⁴ deixam claro que mulheres judaicas também exerciam funções de patronado nas sinagogas como, por exemplo, Rufina (séc. II d.C.), designada como “presidente da sinagoga”, e Sofia Gortínia, designada como “presbítera e presidente da sinagoga”³⁵.

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. Por outro lado, em meio a tanta rigidez, 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

³⁴ Outras autoras como Brooten, Richter Reimer, Schottroff, Scheid, Zaidman são citadas por Stegemann e Stegemann (2004) por elas também tratarem da presença das mulheres nos diversos estratos sociais nas sociedades mediterrâneas na Antiguidade.

³⁵ No Rio de Janeiro, atualmente, tanto o judaísmo conservador quanto o reformista aceitam mulheres na liderança comunitária, como são os casos da rabina Sandra Kochman, que compartilhou o púlpito com o rabino Sergio Margulies, e da rabina Luciana Pajeki, que compartilha o púlpito com o rabino Adrian Gottfried. Informações disponíveis em:

<<http://wp.clicrbs.com.br/blogdasreligiões/2010/06/10/mulhere-na-liderança-religiosa>>.

comerciantes, muitas vezes, para ajudarem seus maridos (MEEKS, 1992; RICHTER REIMER, 1995a; STEGEMANN, STEGEMANN, 2004).

Stegemann e Stegemann (2004) informam-nos que mulheres pertencentes aos estratos superiores compartilhavam os privilégios materiais e em parte também legais de seus maridos. Eles citam como exemplo Terência, mulher de Cícero, dona de muitas posses, que apoiava seu marido financeiramente. Citam também outras como, por exemplo, Salomé, irmã de Herodes; Maria, filha de Eleazar; Eumaquia, filha de Lúcio, sacerdotisa pública, patrona da associação dos pisoeiros. Esses autores citam ainda benfeitoras conhecidas por meio de inscrições de homenagens públicas, que geralmente integravam famílias da elite, mas que possuíam considerável fortuna. Segundo esses autores, “muitas dessas mulheres ricas exerciam funções cultuais e foram honradas com títulos de cargos públicos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 418): Menodora, Tata e Euxênia³⁶. Mulheres eram reconhecidas também como proprietárias de terra e de empresas (proprietárias de olarias, manufaturas de canos de chumbo, comércio de vinho, companhias de navegação) ou como comerciantes (púrpura), vendedoras de prego, confeccionadoras de grinaldas, pescadoras e outras profissões artesanais. Elas são reconhecidas também no âmbito de prestação de serviços como, por exemplo, atrizes, dançarinas, músicas, parteiras, médicas, mestras, amas, diaristas, padeiras, escritãs, taberneiras entre outras³⁷.

4.4 A MULHER NOS EVANGELHOS E EM ATOS DOS APÓSTOLOS

No Novo Testamento os evangelhos sinóticos apresentam narrativas que testemunham ministérios de mulheres nos cristianismos originários antes e depois da ressurreição de Jesus. Selecionamos três delas.

³⁶ Veja detalhes sobre as suas benfeitorias em Stegemann e Stegemann (2004, p. 418).

³⁷ Stegemann e Stegemann (2004, p. 421) informam-nos que havia profissões como médicas, escritãs, mestras, amas pertenciam predominantemente às mulheres libertas e que trabalhadoras têxteis e que prestavam serviços pessoais era, em sua maioria, escravas. Esses autores dizem que número extraordinariamente grande era o de mulheres não casadas.

As narrativas de Mt 27,57-61/Mc 15,33-41/Lc 23,50-56/Jo 19,38-42 retratam sobre o sepultamento de Jesus, momento acompanhado por mulheres: “61 E estavam Ali Maria Madalena e a outra Maria, assentadas defronte do sepulcro” (Mt 27, 61).

A ressurreição de Jesus é narrada em Mt 28,1-10/Mc 16,1-11/Lc 24,1-12/ Jo 20,1-10. Nessas passagens as mulheres são as primeiras pessoas a virem ao Jesus ressurreto:

1 E, no fim do sábado, quando já despontava o primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria foram ver o sepulcro.

9 E, indo elas, eis que Jesus sai ao encontro dizendo: Eu vos saúdo. E elas, chegando, abraçaram os seus pés e o adoraram.

10 Então, Jesus disse-lhes: Não temais; ide dizer a meus irmãos que vão para a Galileia e lá me verão (Mt 28, 1.9-10)

Em Jo 4,1-30, a narrativa apresenta o encontro de Jesus com uma samaritana num poço em uma cidade chamada Sicar, perto de Samaria. Essa mulher, após reconhecer Jesus como o Messias vai à Samaria anunciá-lo às pessoas.

28 Deixou, pois, a mulher seu cântaro, e foi à cidade [Samaria], e disse àqueles homens: 29 Vinde e vede um homem que me disse tudo quanto feito; porventura, não é este o Cristo? 30 Saíram, pois, da cidade e foram ter com ele (Jo 4, 28-30).

Essas passagens dão testemunho que mulheres acompanhavam Jesus e o anunciavam para outras pessoas, ou seja, desempenhavam o serviço de anúncio e evangelização.

Em Atos dos Apóstolos também há relatos de mulheres que ocupavam posições de liderança nas igrejas domésticas ou que 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 (At 9, 32-41). Ao invés de comprar tudo, confeccionava túnicas e mantos para elas (RICHTER REIMER, 1995a; 1995b)³⁸. Lídia é outro exemplo de uma mulher que juntamente com outras mulheres extraía púrpura, produziam a tinta, tingiam roupas e

³⁸ Consultar Richter Reimer (1995, p. 55-62) capítulo que trata especificamente de Tabita.

lãs e comercializavam suas produções (At 16,18-18). Mais que isso, Lídia e esse grupo de mulheres reuniam-se para a celebração sabática. A casa de Lídia tornou-se um centro cristão em Filipos, a primeira igreja cristã em solo macedônico (RICHTER REIMER, 1995a; 1995b)³⁹.

Priscila⁴⁰, líder de igreja doméstica, foi mencionada quatro vezes antes do nome do seu marido nas seguintes passagens: At 18, 18.26; Rm 16, 3; 2 Tm 4, 19. Na Antiguidade, 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, 1995a; 1995b)⁴¹. Em Éfeso, Paulo também recebeu a ajuda de Priscila e Áquila, que deram esclarecimento a Apolo sobre os ensinamentos de Jesus. Apolo era homem eloquente 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, 1995a; 1995b; 2003).

Quadro 6:
Mulheres líderes de igrejas domésticas

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

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

Segundo Richter Reimer (1995, p. 94), se trilharmos as pegadas dos teólogos da Igreja antiga Crisóstomo e Orígenes, vê-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

³⁹ Ver sobre a história de Lídia com pormenores em Richter Reimer (1995, p. 69-79).

⁴⁰ Ver mais detalhes sobre mulheres e seus ministérios na Carta aos Romanos em Brito Marinho (2004), Richter Reimer (2003) e Zurawski (2009).

⁴¹ Cf. Richter Reimer (1995, p. 89-98) história detalhada de Priscila.

“uma célula também de resistência ao sistema reinante” (RICHTER REIMER, 1995a, p. 97). Isso comprova que homens e mulheres podem trilhar suas caminhadas de formas igualitárias.

Febe é outra mulher mencionada por Paulo na carta aos romanos como irmã (*adelfén*), membro da comunidade cristã, diácona (*diakonon*) na igreja de Cencrêia, na qual também era protetora (*prostátis*). Júnias é outra mulher mencionada na carta aos romanos e chamada explicitamente de apóstola. Encontramos ainda Maria, Trifena, Trifosa e Pérside que muito se cansaram trabalhando (*kópiáo*), assim como Paulo, no anúncio do Evangelho (RICHTER REIMER, 2003).

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.

Não só nas cartas paulinas, mas também em Atos dos Apóstolos, podemos perceber a grande participação das mulheres nos cristianismos originários tanto na propagação missionária do evangelho quanto em grupos que se reuniam em casas (igrejas domésticas) (RICHTER REIMER, 1995a; 1995b).

Quadro 7: Mulheres citadas em Atos dos Apóstolos

Texto bíblico	Personagem
At 1, 14:	Maria, a mãe de Jesus, junto com outras mulheres.
At 5, 1ss:	Safira e mulheres que se converteram à fé cristã.
At 5, 14:	Conversão de homens e mulheres à fé cristã.
At 6, 1:	Viúvas helenistas (diaconia dirária)
At 8, 3:	Homens e mulheres perseguidos por Paulo.
At 8, 12:	Homens e mulheres se converteram.
At 8, 27:	Candace, rainha da Etiópia.
At 9, 2:	Homens e mulheres com risco de serem presos por Paulo.
At 9, 36ss:	Tabita
At 12, 12ss:	Maria, mãe de João Marcos, e a escrava Rode
At 13, 50:	Mulheres nobres tementes a Deus.
At 16, 1:	Uma mulher judia crente e mãe de Timóteo.
At 16, 11-15.50:	Lídia (líder de igreja doméstica)
At 16, 16-18:	Escrava de dons mânticos
At 17, 4:	Mulheres importantes em Tessalonike que aderiram à fé cristã.
At 17, 12:	Mulheres nobres tementes a Deus, em Beréia, que aderiram à fé cristã.
At 17, 34:	Damaris, em Atenas, que se converteu à fé cristã.
At 18, 1ss:	Priscila
At 21, 5s:	Todos, juntamente com mulheres e crianças, acompanharam Paulo e Silas para fora da cidade.
At 21, 9:	Quatro profetisas filhas de Felipe
At 22, 4:	Homens e mulheres perseguidos por Paulo.
At 23, 16:	Irmã de Paulo
At 24, 24:	Druscila
At 25, 13.23; 26, 30:	Berenice

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, 1995a, p. 77). Suas casas serviam para acolher pessoas refugiadas, como oficina de trabalho e também como centro de reuniões cristãs (RICHTER REIMER, 2000).

4.5 A MULHER NO *CORPUS PAULINUM*: CARTAS AUTÊNTICAS, DEUTEROPAULINAS E PASTORAIS

Buscaremos em todo o *corpus paulinum* pistas sobre silêncio e serviço eclesial de mulheres para compararmos depois se o discurso de 1Cor 14,33b-35, que coloca as mulheres à margem do exercício ministerial na comunidade cristã, é o mesmo em todo o *corpus paulinum* ou se existe um discurso paulino igualitário em outras passagens que tratam desse mesmo assunto.

Investigaremos o *corpus paulinum* em busca de marcas linguísticas (temas e termos) que nos informem sobre o silêncio/silenciamento e ministérios de mulheres. Começaremos pelas cartas autênticas, seguidas pelas deuteropaulinas e pastorais.

4.5.1 Cartas Autênticas

Como vimos na seção 4, as cartas paulinas livres de contestação de sua autoria são, em ordem cronológica crescente, as seguintes: 1Ts, Gl, 1Cor, 2Cor, Rm, Fp, Fm. Apresentaremos a seguir aquelas nas quais encontramos marcas linguísticas sobre silêncio/silenciamento de mulheres ou exercício ministerial de mulheres em busca reconhecer o discurso paulino como igualitário ou assimétrico.

4.5.1.1 *Gálatas*

Gálatas é uma carta escrita pelo apóstolo aos cristãos da Galácia entre 51 e 53 d.C. Em Gálatas 3 encontramos marcas linguísticas que confirmam o discurso igualitário do apóstolo em relações simétricas de etnia, classe e gênero, como pode ser visto a seguir: “28 Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” (Gl 3,28).⁴²

4.5.1.2 *1 Coríntios*

A carta de 1Cor foi escrita por volta de 55 dC. Em 1Cor 11,2-16 também encontramos marcas linguísticas que comprovam a participação da mulher na igreja tanto quanto a do homem, afirmando o posicionamento igualitário paulino trabalhando lado a lado com homens e mulheres na igreja, conforme outras cartas do *corpus paulinum* conforme exposto abaixo:

4 Todo homem que ora ou profetiza com a cabeça coberta desonra a sua cabeça; 5 e toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça (1Cor 11,4-5).

11 No Senhor, todavia, a mulher não é independente do homem; nem o homem é independente da mulher. 12 Pois, assim como a mulher proveio do homem, também o homem nasce da mulher. Mas tudo provém de Deus (1Cor 11,11-12).

⁴² Passagem extraída de NVI (2003, p. 2010).

4.5.1.3 Romanos

Romanos é uma carta escrita por volta de 57 d.C., dirigida à igreja cristã romana, redigida provavelmente durante sua terceira viagem, quando estava em Corinto (At 20,23). No que diz respeito a ministérios, o capítulo 16 desta carta apresenta o tema e os termos que expressam claramente o que temos buscado no *corpus paulinum*: ministérios de mulheres. No capítulo 16, Paulo se dirige a uma lista de pessoas que trabalhavam tanto quanto ele pelo Evangelho. Nesse capítulo, o apóstolo menciona 27 pessoas das quais 19 são homens e 8 são mulheres. Dessas 27 pessoas, 10 são caracterizadas com alguma função eclesial: 7 mulheres e 3 homens (RICHTER REIMER, 2003).

Transcrevemos a seguir todo o capítulo com as marcas linguísticas (tema e termos) que comprovem a existência do conteúdo por nós procurado:

1 Recomendo-lhes nossa irmã Febe, serva da igreja de Cencreia. 2 Peço que a recebam no Senhor, de maneira digna dos santos, e lhe prestem a ajuda de que venha necessitar, pois tem sido de grande auxílio para muita gente, inclusive para mim. 3 Saúdem Priscila e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus. 4 Arriscaram a vida por mim. 6 Saúdem Maria, que trabalhou arduamente por vocês. 7 Saúdem Andrônico e Junias, meus parentes que estiveram na prisão comigo. São notáveis entre os apóstolos, e estavam em Cristo antes de mim. 8 Saúdem Ampliato, meu amado irmão no Senhor. 9 Saúdem Urbano, nosso cooperador em Cristo, e meu amado irmão Estáquis. 10 Saúdem Apeles, aprovado em Cristo. Saúdem os quajuda que e pertencem à casa de Aristóbolo. 11 Saúdem Herodião, meu parente. Saúdem os da casa de Narciso, que estão no trabalho arduamente no Senhor. 12 Saúdem a Trifena e Trifosa, mulheres que trabalham arduamente no Senhor. Saúdem a amada Pérside, outra que trabalhou arduamente no Senhor. 13 Saúdem Rufo, eleito no Senhor, e sua mãe, que tem sido mãe também para mim. 14 Saúdem Asíncreto, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que estão com eles. 15 Saúdem Filólogo, Júlia, Nereu e sua irmã, e também Olimpas e todos os santos que estão com eles. 16 Saúdem uns aos outros com beijo santo. Todas as igrejas de Cristo enviam-lhes saudações (NVI, 2003, p. 1948).

O texto de Rm 16,1-16 deve ser considerado 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”.

Quadro 8: Pessoas citadas por Paulo em Rm 16,1-16

<i>Pessoa</i>	<i>Atividade Eclesial</i>
Mulheres	
Febe	Diácona
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).

Como pode ser notado, as marcas indicam que Febe é mencionada como *diakonos*/diácona; Priscila como *synergos*/colaboradora; Júnia como *apostolos*/apóstola; e Maria, Pérside, Trifena e Trifosa como *sinergos*/colaboradoras. Isso corrobora para a nossa hipótese de que 1Cor 14,33b-35 seja um discurso controverso ao *corpus paulinum*, na medida em que o apóstolo se posiciona em pé de igualdade com homens e mulheres no serviço a favor do Evangelho.

4.5.1.4 Filemom

Filemom foi escrito em 60 dC. Em Fm 2, Ápia é referida como líder de uma igreja doméstica:

1Paulo, prisioneiro de Jesus Cristo, e o irmão Timóteo, ao amado Filemom, nosso cooperador, 2 e à nossa irmã Ápia, e a Arquipo, nosso companheiro,

e à igreja que está em tua casa: graça a vós e paz, da parte de Deus, nosso Pai, e da do Senhor Jesus Cristo (Fm 2,2).

4.5.1.5 Filipenses

A carta de Fl foi escrita em 61 dC. Em Fp 4,3 duas mulheres, Evódia e Síntique, são citadas por Paulo, que se refere a elas da seguinte forma: “...trabalharam ‘comigo’ no Evangelho...”.

2Rogo a Evódia e Síntique que sintam o mesmo no Senhor.³ E peço-te também a ti, meu verdadeiro companheiro, que ajudes essas mulheres que trabalharam comigo no evangelho, e com Clemente, e com os outros cooperadores, cujos nomes estão no livro da vida (Fp 4,2-3).

Quadro 9: Mulheres em cartas autênticas paulinas

Texto bíblico	Personagem
Rm 16, 1:	Febe (diácona)
Rm 16, 3:	Priscila (colaboradora)
Rm 16, 6:	Maria (muito trabalhou no Senhor)
Rm 16, 7:	Júnia (apóstola)
Rm 16, 12:	Trifena (muito trabalhou no Senhor)
Rm 16, 12:	Trifosa (muito trabalhou no Senhor)
Rm 16, 12:	Peside (muito trabalhou no Senhor)
1Cor 11, 5:	Toda mulher que ora ou profetiza
1Cor 14, 5:	E eu quero que “todos” vós faleis línguas estranhas...
1Cor 14, 26:	...cada um de vós...
1Cor 14, 31:	...todos podereis profetizar...
1Cor 16,19:	Priscila (líder de igreja doméstica)
Fp 4, 3:	Evódia e Síntique (...trabalharam “comigo” no Evangelho...)
Fm 2	Ápia (líder de igreja doméstica)

A investigação das cartas paulinas consideradas autênticas nos levaram a reconhecer o discurso igualitário do apóstolo não só em gênero, mas também em etnia e classe. Não encontramos marcas linguísticas sobre silêncio/silenciamento de mulheres, ao contrário, detectamos o exercício ministerial de mulheres em várias passagens nessas cartas autênticas.

Será que poderemos encontrar pistas nas cartas deuteropaulinas e pastorais que coincidam com o mesmo discurso de 1Cor 14,33b-35? É o que buscaremos na próxima seção.

4.5.2 Cartas Deuteropaulinas e Pastorais

Faremos uma exposição das marcas linguísticas dessas cartas deuteropaulinas e pastorais para melhor visualizarmos o quanto a linguagem e o conteúdo são semelhantes às exigências de 1Cor 14,33b-35 em relação ao silêncio da mulher na igreja e sujeição da mulher ao marido⁴³.

33b Como é de praxe em todas as Igrejas dos santos, 34as mulheres calem-se nas assembleias; elas não têm permissão para falar; devem permanecer submissas, como o diz a lei. 35Se elas desejam instruir-se sobre algum detalhe, interroguem o marido em casa. Não convém que a mulher fale nas assembléias (1Cor 14,33b-35).

18 Esposas, sede submissas a vossos maridos, como convém no Senhor (Cl 3,18).

22 Mulheres, sede submissas aos vossos maridos, como convém ao Senhor (Ef 5,22).

9 Quanto às mulheres, tenham um traje decente, adornem-se com pudor e modéstia: sem tranças nem jóias de ouro ou pérolas ou vestidos suntuosos. 10 Mas, pelo contrário, adornem-se de boas obras, como convém a mulheres que fazem profissão de piedades. 11 Durante a instrução, a mulher deve guardar silêncio, com toda submissão. 12 Não permito à mulher que ensine, nem que domine o homem. Mantenha-se portanto, em silêncio (1Tm 2,9-12).

3 Iguamente as mulheres idosas devem comportar-se como convém a pessoas santas: nem maldizentes, nem dadas a excessos de vinho. 4 Incitem ao bem, ensinem as jovens a amar seus maridos e filhos, 5 a ser modestas, castas, submissas a seus maridos, a fim de não ser blasfemada a palavra de Deus (Tt 2,3-5).

Quadro 10: Marcas linguísticas em cartas deuteropaulinas e pastorais

Efésios	Colossenses	I Timóteo	Tito
submissas como convém	submissas como convém	submissas como convém silêncio	submissas como convém

⁴³ Utilizamos aqui a TEB (1994).

Diante desse quadro, notamos que os termos ‘submissas’ e ‘convém’ que se repetem nessas cartas deuteropaulinas e pastorais estão presentes em 1Cor 14,33b-35. Entretanto, vale destacar que, embora em Cl 3,18 haja a recomendação que mulheres sejam submissas aos maridos, em Cl 4,15 Nínia é mencionada como líder de uma igreja doméstica, demonstrando que também nas deuteropaulinas há controvérsias discursivas quanto ao silêncio e serviço das mulheres em sua vida ministerial.

Quem escreveu a perícopé em estudo usou a lei como argumento para a sujeição da mulher ao marido remetendo-se a Gn 3,16, conforme aparece na margem do texto grego de Nestlé-Aland (2000): “Ele disse à mulher: ‘Farei com que, na gravidez, tenhas grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos. Teu desejo te impelirá para o teu homem, e este te dominará”.

Encontramos ainda esta mesma ideia na carta pastoral de 1Tm 2,15: “Com efeito, Adão é que foi formado primeiro. Depois Eva. E Adão não foi o seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu na transgressão. Todavia, ela será salva por sua maternidade, contanto que persevere na fé, no amor e santidade, com modéstia”.⁴⁴

Em contrapartida, em 1Cor 11,3 e 11-12, Paulo deixa claro que diante de Deus homens e mulheres são iguais: “Quero, no entanto, que saibais o seguinte: a cabeça de todo homem é o Cristo; a cabeça da mulher é o homem; a cabeça do Cristo é Deus.[...] No entanto, a mulher é inseparável do homem e o homem da mulher, diante do Senhor. Pois se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher e tudo vem de Deus”.

Também em 1Cor 11,4-5 Paulo usa o mesmo verbo profetizar tanto para homens quanto para mulheres, afirmando que profetizam no culto cristão em Corinto: “Todo homem que ora ou profetiza de cabeça descoberta desonra a sua cabeça. Mas toda mulher que ora ou profetiza de cabeça descoberta desonra sua cabeça, pois é exatamente como se tivesse de cabeça raspada”.

É importante observar que o termo “submissão” também é encontrado em 1Pd, carta escrita pelo apóstolo Pedro aos cristãos dispersos por parte considerável

⁴⁴ Esse argumento que remete a Gn 3,16 a submissão da mulher não foi apoiado exegeticamente por vários autores como pudemos ver na seção 3.8, da análise do conteúdo.

da Ásia Menor (Ponto, Galácia , Capadócia, Ásia e Bitínia) por volta de 90 dC (TRIMAILLE, 1987).

1 Vós igualmente, mulheres, sede submissas a vossos maridos, para que, se houver alguns que se recusem a crer na Palavra, sejam conquistados, sem palavras, 2 pelo procedimento de suas mulheres, ao considerarem vossa conduta íntegra, respeitosa. 3 Que vosso adorno não seja exterior: cabelos trançados, joias de ouro, vestidos elegantes; 4 mas seja ele a disposição escondida do coração, adorno incorruptível de um espírito afável e tranquilo, que goza de grande apreço diante de Deus. 5 Era assim que outrora se adornavam as santas mulheres, que punham sua esperança em Deus, mantendo-se submissas a seus maridos (1Pd 3,1-5).

Percebemos com essa investigação que as cartas deuteropaulinas e pastorais foram sendo como fontes de legitimação da submissão e silêncio da mulher. Nelas pudemos visualizar marcas linguísticas que nos remeteram a 1Cor 14,33b-35. Vimos que os códigos domésticos (tábuas de deveres domésticos, quadros de moral familiar ou tabelas domésticas e de obrigações) foram 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 não só nas deuteropaulinas e pastorais, mas também em 1Pd (SCHUSSLER FIORENZA, 1992; STRÖHER, 1998; WEGNER, 1998).

4.6 A MULHER EM ATOS DE PAULO E DE TECLA

Ainda fontes extrabíblicas como, por exemplo, Atos de Paulo e de Tecla nos ajudam a confirmar a participação de mulheres. Tecla foi uma mulher que se tornou cristã mediante o anúncio do Evangelho feito 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 pessoas 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.

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 (TERTULIANO *apud* RICHTER REIMER, 2000, p. 65).

No contexto dos cristianismos originários, Paulo era somente um entre os que participavam dos múltiplos processos de formação de comunidades cristãs, entre homens e mulheres que anunciavam o Evangelho de maneira igualitária (RICHTER REIMER, 2000).

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.

4.7 A ANÁLISE DO DISCURSO DE 1Cor 14,33b-35 EM RELAÇÃO AO *CORPUS PAULINUM*

O processamento do texto é uma atividade de caráter linguístico e sociocognitivo. Para tal processamento existem três grandes sistemas de conhecimento que muito contribuem para a sua efetivação: o linguístico (conhecimento gramatical e lexical), o enciclopédico (aquele armazenado na memória de cada indivíduo) e o sociointeracional (conhecimento sobre as ações verbais).

O sistema sociointeracional se desdobra em outros quatro conhecimentos: o ilocucional (que permite reconhecer os objetivos que um falante deseja atingir em uma determinada situação), o comunicacional (modelos cognitivos contextuais, em que um dos focos principais é a quantidade de informação necessária numa

situação concreta para que o parceiro seja capaz de reconstruir o objetivo do produtor do texto), o metacomunicativo (os vários tipos de ações linguísticas que asseguram ao locutor a compreensão do texto) e o superestrutural (que permite identificar textos como exemplares de determinado gênero ou tipo).

Entre as estratégias de processamento textual (cognitivas, textuais e sociointeracionistas), destaca-se a estratégia de balanceamento do explícito/implícito, própria da estratégia textual, que ocorre nas relações entre informação textual expressa e conhecimentos prévios inferenciados em marcas ou pistas colocadas no texto de acordo com a situação comunicativa, utilizando a intertextualidade como recurso.

A produção textual, segundo Beaugrande e Dreesler (*apud* KOCH, 2001, p. 17), funciona como ações discursivas relevantes para algum plano ou meta. Essas ações discursivas são as modificações que elas efetuam tanto sobre a situação quanto sobre os estados de conhecimento, social, entre outros, dos participantes. Por intermédio dessas ações o produtor do texto atinge sua meta via texto. Logo o discurso é uma sequência de situações em que os participantes apresentam textos como ações discursivas.

Fazem parte dos critérios ou padrões de textualidade (intencionalidade/aceitabilidade) a coesão e a coerência. Embora esses sejam os mais evidentes padrões de textualidade, de acordo com Beaugrande e Dreesler (*apud* KOCH, 2001, p. 18), “não são suficientes para estabelecer fronteiras absolutas entre textos e não textos, já que as pessoas muitas vezes utilizam textos que [...] não se apresentam totalmente coesos e/ou coerentes”, como é o caso do nosso objeto de estudo, 1Cor 14,33b-35.

A coesão, segundo Koch (2001, p. 35), “é o modo como os elementos linguísticos presentes na superfície textual se encontram interligados, por meio de recursos também linguísticos, formando sequências veiculadoras de sentido”. A coesão pode se apresentar por remissão ou sequenciação. Acontece por remissão mediante recursos gramaticais (pronomes, numerais, advérbios pronominais, artigos definidos etc.), lexicais (sinônimos, nomes genéricos, descrições definidas) ou elipse. Dá-se por sequenciação quando faz o texto avançar, garantindo-lhe a continuidade dos sentidos, de forma direta ou por intermédio de paralelismo, paráfrase, rima, aliteração, entre outros, ou de tempos verbais.

Um texto só será coerente para uma pessoa em uma situação específica e de acordo com o “seu conhecimento enciclopédico [...] crenças, convicções, atitudes, pressuposições, intenções explícitas ou veladas, situação comunicativa imediata, contexto sociocultural” etc. (KOCH, 2001, p. 18). Assim, a coerência é constituída a partir do texto e não no texto.

Mesmo que um texto apresente uma cadeia coesiva sequenciadora pode não ser necessariamente um texto coerente. Diante dessa perspectiva teórica nosso ponto de vista é de que o objeto de estudo em questão é um texto coeso, já que apresenta uma cadeia coesiva sequenciadora, em que o texto avança garantindo uma continuidade dos sentidos, porém é incoerente, visto que os elementos subjacentes à superfície textual não constitui sentido para o interlocutor. Isso porque em relação ao *corpus paulinum* a postura de Paulo é favorável ao ministério igualitário de homens e mulheres, já que ele próprio cita mulheres lado a lado com ele na propagação do Evangelho.

Observando o modo de organização formal da 1Cor 14, mais especialmente na perícopes 1Cor 14,33b-35, notamos dois meios de encadeamento das unidades de informação no interior do texto, argumentação e injunção, uma vez que a argumentação visa a defesa ou o convencimento do interlocutor e visto que a injunção é um recurso utilizado para levar o interlocutor a praticar atos ou ter atitudes de acordo com o pensamento do locutor (AZEREDO, 2008). Entretanto, percebemos que há uma quebra temática a partir do versículo 33b, que é retomada somente no versículo 36, conforme vimos na análise do conteúdo (seção 3.8) e como podemos observar logo abaixo.

26 Que fazer então, irmãos? Quando estiverdes reunidos, cada um de vós pode cantar um cântico, aduzir um ensinamento ou uma revelação, falar em línguas ou interpretar: mas tudo se faça para a edificação comum. 27 Fala-se em línguas? Que dois o façam, no máximo três, e um depois do outro; e haja alguém que interprete. 28 Se não houver intérprete, cale-se o irmão na assembleia, fale a si mesmo e a Deus. 29 Quanto às profecias, dois ou três tomem a palavra e os outros julguem. 30 Se um assistente receber uma revelação, aquele que fala deve calar. 31 Todos vós podeis profetizar, mas cada um por sua vez, para que todo mundo seja instruído e encorajado. 32 O profeta é senhor do espírito profético que o anima. 33 Pois Deus não é um Deus de desordem, mas um Deus de paz.

33b Como é de praxe em todas as Igrejas dos santos, 34 as mulheres cale-se nas assembleias; elas não têm permissão para falar; devem permanecer submissas, como o diz a lei. 35 Se elas desejam instruir-se sobre algum detalhe, interroguem o marido em casa. Não convém que a mulher fale nas assembleias.

36 Acaso é dentre vós que a palavra de Deus tem o seu ponto de partida, Sois vós porventura os únicos que a receberam? 37 Se alguém se julga profeta ou inspirado, reconheça no que vos escrevo um mandamento do Senhor. 38 Se alguém não reconhece, é que Deus não conhece. 39 Assim, meus irmãos, aspirai ao dom da profecia, e não impeçais que se fale em línguas, 40 mas tudo se faça conveniente e ordenadamente (1Cor 14,26-40).

O conteúdo central de 1Cor 14 é a questão da ordem no culto na Igreja de Corinto dentro do contexto maior que abrange a questão dos dons espirituais (12, 1 – 14, 40). No v. 26, Paulo dá início ao desenvolvimento da questão da ordem no culto, retomada a partir do v. 36. O fato de ele retomar o assunto somente a partir do v. 36 traz indício de que os versículos 33b-35 podem ter sido anexados a esta unidade, ou seja, não fazem parte do texto original. Outra hipótese seria 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:

26 Que fazer então, irmãos? Quando estiverdes reunidos, cada um de vós pode cantar um cântico, aduzir um ensinamento ou uma revelação, falar em línguas ou interpretar: mas tudo se faça para a edificação comum. 27 Fala-se em línguas? Que dois o façam, no máximo três, e um depois do outro; e haja alguém que interprete. 28 Se não houver intérprete, cale-se o irmão na assembléia, fale a si mesmo e a Deus. 29 Quanto às profecias, dois ou três tomem a palavra e os outros julguem. 30 Se um assistente receber uma revelação, aquele que fala deve calar. 31 Todos vós podeis profetizar, mas cada um por sua vez, para que todo mundo seja instruído e encorajado. 32 O profeta é senhor do espírito profético que o anima. 33 Pois Deus não é um Deus de desordem, mas um Deus de paz. [...] 36 Acaso é dentre vós que a palavra de Deus tem o seu ponto de partida, Sois vós porventura os únicos que a receberam? 37 Se alguém se julga profeta ou inspirado, reconheça no que vos escrevo um mandamento do Senhor. 38 Se alguém não reconhece, é que Deus não conhece. 39 Assim, meus irmãos, aspirai ao dom da profecia, e não impeçais que se fale em línguas, 40 mas tudo se faça conveniente e ordenadamente (1Cor 14,26-33.36-40).

Sabemos, como nos informou Wegner (1998), que 1Cor 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.

Segundo Koester (2005, p. 58), o principal motivo de 1Cor do início ao fim “é a organização da comunidade e a regulamentação da vida cristã”; assim a carta se tornou um cânon na igreja, em que várias questões apresentadas a Paulo foram respondidas uma a uma. O que quer que a carta apresente em termos de argumentos teológicos 1Cor faz parte da retórica com a qual Paulo procura convencer seus leitores. No entanto, a forma da carta paulina foi posteriormente adotada na composição das cartas deuteropaulinas e pastorais como, por exemplo, 1Tm 2,9-15, entre outras, que requerem o silêncio e a submissão da mulher, que são contrárias “à liderança bem estabelecida das mulheres nas igrejas no tempo de Paulo” (KOESTER, 2005, p. 58).

Koester (2005, p. 140) diz que “os versículos 33b-35 contradizem a prática paulina, muitas vezes comprovada, da participação plena das mulheres em todas as funções, atividades e culto da igreja. Além disso, eles interrompem o contexto e devem ser vistos como interpolação posterior”.

Na análise do discurso a língua não é somente uma estrutura, mas sim um acontecimento temporal. Assim o discurso coloca em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história. O discurso então é um efeito de sentidos entre locutores. E todo acontecimento exige as condições de produção. Essas condições de produção são o contexto, os sujeitos, a situação e também a memória discursiva. As condições de produção podem ser consideradas em sentido estrito, ou seja, o contexto imediato, e em sentido amplo, isto é, seu contexto sociohistórico e ideológico.

Os dizeres não são

apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentido que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender. São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos, pondo em relação o dizer com sua exterioridade, suas condições de produção. Esses sentidos têm a ver com o que é dito ali, mas também em outros lugares, assim como o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi (ORLANDI, 2001, p. 30).

No caso de 1Cor 14,33b-35, o contexto imediato é a comunidade cristã de Corinto, homens e mulheres cristãos (sujeitos) e a participação igualitária de homens e mulheres no culto. O contexto amplo são os elementos que derivam os efeitos de sentidos, isto é, o que relata a história sobre o que a sociedade (ideologia) à época determinava em se tratando da participação da mulher em qualquer instância (privada ou pública, em casa ou no culto).

O interdiscurso é um conceito que tem sido muito utilizado como instrumento de dispositivo analítico nas últimas décadas em razão de poder esclarecedor quando lidamos com textos como os do *corpus paulinum*, produto de escritos do contexto do primeiro século d.C. O interdiscurso continua sendo considerado a memória pensada em relação ao discurso, é a memória discursiva, ou seja, aquilo que fala antes. É o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada (ORLANDI, 2001).

Tudo o que já foi dito sobre a participação da mulher na vida privada ou pública por outras pessoas, em outros lugares, em outros momentos, tem efeito no significado da perícopie 1Cor 14,33b-35. Esses sentidos pressupõem que as mulheres atuavam tanto na esfera privada como na pública também em outras comunidades.

A interdiscursividade é um elemento que apresenta a natureza heterogênea do discurso, na medida em que um discurso se constitui de muitos outros, explícitos ou não, pois é constituído por formulações feitas e já esquecidas. No entanto, para que as palavras tenham sentido, é necessário que já façam sentido. Nossas palavras não são 'nossas' apenas; elas nascem, vivem e morrem na fronteira do nosso mundo e do mundo alheio; elas são respostas implícitas ou explícitas às palavras do outro, elas só se iluminam no poderoso pano de fundo das mil vozes que nos rodeiam (TEZZA, 1988).

Em 1Cor 14,33b-35, a interdiscursividade é explícita para que o enunciatário perceba que o discurso tem respaldo em outros discursos (lei/tradição judaica). Em contrapartida, o questionamento feito a Paulo por parte dos enunciatários pressupõe que há conhecimento da parte deles de outros discursos (memória discursiva) favoráveis à participação das mulheres em posição de liderança tanto na Igreja quanto nos cultos nas reuniões domésticas, ou seja, tanto no âmbito privado quanto no âmbito público.

Outro conceito que vale ser comentado é a argumentação, em função do gênero carta, que é uma forma de assujeitamento ideológico que pretende persuadir as pessoas da comunidade cristã de Corinto para estabelecer uma adesão dessas pessoas à mensagem emitida, à ideologia proposta, para reforçar ou modificar comportamentos ideológicos. E em se tratando de inserção posterior o jogo de

forças é maior ainda, pois busca legitimidade apostólica. A argumentação é uma estratégia que tira a interdiscursividade do esquecimento, que conduz o que se diz ao que se quer significar, em que o enunciador manipula o interdiscurso para efetivar sua mensagem junto ao enunciatário.

A voz de autoridade de Paulo atesta o assujeitamento ideológico por meio da memória discursiva dos enunciatários, trazendo à tona os saberes que legitimam a mensagem por intermédio da manipulação da interdiscursividade. Assim as condições de produção são determinadas pelo interdiscurso para estabelecer o que é relevante para que determinado sentido seja produzido.

A palavra dirige-se a um interlocutor: ela é função da pessoa desse interlocutor: variará se se tratar de uma pessoa do mesmo grupo social ou não, se esta for inferior ou superior na hierarquia social, se estiver ligada ao locutor por laços sociais mais ou menos estreitos... (BAKHTIN, 2003, p. 112).

Na perícopa, quem a escreveu fez uso da interdiscursividade como estratégia de argumentação persuasiva. Cita a Lei, mesmo não esclarecendo do que se trata, para justificar o silêncio da mulher no culto e a sujeição dela ao marido em casa, pois o texto ideológico utiliza-se da interdiscursividade para legitimar sua mensagem. Porém em 1Cor 11, Rm 16, entre outros, Paulo apresenta uma postura controversa a essa de 1Cor 14, deixando claro que o escrito não condiz com o discurso paulino sobre ministério de mulheres.

Levando em conta a intratextualidade no dialogismo de 1Cor 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 textos são dialógicos porque resultam do embate de muitas vozes sociais; podem produzir efeitos de polifonia implícitos ou explícitos quando algumas delas se deixam escutar (BARROS, 1994). E a polifonia é o efeito obtido pela sobreposição de várias linhas melódicas independentes, mas relacionadas entre si (TEZZA, 2002).

Através da busca de temas e termos sobre silêncio e ministérios de mulheres em todo o *corpus paulinum*, pudemos averiguar que 1Cor 14,33b-35 é um fragmento controverso às cartas autênticas paulinas, mas que vai ao encontro de percursos temáticos próprios das cartas deuteropaulinas e pastorais e também de 1Pd. Isso

nos leva a ver o *corpus paulinum* como um gênero dialógico polifônico no que diz respeito ao silêncio e a ministérios de mulheres.

O dialogismo de 1Cor 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 intrajudaico de renovação (RICHTER REIMER, 1995).

Os efeitos literários da história interpretativa dessa perícopé 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).

Vimos que não há manuscritos que omitam essa perícopé. Contudo, ela não pode ser tida como um conceito paulino de exclusão das mulheres do desenvolvimento cultural, uma vez que, em 1Cor 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).

Para Elliott (1998, p. 41), essa perícopé é obviamente uma interpolação, uma vez que contradiz por completo 1Cor 11,2-16 e que “uma comparação de manuscritos primitivos mostra a interferência de copistas precisamente nesse ponto da carta”.

Koester (2005, p. 3) diz que “embora essas cartas sejam elaboradas com base em modelos judaicos e greco-romanos, sua retórica é inspirada pelas exigências de situações paulinas específicas e devem ser entendidas no contexto imediato das necessidades e problemas das comunidades que ele fundara”. Diz ainda que “os versículos 33b-35 contradizem a prática paulina, muitas vezes comprovada, da participação plena das mulheres em todas as funções, atividades e culto da igreja. Além disso, eles interrompem o contexto e devem ser vistos como interpolação posterior” (KOESTER, 2005, p. 140).

Steuer (2007, p.17) desenvolve uma abordagem em que propõe o discernimento de quais frases são de Paulo e quais são da comunidade, pois, de acordo com sua assertiva, o apóstolo já reconheceu o direito de as mulheres orarem e profetizarem nas assembleias em 1Cor 11.

Brakemeier (2008) e Heyer (2009) afirmam que essa perícopé representa o trecho mais controvertido de toda a carta e que seja provável se trate de um adendo escrito por alguém da posterior escola paulina (1 e 2Tm e Tt).

Por intermédio das investigações do contexto – considerando informações intra, inter e extratextuais – evidenciamos vozes de mulheres que resistiam à cultura patriarcal da época, exercendo funções ministeriais como profetisas, patronas, diáconas, apóstolas, missionárias, cooperadoras.

De acordo com Bakhtin (2003, p. 33), “o todo existe nas suas partes, mas uma parte só é compreensível no todo”. Considerando as marcas linguísticas encontradas em 1Cor e elencadas nesta pesquisa, o discurso de 1Cor 14,33b-35 é controverso ao discurso cristocêntrico e eclesiológico do apóstolo nas cartas autênticas. No *corpus paulinum*, através das cartas autênticas, fica claro que o apóstolo sempre assumiu uma postura igualitária e igualitário não só em questões de gênero, mas também nos níveis étnico e de classe: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus” (Gl 3, 28).

4.8 O DISCURSO CRISTOCÊNTRICO DO APÓSTOLO

Não há como negar a continuidade existente entre Jesus e Paulo em relação a ministérios igualitários. E considerando o longo processo de transformação pelo qual o apóstolo passou, percebemos que em nada ele desconhecia suas fragilidades humanas, mas também que o evento de Damasco causou um forte impacto em seu discurso:

[...] estive convosco em fraqueza, e em temor, e em grande tremor (1Cor 2, 3).

[...] quando vim até vocês estava fraco, amedrontado e trêmulo (1Cor 2, 3).

Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse faço (Rm 7, 19).

[...] deliberei comigo mesmo não ir mais ter convosco em tristeza (2Cor 2, 1).

[...] Deus de toda consolação, que nos consola em toda a nossa tribulação [...] (2Cor 1,3-4).

[...] em muita tribulação e angústia do coração vos escrevi [...] (2Cor 2,4).

Em tudo somos atribulados [...] perplexos [...] perseguidos [...] abatidos [...] (2Cor 4,5).

A realidade e a experiência, a integridade religiosa e o compromisso ético de Paulo em função de sua origem judaica passaram a não ter mais a mesma importância para o apóstolo depois do evento no caminho a Damasco⁴⁵. O Paulo judeu-cristão afirma que sua conduta no judaísmo era perseguir e assolar pessoas cristãs em nome da Lei (Gl 1, 3), o que estava vinculado ao Sinédrio, ao qual ele provisoriamente pertencia. Entretanto, seu discurso após o evento de Damasco passa a ser de um Paulo judeu-cristão imitador de Cristo: “Sede meus imitadores, como também eu, de Cristo” (1Cor 11,1).

De acordo com Cerfaux (2003, p. 141),

Paulo revela sua própria consciência apostólica. Toda a sua audácia está em Cristo que o enviou e lhe deu uma missão espiritual (2Cor 3,4-6). A fraqueza de sua própria vida (4, 7) prova o poder de Deus que trabalha por meio dele. Só leva em consideração este ponto de vista sobrenatural de sua obra.

Paulo quase sempre apela para a autoridade do Senhor (e não da Lei) para justificar sua própria autoridade diante das comunidades cristãs como podemos notar em trechos de suas cartas:

[...] não que sejamos capazes, por nós, de pensar alguma coisa, como de nós mesmos; mas a nossa capacidade vem de Deus (2Cor 3,5).

[...] não pregamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus, o Senhor... (2Cor 4,5).

[...] tenho pregado o Evangelho de Cristo (Rm 15,19).

Sede meus imitadores, como também eu, de Cristo (1Cor 11,1).

Porque eu recebi do Senhor o que também vos ensinei (1Cor 11,23).

[...] a verdade de Cristo está em mim [...] (2Cor 11,10).

⁴⁵ Ver em Fabris (2001, p. 10-166) acerca das origens de Paulo à experiência de Damasco.

[...] trazendo sempre por toda parte a mortificação do Senhor Jesus no nosso Corpo... sempre entregues à morte por amor de Jesus Cristo (2Cor 4,10-11).

[...] quando fui ter convosco, anunciando-vos o testemunho de Deus, não fui com sublimidade de palavras ou de sabedoria. Porque nada propus saber entre vós, senão a Jesus Cristo...a minha palavra e a minha pregação não consistiram em palavras persuasivas de sabedoria humana, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria dos homens, mas no poder de Deus (1Cor 2,1-5).

[...] ninguém pode pôr outro fundamento, além do que já está posto, o qual é Jesus Cristo (1Cor 3,11).

Capítulos como 1Cor 2 e 2Cor 4 também demonstram claramente o caráter da pregação de Paulo, em que o Evangelho de Jesus é o fundamento do discurso do ministério do apóstolo. O texto de 2Cor 6 demonstra a abnegação de Paulo em seu ministério como manifestação do seu discurso de embaixador de Cristo (2Cor 5,20). Conforme Paulo judeu-cristão, “se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo” (2Cor 5,17). Mais adiante o apóstolo afirma que Deus lhe presenteou com o ministério da reconciliação: “pôs em nós a palavra da reconciliação” (2Cor 5,19), “tornando-nos recomendáveis em tudo” (2Cor 6,4).

...o evangelho que por mim foi anunciado não é segundo os homens, porque ao o recebi de homem algum, mas pela revelação de Jesus Cristo...não consultei carne nem sangue, nem tornei a Jerusalém, a ter com os que já antes de mim eram apóstolos, mas parti para Arábia e voltei outra vez a Damasco (Gl 1,12-17).

Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim; e a vida que agora vivo na carne vivo-a na fé do Filho de Deus (Gl 2,20).

[...] longe esteja de mim gloriar-me, a não ser na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo (Gl 6,14).

[...] para mim o viver é Cristo [...](Fl 1,21).

[...] o que de mim era ganho reputei-o perda por Cristo...pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus...pelo qual sofri a perda de todas estas coisas e as considero estercos, para que possa ganhar a Cristo (Fl 3,7-8).

[...] o nosso evangelho não foi somente em palavras, mas também em poder, no Espírito Santo (1Ts 1,5).

Não só o *corpus paulinum*, mas também textos de Atos dos Apóstolos, demonstraram que o judeu radical perseguidor de Jesus e de pessoas cristãs tornou-se um convicto seguidor de Jesus, um apóstolo que em tudo inspirado em

Jesus e que tudo fazia a favor do Evangelho, lado a lado com outros homens e outras mulheres.

5 CONCLUSÃO

Esta pesquisa nos permitiu vislumbrar que o diálogo é um princípio constitutivo do discurso, ou seja, que todo discurso (oral ou escrito) é dialógico, uma vez que por meio do discurso são estabelecidos movimentos dialógicos na enunciação. A enunciação é um território comum do locutor e interlocutor, pois o locutor enuncia alguma coisa em função de um interlocutor, que recebe a enunciação de maneira concordante ou discordante. Assim, todo enunciado despertará em nós uma repercussão ideológica concernente à própria vida.

Permitiu-nos também aprofundar conhecimentos sobre explicação e interpretação de textos bíblicos (exegese), bem como acerca de princípios que regem tal interpretação (hermenêutica). Então pudemos apreender da exegese feminista que podemos redescobrir o passado bíblico através da desconstrução dos textos para conhecermos a intenção do texto em sua origem e, assim, fazer uma reconstrução do texto revisando, reafirmando ou relativizando opções éticas e doutrinárias. E ainda que a categoria de gênero é fundamental na releitura bíblica, pois promove relações igualitárias de gênero na família, na Igreja, na sociedade.

Utilizamos exegese feminista e análise do discurso para a releitura de 1Cor 14,33b-35, com o intuito de investigar qual era o posicionamento do apóstolo Paulo em todo o *corpus paulinum* no que diz respeito ao silêncio da mulher na igreja, em função de passagens do *corpus paulinum* serem usadas, em várias confessionalidades cristãs ainda hoje, desfavoravelmente ao pleno exercício ministerial feminino, sobretudo quando se trata de ministério pastoral.

Como a enunciação é um fenômeno social da interação verbal, não pudemos ignorar as condições de produção da enunciação, isto é, o contexto a partir do qual aquela perícopé foi constituída. Assim, através desse levantamento contextual, percebemos que havia diferentes conteúdos ideológicos sobre o tema silêncio e ministério de mulheres no *corpus paulinum*, apresentando polêmicas e contradições em relação a esse assunto.

Através desse dialogismo inerente ao discurso buscamos reconhecer se o *corpus paulinum* era um gênero dialógico polifônico. E chegamos à conclusão que sim, pois não há nesse *corpus* uma voz que domina sobre outras vozes no que diz respeito a silêncio e serviço eclesial de mulheres. Essa heterogeneidade discursiva

no *corpus paulinum* apresentou diferentes vozes polêmicas e contraditórias sobre esse tema, como pudemos notar entre as cartas autênticas e as deteropaulinas e pastorais. No discurso das cartas autênticas há a presença de uma ideologia cristocêntrica, igualitária, ao passo que nas deteropaulinas e pastorais há uma ideologia patriarcal, assimétrica.

A ideologia do sistema social do Império Romano privilegiava a classe dominante política e economicamente, pois assim ela retribuía a tais privilégios subjugando as demais classes através da *pax romana*. Tal sistema social refletia também na casa romana, em que o sistema familiar era centralizado na figura do pai (*pater famílias*), que tinha como posse legal não somente o lugar, mas também todos os seus membros (esposa, filhos, empregados). Isso pode ser notado nos códigos domésticos de Ef, Cl, 1Tm, Tt e 1Pd, fortes mantenedores da ideologia patriarcal e escravagista, pois reforçavam autoridade dos maridos, pais e senhores no mundo greco-romano e no judaísmo helenístico do I século.

A nosso ver, a (hipó)tese de que o Paulo era defensor de uma cristologia libertadora e igualitária, que superava fronteiras étnicas, sociais e de gênero, foi comprovada. O que pode ser visto em várias passagens, entre elas, Gl 3,28: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos são um em Jesus Cristo”.

Através de um discurso social, conceitos institucionais vão se transformando em pensamentos pessoais. Então percebemos que as cartas deteropaulinas e pastorais foram abandonando o discurso igualitário cristocêntrico de Paulo e aderindo cada vez mais ao discurso patriarcal romano de desigualdade, requerendo a submissão da mulher ao marido e o silêncio dela na Igreja.

Por meio da exegese feminista, chegamos à conclusão que 1Cor 14,33b-35 não se trata de um escrito autêntico paulino, e sim de uma glosa interpolada posteriormente.

Mediante a análise do discurso concluímos que não só a perícopes 1Cor 14,33b-35 trata do silêncio das mulheres na igreja, mas também outras passagens de cartas deuteropaulinas e pastorais. Entretanto, percebemos que essa perícopes é único trecho controverso das cartas autênticas.

Considerando que em diversas passagens o apóstolo sempre assumiu uma postura igualitária às mulheres no anúncio do Evangelho, concluímos que nem

exegeticamente, nem discursivamente, nem eclesiologicamente, o apóstolo foi contrário ao pelo exercício ministerial feminino.

Acreditamos que esta pesquisa não só cumpriu uma tarefa metodológico-científica de interpretação textual e de análise discursiva, mas também promove uma reflexão teológico-libertadora para que homens e mulheres possam reconstruir suas próprias identidades e suas relações de gênero que vão sendo construídas na família, na igreja, na sociedade.

Uma perspectiva libertadora leva em conta que quando pessoas cristãs leem a Bíblia elas reinterpretam a própria vida, então, ao lerem a Bíblia buscam compreender a mensagem de Deus em suas vidas hoje de maneira libertadora. Para isso, no entanto, é fundamental considerar o contexto econômico, social, político, ideológico e a situação religiosa em que estão inseridas as pessoas das passagens bíblicas a serem analisadas para observar, refletir e renovar a prática teológica hoje, que precisa ser de libertação.

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 novo 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.

AZEREDO, J. C. de. Linguagem, discurso e texto. In: AZEREDO, J. C. de. *Gramática Houaiss da língua portuguesa*. 2.ed. São Paulo: Publifolha, 2008.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 3.ed. São Paulo: M. Fontes, 2003.

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

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi. 13.ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoievski*. 3.ed. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

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

BARBAGLIO, G. *1-2 Coríntios*. São Paulo: Paulinas, 1993.

BARROS, D. L. P. et. al. Dialogismo, polifonia e enunciação. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994a. (Ensaio de Cultura, 7).

BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Org.). Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2. ed. rev. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006. p. 87-98.

BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994. (Ensaio de Cultura, 7).

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.

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 GENEVRA. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

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

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

BÍBLIA 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).

BRAIT, B. (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2. ed. rev. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006.

BRAIT, B. (Org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006a.

BRAIT, B. As vozes bakhtinianas e o diálogo inconcluso. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1999. p.11-27.

BRAIT, Beth. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2. ed. rev. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006b. p. 87-98.

BRAKEMEIER, G. *A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.

BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. rev. Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.

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.

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

CARREZ, M A vida de Paulo. In: CARREZ, M. et al. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo: Paulus, 1987. p. 8-32.

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.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. 39.ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

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, 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.

COMBY, J.; LEMONON, P. *Vida e religiões no império romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988.

CONCORDÂNCIA fiel do novo testamento. São José dos Campos: Fiel, 1994.V.I.

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

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.

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: FGV, 1986.

DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA. São Paulo: J. Zahar, 1997.

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.

FABRIS, R. *Paulo, apóstolo dos gentios*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Luz do Mundo).

FARACO, C. A. *Bakhtin: a invasão silenciosa e a má leitura*. In: FARACO, C. A. et al. *Uma introdução a Bakhtin*. Curitiba: Hatier, 1988.

FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. de. *Diálogos com Bakhtin*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

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, 1996a. (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.

HEYER, C. J. de. *Paulo: um homem de dois mundos*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Bíblia e Sociologia).

HISTÓRIA da vida privada: do império romano ao ano mil. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

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.

HORSLEY, R. A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IL MESSAGIO 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.

JOHNSON, A. G. *Dicionário de sociologia*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

KARL MARX. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/marx.htm>>. Acesso em: fev. 2010.

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.

KOCH, I. G. V.; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica M. *Intertextualidade: diálogos possíveis*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

KOCH, I. V. *O texto e a construção dos sentidos*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001. (Caminhos da linguística).

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

KOESTER, H. *Introdução ao novo testamento*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. V. 2: história e literatura do cristianismo primitivo.

- KRAFT, V. *Mulheres disciplinando 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.
- LESSA, F. de S.; ROCHA, F. B. Mulheres nas práticas esportivas gregas antigas. *Phoînix*, Rio de Janeiro, ano XIII, p. 84-97, 2007.
- 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).
- LOPES, Edward. Discurso literário e dialogismo em Bakhtin. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994. (Ensaio de Cultura, 7).
- LOPES, Edward. Discurso literário e dialogismo em Bakhtin. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994. (Ensaio de Cultura, 7).
- MAIA, Maria Christina de Motta. *Intertextualidade*. Disponível em: <http://acd.ufrj.br/~pead/tema02/intertextualidade2.htm>. Acesso em: 20 ago. 2006.
- MAIA, Maria Christina de Motta. *Intertextualidade*. Disponível em: <http://acd.ufrj.br/~pead/tema02/intertextualidade2.htm>. Acesso em: 20 ago. 2006.
- MARX, K. H. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MATOS, K. *A arte e a técnica da produção científica*. 2.ed. Goiânia: Ed. da UCG; Brasília: Universa, 2004.
- MATOS, K. Grava-me como selo sobre o teu coração: teologia bíblica feminista [resenha]. *Caminhos*, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 173-176, jan./jul. 2006.
- MATOS, K. O que a história registrou sobre Paulo, Corinto, a igreja e as mulheres no século I. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 17, n.10/11, p. 931-948, 2007a.
- MATOS, K. Exegese de 1Cor11, 2-16 em relação a usos e costumes. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 17, n.11/12, p. 979-992, 2007b.
- MATOS, K. Análise do discurso e hermenêutica feminista como meios interpretativos de literatura sagrada cristã neotestamentária. In: RICHTER REIMER, I. (Org.). *Imaginários da divindade*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008a.

MATOS, K. Heidegger e a hermenêutica feminista. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 18, n. 5, p. 677-701, out./nov. 2008b.

MATOS, K.; RICHTER REIMER, I. Cabelo e véu no imaginário judaico e greco-romano como simbologia de exclusão social e reclusão doméstica da mulher no I século. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 269-283, jul./dez. 2008c.

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).

MEEKS, W. *Os primeiros cristãos urbanos – o mundo social do apóstolo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

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.

NVI. Bíblia de estudo NVI. São Paulo: Vida, 2003.

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].

PINHEIRO, T. Mikhail Bakhtin: o filósofo que deu vida à linguagem. *Nova escola*, São Paulo, ano XXIV, n. 224, p. 34, ago, 2009.

POMEROY, S. B. *Goddesses, whores, wives and slaves: woman in classical antiquity*. Nova Iorque: Schocken, 1975.

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, Ivoni. *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministisch-theologische Exegese*. Mit einer Einführung von Luise Schottroff. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992.

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

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

RICHTER REIMER, I. *Women in the Acts of the Apostles: a feminist liberation perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1995c.

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

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. 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. Religião e economia de mulheres: At 16, 11-15.40. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 14, n. 5, set./out. 2004.

RICHTER REIMER, I. (Org.). *Economia no mundo bíblico...*São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.

RICHTER REIMER, I. Um elogio à prudência econômica transgressora...*Phoenix*, Rio de Janeiro, ano XIII, p. 140-167, 2007.

RICHTER REIMER, I. Nas catacumbas de Roma...*Mosaico*, Goiânia, v. 2, n. 2, jul./dez. 2009a.

RICHTER REIMER, I.; MATOS, K. Agressão e silêncio: violação de direitos humanos de mulheres como desafio bíblico-hermenêutico. *Fragments de cultura*, Goiânia, v. 19, n. 1, p. 51-66, jan./fev. 2009b.

RICHTER REIMER, I.; MATOS, K. Aggression and silence: violation of human rights of women as a bible hermeneutical challenge. In: DUNCKER, C.; KEITA, K. (Orgs.). *Lieblingsfrauen der bibel und welt*. Herstellung und Verlag: Books On Demand GMBH, 2009c.p. 73-86.

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. 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. *Paulo, apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus! Teologia paulina*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SILVA, V. da. Material trabalhado em sala de aula no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2002.

SITE: <<http://www.clube144.com.br>>.

SITE: <<http://www.adjardimamerica.org.br>>.

SITE: <<http://www.nova.vidagoiania.org.br>>.

STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. *O novo testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. (Bíblia e Sociologia).

STEUER, A. *Paulo e a questão de gênero*. São Leopoldo: Cebi, 2007. (A Palavra na Vida, n. 240).

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 1Cor 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.

TEZZA, C. discurso poético e discurso romanesco na teoria de Bakhtin. In: FARACO et al. *Uma introdução a Bakhtin*. Curitiba: Hatier, 1988.

THEISSEN, G. *O novo testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

TREBOLLE BARRERA, J. *A bíblia judaica e a bíblia cristã: introdução à história da bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

TRIMAILLE, M. A primeira epístola de Pedro. In: CARREZ, M. et al. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo: Paulus, 1987.p. 271-293.

VALADARES, L. Gênero e emancipacionismo – o clamor da radicalidade. *Fragments 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.

VEYNE, P. O império romano. In: HISTÓRIA da vida privada. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao novo testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005.

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.

ZABATIERO, J. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.

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.

ZURAWSKI, S. R. *A autoridade e ministérios femininos em Rm 16,1-16: reflexões histórico-ecliais*. Monografia (Trabalho de conclusão de disciplina de Mestrado em Ciências da Religião) – PUC Goiás, Goiânia, 2009.