

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

CREONE COUTINHO

**CENOGRAFIA EPISTOLAR NO DISCURSO CONSTITUINTE
TEOLÓGICO DE PAULO A FILÊMÓN**

VITÓRIA
2021

CREONE COUTINHO

**CENOGRAFIA EPISTOLAR NO DISCURSO CONSTITUINTE
TEOLÓGICO DE PAULO A FILÊMOM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, na área de concentração Estudos sobre Texto e Discurso.

Orientador: Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento

VITÓRIA
2021

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

C871c Coutinho, Creone, 1981-
Cenografia epistolar no discurso constituinte teológico de Paulo a Filêmon / Creone Coutinho. - 2021.
110 f. : il.

Orientador: Jarbas Vargas Nascimento.
Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Linguística. 2. Análise do Discurso. 3. Cenografia Epistolar. 4. Discurso Constituinte Teológico. I. Nascimento, Jarbas Vargas. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 80

Creone Coutinho

**“CENOGRAFIA EPISTOLARNO DISCURSO CONSTITUINTE
TEOLÓGICO DE PAULO A FILÊMÓN”.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Estudos Linguísticos.

Aprovada em 21 de maio de 2021.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão Examinadora

Prof. Dr. Luciano Novaes Vidon (UFES)
Examinador Interno

Prof. Dr. Anderson Ferreira (UFES)
Examinador Externo



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
Jarbas Vargas Nascimento - SIAPE 99992067
Departamento de Linguas e Letras - DLL/CCHN
Em 25/05/2021 às 14:23

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/196991?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
LUCIANO NOVAES VIDON - SIAPE 1545399
Departamento de Linguas e Letras - DLL/CCHN
Em 25/05/2021 às 15:27

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/197089?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
Anderson Ferreira - SIAPE 99992112
Departamento de Linguas e Letras - DLL/CCHN
Em 25/05/2021 às 23:02

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/197459?tipoArquivo=O>

A meu Deus magnífico, à minha esposa Rosimere, à minha mãe Jahel
Maria Colodetti Coutinho, meu exemplo de vida.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de Israel e da igreja, Senhor dos céus, da terra e da minha existência.

Aos professores presentes em cada etapa da minha formação e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Linguística e do Departamento de Línguas e Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, pelos conhecimentos compartilhados, que transformaram minha maneira de pensar, construindo a postura de pesquisador e pessoa crítica.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento, que me fez gostar da Análise do Discurso, mostrando-me que a relação entre orientador e orientando pode ser leve e produtiva.

Aos professores da Banca de Exame de Qualificação, Prof. Dr. Luciano Novaes Vidon e Prof. Dr. Anderson Ferreira, por aceitarem o convite, pela leitura atenta e pelas preciosas sugestões que contribuíram para o desenvolvimento dessa pesquisa.

A meus pais, Jahel Maria Colodetti Coutinho e Onésio Coutinho, que empregaram suas forças em favor da família.

Aos meus irmãos, Maria Terezinha, Luís Carlos, José Penha, Ritarli Aparecida e Maria das Graças.

À minha esposa, Rosimere, e à minha filha, Maria Victória, pela compreensão e incentivo.

Ao Pr. Candido Ferreira de Souza Júnior, que proporcionou o contato com meu orientador.

À Assembleia de Deus, Ministério Aribiri, fundada em 1925, na pessoa do Pr. Kemuel Sotero Pinheiro, pela oportunidade da minha primeira graduação em Teologia e pela formação cristã.

Ora, se eu não conheço a força da linguagem, serei como estrangeiro para aquele que fala, e aquele que fala será um estrangeiro para mim (1 Coríntios 14.11).

RESUMO

Esta Dissertação tem como tema o estudo da cenografia epistolar no discurso constituinte teológico de Paulo a Filêmon. A epístola de Paulo a Filêmon está incluída no Novo Testamento depois da Epístola a Tito, também considerada um escrito paulino. Objetivamos analisar a cenografia epistolar e as estratégias linguístico-discursivas que organizam o funcionamento do discurso a Filêmon. Buscamos, ainda, verificar como se constituem a cenografia, o *ethos* discursivo e os regimes de autoridade e identificar as estratégias linguístico-discursivas utilizadas no/pelo discurso, para inaugurar um debate acerca da escravatura na sociedade romana. Para a investigação do tema proposto, mobilizamos o aparato teórico-metodológico da Análise do Discurso de linha francesa (AD), com base na perspectiva enunciativo-discursiva proposta por Maingueneau (1997, 1998, 2000, 2007, 2008a, 2008b, 2008c, 2010, 2013, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2020), em particular, na noção de discursos constituintes. Esses discursos atribuem sentido aos atos da coletividade e são formadores de outros discursos e, para se legitimarem, funcionam em mão dupla, autorizam-se a si mesmos e a os outros discursos. Dialogamos também com a proposta de Nascimento (2020), que insere o discurso teológico na categoria de constituinte, e com aspectos teológicos e históricos de Hale (1983). No processo de análise, operacionalizamos as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso epistolar e as categorias discursos constituintes, paratopia, cenografia e *ethos* discursivo. Os resultados obtidos com a pesquisa apontam que Paulo ao investir na construção de uma cenografia epistolar e organizar discursivamente a apresentação de seu posicionamento frente à prática da escravidão, rompe com padrões institucionais da época em que produziu seus discursos. E Contribui para o surgimento de conceitos e valores característicos do discurso constituinte teológico.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Discurso constituinte teológico. Cenografia. Filêmon. Paulo de Tarso.

ABSTRACT

This master's degree dissertation has as its theme the study of the epistolary scenography in the theological self-constituting discourse of Paul to Philemon. The Epistle of Paul to Philemon is one of the books of the New Testament and it follows the Epistle to Titus, also considered a Pauline writing. We aim to analyze the epistolary scenography and the linguistic-discursive strategies that organize the functioning of the discourse to Philemon. We also seek to verify how the scenography, the discursive ethos and authority regimes are constituted and to identify the linguistic-discursive strategies used in/by the discourse to inaugurate a debate about slavery in Roman society. For the investigation of the proposed theme, we mobilized the theoretical-methodological framework of the French Discourse Analysis (AD), based on the enunciative-discursive perspective proposed by Maingueneau (1997, 1998, 2000, 2007, 2008a, 2008b, 2008c, 2010, 2013, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2020), mainly on the notion of self-constituting discourses. These discourses give meaning to the acts of the collectivity and form other discourses. Moreover, in order to legitimize themselves, they function in two ways, they authorize themselves and other discourses. We also dialogue with the proposal by Nascimento (2020), which inserts the theological discourse in the category of constituent and, with theological and historical aspects of Hale (1983). In the analysis process, we operationalized the socio-historical and cultural conditions of the production of the epistolary discourse and we explored the categories of self-constituting discourses, paratopia, scenography and discursive ethos. The obtained results show that Paul invests in the construction of an epistolary scenography and discursively organizes the presentation of his position in relation to the practice of slavery, breaks with institutional standards of the time when he produced his discourses. And contributes to the emergence to distinctive concepts and values of the theological self-constituting discourse.

Keywords: Discourse Analysis. Theological self-constituting discourse. Scenography. Philemon. Paul of Tarsus.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	10
2	CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS E CULTURAIS DE PRODUÇÃO DA EPÍSTOLA DE PAULO A FILÊMOM.....	14
2.1	Ocasão da Epístola a Filêmon.....	14
2.2	Epístolas escritas da prisão.....	15
2.3	Paulo, a lei e o judaísmo nos escritos epistolares.....	19
2.4	Cristianismo e vida cotidiana nas cidades romanas	24
2.5	Escravidão na Antiguidade Romana	28
3	FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA.....	33
3.1	Um breve histórico da Análise do Discurso de linha francesa.....	33
3.2	A noção de discurso	35
3.3	A Análise do Discurso e seu objeto	39
3.4	A noção de formação discursiva	41
3.5	As unidades de análise	44
3.5.1	O primado do interdiscurso.....	47
3.5.2	As cenas de enunciação.....	50
3.5.3	O <i>ethos</i> discursivo	52
4	A CONSTITUÊNCIA DO DISCURSO TEOLÓGICO	56
4.1	Os discursos constituintes	56
4.2	A Teologia como instituição discursiva.....	59
4.3	O status de constituinte do discurso teológico	66
4.4	O gênero de discurso epístola e as marcas do discurso teológico.....	70

4.5	Posicionamento e linguagem teológica.....	74
4.6	Paratopia e criação teológica.....	78
5	CENOGRAFIA EPISTOLAR NO DISCURSO TEOLÓGICO DE PAULO A FILÊMOM.....	83
5.1	Procedimentos metodológicos	83
5.2	Epístola ou carta.....	84
5.3	O discurso teológico de Paulo a Filêmon.....	86
5.4	Prisão, casa e igreja: o espaço físico e espiritual da encenação epistolar	88
5.5	Amor e fé: a valorização das características do coenunciador.....	92
5.6	Autoridade e liberdade: redefinindo a posição de Onésimo	94
5.7	A certeza da libertação	100
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
	REFERÊNCIAS	104
	ANEXO	109

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A Análise do Discurso de linha francesa (AD) desenvolveu-se a partir dos anos de 1960 como um campo de pesquisa interdisciplinar influenciado por diversas correntes teóricas e diversos campos de investigação, como o marxismo de Althusser e a Psicanálise de Lacan. Em seu progresso, manteve-se aberta também a conceitos oriundos da Pragmática, das teorias da enunciação e da Linguística Textual, o que viabiliza, assim, um tratamento consistente de *corpora* diversificados. Desde a fundação da disciplina, os analistas do discurso têm valorizado a interdisciplinaridade e o diálogo com outras ciências, interessando-se por diferentes textualidades e desenvolvendo instrumentos teórico-metodológicos para compreensão de variados tipos de discurso, inclusive o teológico.

Ao considerarmos a Teologia como instituição discursiva, aferimos que esse campo de estudo também se abre para outros espaços de conhecimento do próprio fazer teológico, o que cria uma relação de interdisciplinaridade com outras ciências, característica importante para que a compreensão dos fenômenos estudados por ela se torne mais efetiva. A Teologia busca em sua análise o significado da materialidade linguística de seus textos, já a análise discursiva traz para o foco as marcas linguísticas e a produção dos efeitos sociais na coletividade.

Logo, a Teologia pode e deve se relacionar com a Linguística e com as demais ciências sociais e humanas. Partindo dessa compreensão, trazemos para o centro deste estudo o discurso teológico paulino, uma vez que trata de problemáticas produzidas pelo homem na vida em sociedade, sobretudo, aquelas relacionadas a grupos marginalizados na sociedade romana. Nessa linha de pensamento, nossa pesquisa estuda a cenografia epistolar no discurso constituinte teológico. Esta temática incentiva-nos a observar como, no discurso epistolar do apóstolo Paulo no século I. d.C., uma questão tão sensível para sociedade romana desse período, como a escravidão, é tratada pela linguagem por meio de posicionamentos que valorizam a igualdade humana.

A validação das pesquisas em AD resulta em contribuições teórico-metodológicas essenciais para tratamento de práticas sociais, o que influencia diretamente os estudos de textos teológicos e da religião. Dessa forma, realçamos a materialidade linguística, ao mesmo tempo que consideramos os efeitos de sentido que organizam o discurso teológico epistolar. Segundo a perspectiva discursiva que assumimos, empregar a linguagem é se posicionar frente a questões sociais conflitivas. No entanto, os aspectos linguísticos não devem ser menosprezados. Por isso,

embora a análise do discurso, por sua própria natureza, se encontre num cruzamento de ciências sociais, e embora os analistas do discurso se interessem pelo discurso por razões filosóficas ou sociológicas, [...] a análise do discurso deve manter sua relação privilegiada com a linguística (MAINGUENEAU, 2000, p. 4).

Ao trazer para o âmbito da Linguística uma discussão sobre o discurso teológico, estamos buscando novos percursos de leitura, de interpretação e de construção de efeitos de sentido para esse tipo de discurso. Neste estudo, escolhemos a abordagem enunciativo-discursiva de Maingueneau (1997, 1998, 2000, 2007, 2008a, 2008b, 2008c, 2010, 2013, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2020), para analisarmos o discurso de Paulo na Epístola a Filêmon¹. Julgamos que a opção teórico-metodológica escolhida valoriza a interdisciplinaridade e, assim, viabiliza uma análise consistente do *corpus*. Nesse percurso, salientamos a noção de discurso constituinte proposta e desenvolvida por Maingueneau (2000, 2008b, 2010, 2016c). Ela é fundamental para o estudo do discurso teológico, visto que esse tipo de discurso é formador de outros discursos e funciona como o *archeion* de uma coletividade (NASCIMENTO, 2020).

Quanto ao *corpus* da pesquisa, sua construção deu-se pela escolha da Epístola de Paulo a Filêmon, presente no primeiro cânon bíblico formado por Marcião no começo do segundo século da Era Cristã (HALE, 1983). Diferentemente de outras epístolas, a escrita a Filêmon tem traços de personalidade e coloca novamente em interação o escravo Onésimo e seu senhor Filêmon. Paulo, por meio do discurso epistolar, muito utilizado em sua época, aborda a temática da escravidão, buscando modalizar o comportamento de Filêmon e orientar as práticas da comunidade na qual foi constituído apóstolo.

As Epístolas Paulinas relacionam-se com o “nascimento” do cristianismo enquanto movimento sociocultural e religioso. Como fontes históricas, os escritos de Paulo refletem as vicissitudes enfrentadas pelos grupos e pelas instituições que deram corpo ao cristianismo nos primeiros séculos da sua existência. Constata-se que Paulo de Tarso foi um dos protagonistas de todo esse processo, que pode ser classificado como o da geração formativa do movimento cristão. Paulo e os seus escritos representam uma janela de inestimável valor para o cristianismo emergente. Nesse sentido, Donaldson (1993, p. 1062), citado por Ramos e outros (2012, p. 8), afirma que “[...] quando levamos em conta a influência dos discursos paulinos na formação da cultura

¹ Optamos por manter a grafia da Bíblia de Jerusalém. Cf. Bíblia (2004). A página da Bíblia na qual se encontra a Epístola a Filêmon está reproduzida no Anexo.

ocidental como um todo, então, ficamos com uma percepção ainda mais clara da amplitude de seus escritos”.

Ressaltamos também o fato de os discursos paulinos terem sido evocados em contextos de problemáticas sociais e políticas relevantes para a sociedade ocidental, como o tratamento dos Judeus e do judaísmo, a instituição da escravatura nos séculos XVIII e XIX, a colonização de África e do Extremo Oriente etc. (RAMOS *et al.*, 2012). O discurso escravista apresenta-se de diversas formas na sociedade, sendo reformulado e reproduzido em diferentes épocas. Por isso, o estudo da cenografia epistolar e do discurso constituinte teológico de Paulo a Filêmon, escrito no primeiro século da Era Cristã para tratar da situação de um escravo, permanece atual e relevante para área da Linguística.

Assumindo o discurso teológico de Paulo a Filêmon como discurso constituinte e formador de muitos outros discursos que circulam em nossa sociedade, definimos a problemática de nossa pesquisa: como Paulo organiza o funcionamento do discurso teológico para buscar a adesão de Filêmon e se posicionar contra a escravidão?

Para responder a essa problemática, nosso objetivo geral é: *analisar* a cenografia epistolar e as estratégias linguísticas que organizam o funcionamento discursivo da Epístola a Filêmon. E os objetivos específicos são: *entender* como se constitui a cenografia e o *ethos* discursivo no *corpus* que construímos; *evidenciar* as estratégias linguístico-discursivas utilizadas no e pelo discurso para inaugurar um debate social acerca da escravatura na sociedade romana; e *identificar* os regimes de autoridade no discurso teológico em análise.

Analisar o discurso teológico de Paulo na Epístola a Filêmon com base na AD, mais especificamente, nas noções de discurso constituinte e de cenografia, propostas por Maingueneau (2000, 2008b, 2010, 2013, 2015a, 2016c, 2016d), conduzir-nos-á ao reexame da noção de discurso e à identificação das particularidades do discurso teológico, ou seja, por meio da análise, será possível detectar as marcas e os mecanismos linguístico-discursivos que o asseguram como prática discursiva de indivíduos e grupos. Essas escolhas teórico-metodológicas estão diretamente ligadas ao caráter interdisciplinar da AD, que possibilita um franco diálogo com o discurso epistolar em análise.

Desse modo, no processo de desenvolvimento da Análise do Discurso de linha francesa há uma mistura de contribuições filosóficas e das ciências da linguagem, abrindo-se também “a conceitos advindos das correntes pragmáticas, das teorias da enunciação, da linguística textual

para abordar *corpora* diversificado” (MAINGUENEAU, 2015, p. 20). Haja vista o caráter interdisciplinar deste trabalho, os capítulos que sucedem à introdução têm como propósito abordar as bases teórico-metodológicas da análise subsequente.

No capítulo intitulado “As condições sócio-históricas e culturais de produção da Epístola de Paulo a Filêmon”, trabalhamos as condições sócio-históricas e culturais que entendemos como centrais para a produção do discurso epistolar e dos discursos da sociedade romana sobre a escravização de pessoas, como também para a invisibilidade dessa prática. Na sequência, mostramos no discurso teológico paulino o posicionamento contra a escravidão dentro das comunidades cristãs.

No capítulo seguinte, cujo título é “Fundamentos teórico-metodológicos da Análise do Discurso de linha francesa”, trazemos um breve histórico da noção de discurso e tratamos do surgimento da AD e da construção de seu objeto. Além disso, discutimos os conceitos de formação discursiva, de interdiscurso, de cenografia e de *ethos* discursivo, fundamentais para a perspectiva enunciativo-discursiva de Maingueneau. A compreensão desses conceitos mostra-se essencial para a metodologia que empregamos.

Já no capítulo “A constituição do discurso teológico”, apresentamos a Teologia como instituição discursiva, bem como as particularidades do discurso teológico, tendo como base o panorama delineado por Nascimento (2020). Também abordamos o modo de funcionamento dos discursos constituintes, seu caráter paratópico, sua interdiscursividade e a construção de posicionamento nesses discursos.

Considerando as problemáticas discutidas, mostramos, no capítulo “A cenografia epistolar no discurso constituinte teológico a Filêmon”, as particularidades do *corpus* e procedemos à sua análise, com o intuito de alcançar os nossos objetivos de pesquisa. Comentamos, por fim, os objetivos atingidos e os resultados obtidos na análise.

2 CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS E CULTURAIS DE PRODUÇÃO DA EPÍSTOLA DE PAULO A FILÊMOM

Neste capítulo, tratamos das condições sócio-históricas e culturais que entendemos como centrais na produção do discurso teológico de Paulo na Epístola a Filêmon, escrita no primeiro século da Era Cristã. Na sequência do capítulo, buscamos especificar as várias matrizes do pensamento de Paulo e o impacto de sua prática evangelizadora no cotidiano das cidades. Pontuamos, ainda, de forma geral as principais características da estrutura escravagista da sociedade romana, reproduzida e legitimada no e pelo discurso.

2.1 Ocasão da Epístola a Filêmon

A Epístola a Filêmon foi escrita provavelmente no início dos anos 60 d.C. (HALE, 1983). No período em que Paulo escreveu seu discurso epistolar, a escravidão era praticada sem estranhamentos, ou seja, como um fato comum da vida cotidiana, comparável ao trabalho assalariado na sociedade contemporânea. Podia causar crítica um ato repreensivo de um senhor muito cruel que torturasse seus escravos sem motivos, mas a escravidão, a posse do corpo de outrem, bem como os castigos corporais eram fatos da vida que poucos questionavam (GUARINELLO, 2006). Mais importante ainda: ser escravo era apenas uma circunstância da vida, uma posição específica dentro da sociedade e não uma anomalia (GUARINELLO, 2006). Contudo, nesse período, essa prática não era inquestionável para todos, pois, em qualquer sociedade, sempre há um outro discurso, marginalizado, contrário à estrutura estabelecida; e, na sociedade romana, não seria diferente.

Escravos e livres não se separavam, a não ser por sua condição jurídica, que não podia, obviamente, ser desrespeitada impunemente. Na vida cotidiana, livres e escravos conviviam lado a lado, exerciam ofícios semelhantes, compartilhavam desejos, aspirações, reivindicações, teciam redes de vizinhança e de amizade, apesar de sua condição jurídica distinta (GUARINELLO, 2006). Observamos esse cotidiano compartilhado na relação que foi construída entre Paulo, um cidadão romano, e Onésimo, um escravo fugitivo. Origina-se desta relação uma de suas epístolas, a Epístola a Filêmon, escrita para tratar especificamente da situação do escravo Onésimo. Em seu discurso teológico a Filêmon, Paulo enuncia, ainda que de forma implícita, mas estrategicamente organizada, sua posição contrária à naturalização da

escravidão, evidenciando a existência de outros discursos, que, mesmo à margem, opunham-se à escravidão estrutural da sociedade romana.

O discurso foi direcionado a Filêmon, que se converteu ao cristianismo por intermédio de Paulo, e à comunidade cristã que se reunia em sua casa. Filêmon era dono de escravos e natural de Colossos, uma das cidades da região Frígia que fazia parte do reino de Pérgamo, que foi legado ao senado e ao povo romano em 133 a.C. por Átalo III, seu último rei, e organizada como província romana na Ásia. Estava localizada na estrada principal de Éfeso para o Eufrates e, por isso, é mencionada no itinerário dos exércitos de Xerxes e Ciro (BRUCE, 2003).

Filêmon, Colossenses, Efésios e Filipenses compõem um grupo de epístolas escritas por Paulo quando ele estava preso. Em cada uma dessas quatro epístolas, é feita referência a estar em cadeias (Efésios 3, 1; Filipenses 1, 7; Colossenses 4, 18; Filêmon 1, 9). As epístolas a Filêmon, aos Efésios e aos Colossenses estão estreitamente ligadas entre si e devem ser consideradas pertencentes ao mesmo período de escrita, como indicam estas relações: Tíquico e o portador de Efésios e Colossenses (Efésios 6, 21; Colossenses 4, 7); Onésimo é um dos companheiros de viagem de Tíquico (Colossenses 4, 9) e parece ser o escravo fugitivo de Filêmon (Filêmon 1, 10); Arquipo é mencionado como um dos destinatários da Epístola a Filêmon (Filêmon 1, 2), que também é mencionado na Epístola aos Colossenses (Colossenses 4.17). Concorde-se, portanto, que as epístolas aos Colossenses e a Filêmon foram escritas no mesmo local e pela mesma ocasião (HALE, 1983).

2.2 Epístolas escritas da prisão

Paulo escreveu quatro de suas epístolas — Filêmon, Colossenses, Efésios e Filipenses — durante uma das muitas vezes que se encontrava encarcerado por pregar o evangelho. Segundo Hale (1983), os estudiosos modernos consideram três proposições para o local e ocasião da escrita das Epístolas da Prisão: Éfeso, Cesareia e Roma. Não é propósito do nosso trabalho discutir em qual prisão Paulo escreveu cada epístola, mas é essencial compreender a prisão como lugar que condiciona a produção das epístolas, principalmente da Epístola a Filêmon.

A prisão de Paulo em Éfeso é comprovada por tradições antigas. O prólogo de Marcião a Colossenses (160 d.C.) afirma que Paulo era prisioneiro em Éfeso, quando escreveu a Epístola aos Colossenses. Entre as ruínas da antiga cidade de Éfeso, há escombros de uma torre que a

tradição local denominou Prisão de Paulo. Contudo, trata-se de uma tradição local, de data e origem desconhecidas (HALE, 1983).

Éfeso foi a cidade que Paulo escolheu para fixar uma base de desenvolvimento da sua missão. A cidade estava localizada na costa ocidental da Ásia Menor e, desde 133 a.C., foi integrada ao Império Romano, tornando-se capital da província romana na Ásia, com sede do procônsul romano e da administração provincial. Devido à sua localização e ao seu enorme progresso, passou a ser a maior cidade do Império na Ásia e a quarta maior cidade do Império, depois de Roma, Alexandria e Antioquia. A cidade foi favorecida por sua posição geográfica:

De lá, partia a estrada imperial persa rumo a Sardes, que, orientada para o oriente, passava por Filadélfia, Hierápolis, Aparméia e Antioquia da Pisídia, e conduzia ao Eufrates. Um pouco mais ao sul, encontrava-se a antiga rota das caravanas, que, passando pelo vale do rio Meandro, para encontrar-se antes de Hierápolis com estrada mencionada. Outra estrada importante seguia em direção norte da costa e levava de Éfeso, passando por Esmirna e Pérgamo (com um desvio para Tiatira), rumo a Trôade. Trata de nomes de cidades que tiveram grande relevância no cristianismo primitivo (BECKER, 2007, p. 223).

O fator religioso também contribuiu para que Éfeso fosse considerada uma das cidades mais renomadas da Antiguidade. Em Éfeso, foi erguido um dos templos mais famosos da Antiguidade, o templo da deusa Diana ou Ártemis. Seu tamanho era quatro vezes maior que o Partenon de Atenas, e sua beleza o colocava sem concorrência entre as sete maravilhas da Antiguidade. O culto à deusa Ártemis remonta ao período pré-helenista. Na era romana, Ártemis fundiu-se com Diana (BECKER, 2007).

Já que a pregação cristã era vista como uma ameaça pelos comerciantes, transportadores e artesãos que viviam do templo da deusa Diana, esses colégios profissionais uniram-se aos funcionários do Império para acusar Paulo de perturbar a ordem pública (REYNIER, 2012). Então, devido ao sucesso de sua mensagem, Paulo foi preso em Éfeso.

A prisão que Paulo ocupou em Cesareia também é considerada um lugar provável para a escrita das Epístolas da Prisão. Cesareia foi construída por Herodes, o Grande, entre 20 e 9 a.C. para servir de principal porto mediterrâneo do seu reino. Contava com várias instalações, como o templo de Augusto, um teatro e um hipódromo. A população que habitava a cidade era predominantemente gentia. Por isso, os governadores da Judeia, a partir de 6 d.C., consideravam-na como lugar mais adequado para sua residência normal. O palácio de Herodes servia-lhes de quartel-general (BRUCE, 2003).

O procurador romano Marco Antônio Félix tinha a legalidade das decisões na província da Judeia na época em que Paulo foi preso. Félix era um escravo liberto da casa de Antônia, filha de Marco Antônio e Otávia, mãe do imperador Cláudio e viúva de Druso, irmão de Tibério. A esposa de Félix era uma judia chamada Drusila, filha mais nova de Herodes Agripa I. Antes de assumir a função de procurador da Judeia em 52 d.C., Félix ocupara um posto administrativo em Samaria. A este homem, Paulo foi enviado pelo tribuno militar de Jerusalém, para que as investigações das queixas contra ele prosseguissem (BRUCE, 2003).

A respeito da prisão de Paulo em Cesareia e seu processo duradouro, muitos estudiosos assumem que algumas das epístolas escritas no encarceramento, se não todas, foram enviadas da prisão em Cesareia. De acordo com Bruce (2003, p. 349), “[...] a procedência de Éfeso é apenas uma inferência (mesmo que bastante razoável), não há dúvidas de que Paulo esteve preso em Cesareia”.

No decorrer do processo, que durou mais de dois anos, Félix foi convocado para Roma e exonerado. Pórcio Festo assumiu a função de procurador da Judeia em seu lugar, herdando a responsabilidade de tomar uma decisão no processo contra Paulo. Como mostra Becker (2007, p. 658), há uma dificuldade historiográfica para datar o período de governo de Pórcio Festo na Judeia: “[...] não é possível datar com segurança o seu período de governo, por causa das discordâncias entre Flávio Josefo (*Antiguidades II*, 8.9) e Tácito (*Anais XIII*, 2; 14), mas deve ter sido entre 59 ou 60 d.C.”.

Para Bruce (2003, p. 351), “a inexperiência do novo governador podia ser facilmente explorada para desvantagem de Paulo, especialmente se ele tentasse, no começo do mandato, estabelecer um bom relacionamento com o sumo sacerdote e o sinédrio”. Foi exatamente o que aconteceu. Festo propôs transferir o interrogatório novamente para Jerusalém. Ao fazer essa concessão ao sinédrio que acusava Paulo de ter inserido no templo um gentio, o que contraria a lei de Moisés, Festo demonstra que podia fazer outras concessões que colocariam o apóstolo cada vez mais em perigo, uma vez que sua condenação à morte era o interesse do sinédrio. Só havia uma chance de Paulo evitar esse perigo: usar o status jurídico de cidadão romano e apelar para César. Embora Pórcio Festo fosse representante de César e o tribunal que o estava julgando fosse de César, o apóstolo apela, mesmo assim, ao tribunal supremo, porque não confiava no tribunal provincial (BRUCE, 2003).

Apesar disso, a maioria dos estudiosos mantém que Paulo escreveu as epístolas da prisão durante o encarceramento em Roma. De acordo com Hale (1983), Paulo esteve preso em Roma durante dois anos, confinado em sua casa alugada. Por isso, as características da prisão em Roma foram totalmente diferentes das prisões anteriores, em Éfeso e em Cesareia. Na prisão em Roma, Paulo tinha certa liberdade, podia se encontrar com os irmãos em Cristo, posto que estivesse sempre acompanhado por um soldado a quem estava acorrentado. Segundo Hale (1983, p. 194), “esta era a coisa comum para prisioneiros cidadãos romanos não considerados um perigo para o governo”. A respeito disso, Schnelle (2010, p. 462) assinala que “tal tipo de situação é juridicamente concebível somente sob a hipótese de que Paulo possuía a cidadania romana e que lhe fosse reconhecida, por isso, uma forma privilegiada de prisão”.

A liberdade que dava a Paulo a possibilidade de encontrar pessoas favoreceu o encontro com o escravo Onésimo, que, provavelmente, tentava manter-se o mais longe possível de Colossos e do encontro com alguém que pudesse reconhecê-lo. Logo, teria escolhido Roma, que, além de ser a maior cidade do Império, era afastada por uma enorme distância da habitação de seu senhor. Em outras palavras,

Em Éfeso, teria sido difícil esconder-se daqueles que estariam constantemente viajando a curta distância entre as duas cidades de Éfeso e Colossos. Por causa do confinamento, perto, de Paulo em Cesareia, Onésimo não teria que correr o risco de entrar numa fortaleza de soldados romanos, para chegar até Paulo. O encontro com Paulo, no encarceramento romano, seria o menos prejudicial a Onésimo (HALE, 1983, p. 195).

Hale (1983) ainda ressalta a existência de uma tradição, não questionada até o século XVIII, de que as quatro epístolas denominadas da prisão foram escritas por ocasião do encarceramento em Roma. Desde o tempo dos primeiros escritores cristãos, essas epístolas foram agrupadas, e Roma foi designada como o lugar de sua origem.

Finalmente, em consonância com os estudiosos citados até aqui, parece razoável considerar a prisão em Roma como o lugar no qual as Epístolas da Prisão foram escritas. Segundo Hale (1983, p. 195), “a escrita em Roma satisfaz tudo o que é necessário, conforme visto nas próprias cartas e em Atos. Há algumas dificuldades, mas, muita coisa é conjectura, em qualquer uma das duas alternativas”. A tradição antiga da Igreja é muito relevante, e o peso da evidência conhecida até aqui suporta essa hipótese. Efésios, Colossenses e Filêmon foram escritas e enviadas durante o período inicial do encarceramento em Roma, enquanto Filipenses foi escrita pouco antes do comparecimento de Paulo perante Nero (HALE, 1983).

2.3 Paulo, a lei e o judaísmo nos escritos epistolares

As epístolas de Paulo mostram que ele recebeu excelente educação, tanto religiosa como secular. Esse privilégio era caro e inacessível para a grande maioria da população, visto que o estudo exigia tempo integral e, provavelmente, a família deveria arcar com custeio da educação (MURPHY-O'CONNOR, 2008). Paulo teria recebido uma educação hebraica no meio familiar e na sinagoga em Tarso, onde estudava a Bíblia e aprendia o hebraico e talvez o aramaico. Simultaneamente, frequentava a escola grega. Em Tarso, como noutras capitais de província, o percurso escolar grego ou romano não era muito diferente do judeu. Para Murphy-O'Connor (2008), Paulo foi educado nas Escrituras Hebraicas de seu povo a partir da tradução grega (Septuaginta)². As suas epístolas evidenciam claramente a interdiscursividade com Septuaginta, ou seja, com o Velho Testamento em grego, muito usado pelos judeus da diáspora.

De acordo com o geógrafo Strabo, que escreveu provavelmente nos primeiros anos do I século d.C., o povo de Tarso era ávido por atividades culturais, dedicava-se ao estudo da filosofia, das artes e de toda forma de educação, chegando ao ponto de Tarso, neste aspecto, superar Atenas e Alexandria (BRUCE, 2003). Outra informação de extrema importância sobre Tarso é encontrada em Schnelle (2010, p. 64): “Tarso era considerada um centro da filosofia estoica, e o líder da escola estoica por volta de 140 a.C era Antípater de Tarso”.

Na Antiguidade, o processo educacional, seja para gregos, judeus ou romanos, valorizava a saída da cidade natal para aperfeiçoar os estudos (REYNIER, 2012). Paulo, então, teria saído de Tarso em algum momento da sua juventude e ido para Jerusalém, para estudar junto a Gamaliel, de quem vai receber uma formação própria dos fariseus. Este excerto mostra como os fariseus se reuniam para prosseguir nos estudos:

A casa de Gamaliel é um pequeno círculo que se reunia no domicílio de seu mestre, e mesmo ao ar livre, segundo testemunho de uma das três cartas de Gamaliel que chegaram até nós. É aí que Paulo aprofunda seus conhecimentos das Escrituras e aprende as técnicas de interpretação que posteriormente utilizará [...] (REYNIER, 2012, p. 28).

² No tempo de Ptolomeu Filadelfo (II) (285-277 a.C.), a biblioteca de Alexandria, inaugurada por seu pai, Ptolomeu Lago (Soter), alcançou o status de uma das maiores e mais importantes do mundo antigo. Aspirando ter uma cópia de cada livro conhecido em sua biblioteca, Ptolomeu Filadelfo solicitou ao sumo sacerdote Eleazar que providenciasse a tradução das Escrituras hebraicas para o grego (HALE, 1983).

Esta forma de estudar a Lei, própria dos fariseus, resultou em consequências práticas para vida de Paulo. O consenso do que podia ser aceito ou não pelos fariseus era obtido com estudo e discussões exaustivas. Na perspectiva dos fariseus, a reunião em grupos provinha do bom senso, pois a vida ficava muito mais simples, se a refeição fosse feita com aqueles que tivessem os mesmos padrões de pureza ritual e pensassem do mesmo modo (MURPHY- O'CONNOR, 2008). Sobre essa forma de se reunir em grupos para estudar a Torá, Murphy-O'Connor pontua que

É fácil imaginar o caloroso ambiente familiar de tais grupos, e com quais modos se estimulavam na competição e exibição do saber. Simeão, filho de Gamaliel I, chegou à total exaustão com tais debates. O que escreveu evoca detalhadamente a febril atmosfera daquelas incessantes discussões: “Cresci entre os sábios, estive entre eles todos os dias de minha vida e descobri que nada é melhor do que o silêncio. Perscrutar a Lei não é o mais importante, e sim cumpri-la; quem multiplica palavra dá ocasião ao pecado” (*Tratado About I, 17 da Mishna*) (MURPHY-O'CONNOR, 2008, p. 34).

A religião nacional do povo judeu era monoteísta, ou seja, todos acreditavam na existência do Deus único, criador dos céus e da terra, que revelou sua vontade para o povo de Israel por intermédio da Lei. Entretanto, se todos indistintamente concordavam neste ponto, em muitos outros pontos da Lei, discordavam entre si, o que resultou, dentro do judaísmo, em diferentes vertentes interpretativas da Lei de Moisés: os zelotes, os essênios, os saduceus e os fariseus.

O movimento farisaico do sec. I d.C., do qual Paulo fez parte, estava longe de ser uniforme. Teria sido marcado, na verdade, pela disputa entre duas escolas, uma, a de Shammai, muito rígida quanto ao cumprimento da Torá e defensora da libertação da Palestina, e a outra, a de Hilel, de maior compromisso com o helenismo e com a aceitação de prosélitos, tendo como representante o mestre conciliador Gamaliel (FURTADO, 2012). Conforme evidencia Reynier (2012), no tempo de Paulo, os fariseus são letrados e artesãos, comerciantes escribas, recrutados entre as classes urbanas médias. Todos, então, reúnem-se sob a direção de um mestre.

Para Pena (2012), além da sólida formação clássica adquirida em Tarso e posteriormente em Jerusalém entre os fariseus, Paulo era um poliglota. Teria aprendido o latim e seguramente falava e escrevia no grego koiné da época helenística. O apóstolo também era versado no grego Ático. Testemunhos da sua formação retórica e do seu talento oratório são, entre outros, o discurso em Éfeso e em Atenas, o discurso contra Cefas em Antioquia, os discursos de teor judiciário diante de Félix e Agripa. Depois da partida para Jerusalém, manteve-se fiel aos ensinamentos da cultura clássica, uma vez que os judeus da diáspora conviviam nas mesmas

sinagogas, expressando-se em grego e em latim. Os escritos epistolares de Paulo reúnem em suas características

[...] alguns dos princípios estruturantes da paideia grega desde Homero: o espírito agonístico, a memória e o primado do *logos*. Partilha desse espírito agonístico que preconiza a igualdade das aptidões físicas e das faculdades intelectuais. Com efeito, nos escritos paulinos são frequentes as imagens do atleta em competição, o esforço, a corrida, a coroa do vencedor, o preço do combate. Naturalmente não estamos a ver em Paulo nem um sábio combatente, nem um filósofo hoplita, como o foi Sócrates, mas era certamente um atleta bem treinado no ginásio e na palestra como qualquer outro jovem em meio grego (PENA, 2012, p. 37).

Paulo, como judeu e fariseu, acreditava pertencer a um povo único, separado dos outros. A Lei de Moisés, sob a qual vivia, e a esperança no aparecimento do Messias prometido reforçavam a convicção fundamental da separação efetiva entre judeus e gentios (MURPHY-O'CONNOR, 2008). De acordo com Becker (2007, p. 77), “uma vida consagrada à Lei significa para o fariseu Paulo: obediência ao Criador e Juiz”.

Segundo Murphy-O'Connor (2008), todos os judeus da época de Paulo habitavam um mundo onde presente e futuro eram tempos claramente distintos. O presente, ou seja, o primeiro século, era o tempo do domínio da Lei de Moisés e o momento histórico em que a salvação estava diretamente ligada à obediência dos mandamentos da Torá. No tempo presente, não havia lugar para o Messias, pois tratava-se de um personagem dos tempos futuros. A sua chegada traria salvação a Israel, como estava determinado e garantido pela Lei e pelos profetas, inaugurando um novo tempo no qual a Lei não seria mais necessária.

Nessa época, o discurso dos judeus cristãos, que insistiam que Jesus era o Messias prometido na Lei, desestabilizou a tradição judaica. A pregação dos judeus cristãos defendia que as duas fases da história da salvação estavam coexistindo. O Messias chegara no tempo da Lei. Para o judeu e fariseu Paulo, essa realidade era radicalmente inaceitável, pois, ao afirmarem em suas pregações que a fé em Jesus era necessária para a salvação, estavam contradizendo a salvação pela prática da Lei e aceitando os gentios, pecadores que a Lei repelia, o que significaria que as decisões da Lei estariam superadas (MURPHY- O'CONNOR, 2008). Em razão disso,

[...] somente Paulo teve a perspicácia de ver como a *coexistência* da Lei e do Messias tornava-os rivais fatais. Os judeus não precisam de *dois* salvadores. Ou eram salvos pela Lei ou pelo Messias. Quem optasse por Jesus como Messias, na verdade rejeitava a Lei. Do mesmo modo, quem confiasse na Lei

rejeitava identificar Jesus com o Messias (MURPHY-O'CONNOR, 2008, p. 39).

Paulo aprofunda-se na obediência à Lei não por simples legalismo, mas por entender que esse comportamento era essencial para a sua relação com Deus. Paradoxalmente, a profundidade da perseguição a que Paulo se dedica para cumprir a Lei prepara o terreno para o encontro com Cristo (REYNIER, 2012). Nesse encontro, as bases do que Paulo acreditava foram estremecidas, e o pensamento religioso que o engajava na luta contra o discurso teológico cristão foi transformado no evento denominado estrada ou caminho de Damasco. Reynier descreve o momento em que ocorreu a transformação:

Estando Paulo completamente envolvido na luta contra os cristãos, Cristo surge em seu caminho e muda o curso não apenas de sua vida, mas da história de toda humanidade. Com efeito, graças a esse acontecimento, estranho a nossos olhos, muitas vezes interpretado como maravilhoso, por causa das representações artísticas que as três narrativas dos Atos inspiraram, a difusão do evangelho muda de rumo. O encontro em Damasco, ao qual Paulo sempre faz referência, mas que ele próprio não descreve, não é nem um mito, nem uma lenda. É uma experiência única na História, ainda que esteja na origem da expressão “ter seu próprio caminho para Damasco” para designar toda conversão extraordinária. Esse encontro ocorreu nos arredores de Damasco, nos anos 34 ou 37 (REYNIER, 2012, p. 35).

Mesmo com a ruptura na forma de pensar e na postura em relação à Lei e ao judaísmo, para Schnelle (2010), o pensamento teológico de Paulo expressado nas epístolas apresenta características do judaísmo helenista de seu tempo. Contudo, o ponto central do discurso teológico do judeu-cristão Paulo é o monoteísmo: único Deus verdadeiro, o Pai de Abraão é contraposto aos ídolos pagãos como Deus verdadeiro e vivo. O pensamento de Paulo posterior à estrada de Damasco pode ser resumido da seguinte forma:

Deus revelou seu Filho a Paulo e chamou-o para ser apóstolo dos gentios. Cristo não é apenas o Messias judeu, mas é o Salvador e Senhor do universo. Se a salvação é por Cristo e está prevista para o gentio como para o judeu, não é, *em todo caso*, pela lei judaica, por mais bem que seja praticada, e não é sem referência à atitude interior da pessoa. A salvação é pela fé em Cristo, e a lei não se fundamenta na fé (SANDERS, 2009, p. 186).

As reflexões de Paulo sobre a Lei e o judaísmo depois do evento em Damasco são determinadas pela cristologia e soteriologia, principalmente, no que se refere aos aspectos universais e ao comportamento cristão. Essa nova perspectiva define a construção de todo o discurso de Paulo sobre a Lei. Com isso, a percepção de Paulo sobre a relação de Deus com os homens muda de

direção (SANDERS, 2009). O relacionamento com Deus não era estabelecido mais com base na Lei, mas por intermédio de Jesus, em quem Paulo reconheceu o Senhor e Cristo (O Ungido). Na visão do Paulo cristão, Jesus não era só o Messias esperado pelos judeus, mas era também o Filho de Deus, duas noções ligadas no judaísmo. Logo, se para Paulo Jesus era o Messias, o tempo da Lei havia cessado, e a exigência que a Lei fazia para que os homens alcançassem a salvação não vigorava mais. Nesse sentido, “os gentios que também esperavam pela salvação, não eram em nada diferentes dos judeus. Para ser salvo não importava mais o cumprimento da Lei, mas a aceitação de Jesus. O Messias não era Messias somente para judeus. Era o Senhor de todo mundo” (MURPHY-O’CONNOR, 2008, p. 45).

Entre os discursos de Paulo que mais causaram indisposição em relação ao povo judeu, mais intensamente nos judeus adeptos do judaísmo farisaico, destaca-se o discurso que colocava judeus e gentios em pé de igualdade, tanto na sua situação antes da fé quanto aos meios de ingressar no povo de Deus. Para Sanders,

[...] a crítica de Paulo ao judaísmo, que tradicionalmente e com razão se procura, ao menos em parte, nas suas colocações sobre a lei, depende de dois pontos: a cristologia e a eleição. Os judeus não-cristãos são censurados em textos com Rm 9,30-10,13 por sua falta de fé em Cristo. Em outros lugares, como Rm 3,27, o que se ataca é o fato de os judeus serem privilegiados, e o raciocínio sobre quem é o verdadeiro descendente de Abraão (Gl 3; Rm 4, cf. 9,6: “Pois nem todos os que descendem de Israel pertencem a Israel”) implica rejeição da ideia judaica de eleição” (SANDERS, 2009, p. 189).

Em suma, o esquema messiânico foi revisto de forma significativa. Na perspectiva paulina, os gentios que ingressam no povo de Deus não entram para o Israel institucional, porque “a justificação é pela fé em Jesus Cristo e não pelas obras da lei, quer se trate de judeu, quer de gentio; é verdadeiro descendente de Abraão quem pertence a Cristo (Gl 3, 29) e não de outra forma” (SANDERS, 2009, p. 206). Afinal, a nova perspectiva de Paulo, que diz respeito não só à Lei e ao judaísmo, mas também à própria história da humanidade, causou inúmeros conflitos com os judeus da diáspora e com outras religiões já estabelecidas no Império, o que resultou em muitas perseguições e prisões. Nessa situação, os escritos epistolares paulinos evidenciam o uso da embreagem paratópica nas posições máxima e mínima³, pois, à medida que era perseguido e tinha o seu apostolado contestado, Paulo recorria à atividade de perseguidor da

³ [...] “Na condição de príncipe herdeiro, Hamlet encontra-se na posição máxima; contudo, despojado de todo o poder devido à usurpação de seu tio e por sua “loucura” é um nômade no lugar que lhe pertence, a corte. Essa condição máxima-mínima lhe permite identificar-se com os marginais institucionais que são os comediantes, dotados de compensação do poder de ocupar no teatro o lugar do rei” [...] (MAINGUENEAU, 2016c, p. 124).

igreja, que exercera antes da conversão. Segundo Schnelle (2010), quando, no confronto com seus adversários, Paulo recorre ao seu passado de perseguidor da igreja de Deus, isso significa que Deus operou a reviravolta em sua vida na estrada de Damasco, transformando o perseguidor inclemente dos cristãos em cristão perseguido.

2.4 Cristianismo e vida cotidiana nas cidades romanas

A religião romana era politeísta e antropomórfica, características que mostram claramente as influências grega e etruscas. O Império Romano dominou a maior parte do mundo habitado. Dessa forma, ao entrarem em contato com diversas pessoas e religiões, os romanos agiam, na maioria das vezes, com tolerância religiosa, desde que essas religiões não provocassem a desordem pública (FUNARI, 2002). Durante o Império, a religião foi assumindo mais claramente aspectos políticos, como atesta a instituição do culto aos imperadores, uma espécie de religião cívica. No entanto,

[...] a tolerância que os romanos tiveram para com diversas religiões do mundo por eles conquistadas não existiu, entretanto, para com a religião cristã. Os motivos da intensa perseguição sofrida pelos cristãos no período imperial não são somente de caráter religioso, mas também e principalmente político. Os cristãos realizavam seus cultos secretos, viviam em pequenos grupos e foram, nos primeiros tempos, tomados por bruxos e feiticeiros, na medida em que recusavam mostrar respeito pelos deuses romanos. Além disso, os cristãos, monoteístas, não reconheciam a divindade do imperador e não aceitavam o culto a ele e ao Estado, sendo considerados uma ameaça à segurança do Estado romano. Durante mais de dois séculos haverá perseguições aos cristãos, pois o Estado romano via na sua recusa ao culto aos deuses e ao imperador um desafio à ordem (FUNARI, 2002, p. 130).

Independentemente da hostilidade romana e de outras religiões, o avanço do cristianismo no primeiro século d.C. (Mapa 1) impactou significativamente o cotidiano das cidades. Sobre isso, Funari acrescenta que

O cristianismo começou a expandir-se para além dos “pobres” que compunham a comunidade de Jerusalém e Paulo iniciou a pregação do Evangelho para todos os homens, não apenas para os judeus, como tinha sido nos primeiros anos após a morte de Jesus. Paulo distinguia os ensinamentos de Cristo da religião tradicional dos judeus, defendendo uma doutrina distinta da dos israelitas. Por mais de vinte anos, Paulo viajou e pregou, pelo Mediterrâneo Oriental, até ser preso em 58 d.C. Como Paulo tinha a cidadania romana, em 60 d.C. pediu para ser julgado em Roma (FUNARI, 2002, p. 129).

Na Roma Antiga, o cristianismo transformou o modo como a religião influenciava o cotidiano dos habitantes nas cidades em que era implantado. O cristianismo assumiu “uma expressão [...] menos material” (COULANGES, 1961, p. 631) e deu início a uma perspectiva diferente das religiões anteriores: na percepção cristã, Deus era visto como um ser distinto, por sua essência, a natureza humana de uma parte, e ao mundo de outra. O Deus cristão no pensamento paulino está fora da natureza visível e acima dela. Neste cenário, a religião deixou de ser exterior, material, tornou-se espírito. Deus surge, portanto, como único e animado:

Enquanto que outrora cada homem fizera seu deus, tendo tanto deuses quantas as famílias e as cidades, Deus apareceu então como ser único, universal, animando sozinho os mundos, satisfazendo sozinho à necessidade de oração que há no homem [...] (COULANGES, 1961, p. 631).

Mapa 1 – A expansão do cristianismo até 100 d.C.



Fonte: Dowley (2005).

O cristianismo mudou, nesse sentido, a natureza e a forma da adoração. O homem não precisava mais oferecer sacrifícios aos deuses, e a oração não era mais uma fórmula de encantamento, era um ato de fé e um pedido humilde. O cristianismo trazia ainda outras novidades. Não era

religião doméstica de uma família, a religião nacional de uma cidade ou de uma raça. Ele não pertencia nem a uma casta, nem a uma corporação. Desde o início chamara todos a si, homens e mulheres (COULANGES, 1961).

O pensamento cristão influenciou diretamente na mudança de perspectiva das pessoas em relação à escravidão. O cristianismo “apresentava-se com toda a força própria duma religião” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 1978, p. 147), não se dirigia apenas a uma classe economicamente abastada ou a uma elite culta, mas trabalhava no sentido da evangelização, com intuito de converter todas as pessoas em todos os lugares, o que transformaria, assim, o pensamento e a ação dos indivíduos. Por isso, segundo Oliveira e Oliveira (1978, p. 147) “a sua propagação no Império determinou uma notável mudança na consciência social e teve, sobretudo no séc. IV, grande repercussão no direito romano”. E acrescentam ainda que

[...] isto é hoje absolutamente inegável. Mesmo os autores com uma visão materialista da história têm de aceitar que houve, pelo menos, uma coincidência entre a afirmação progressista do cristianismo na sociedade romana e essa mudança que se operou na consciência social e no direito, no referente à escravatura (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 1978, p. 148).

O cristianismo paulino alcançou muitas cidades nas diversas províncias romanas. Como mostram o Mapa 2 e o Mapa 3, estabeleceram-se comunidades em praticamente todas as cidades. Assim, a mensagem do evangelho fomentou uma mudança no pensamento e no agir dos inúmeros convertidos que aderiram às normas do cristianismo.

Já em relação à política e à organização das cidades o Império Romano, manteve-se o sistema democrático das antigas cidades gregas, que possuíam seus concílios, magistrados e assembleias de cidadãos. No aspecto institucional, a Ásia era uma província senatorial governada por um procônsul indicado pelo senado romano. Entretanto, tanto o imperador quanto o senado poderiam promover regulamentos que afetariam a província. Nela havia representante imperial e senatorial (MIRANDA, 2016).

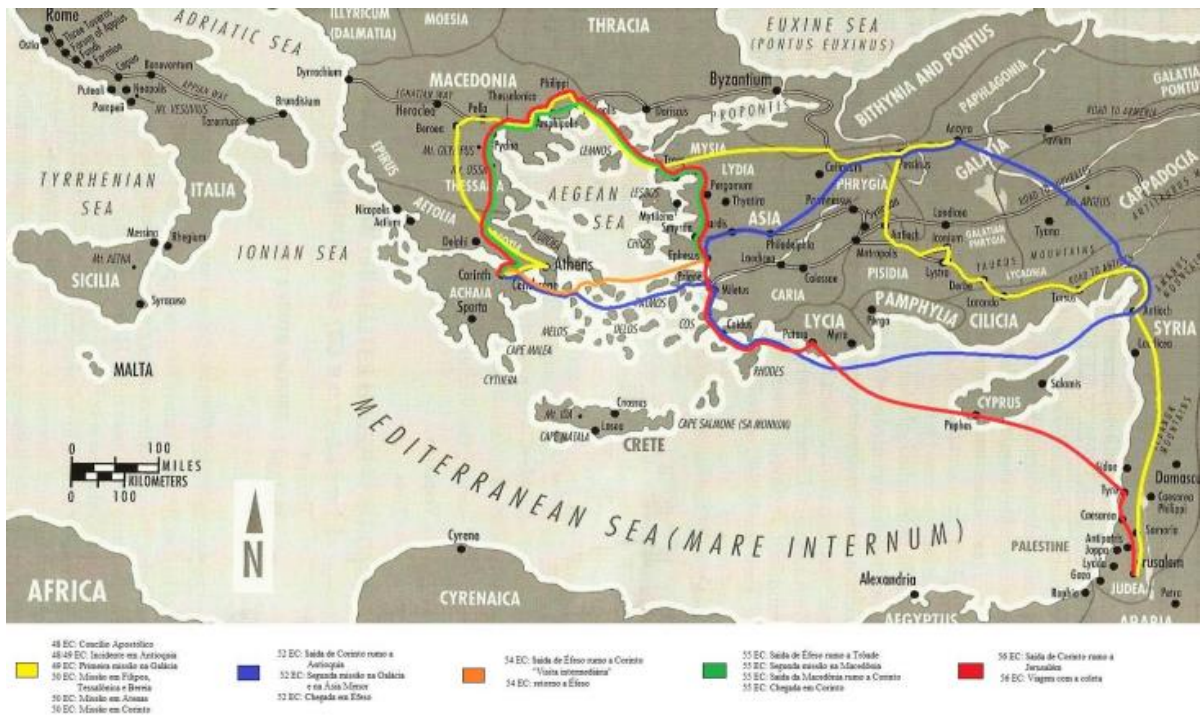
A Ásia Menor foi a primeira província romana no lado oriental. Suas cidades eram uma importante fonte de riqueza para o Império. Nelas surgiram importantes espaços de comércio local e regional, como também centros de desenvolvimento de manufaturas, onde artesãos desenvolviam seus produtos.

Mapa 2 – A igreja na Ásia Menor



Fonte: Dowley (2005).

Mapa 3 – Viagens de Paulo segundo as Epístolas Paulinas



Fonte: Duling (2003).

Como as atividades importantes na Ásia Menor dependiam de muitas pessoas, suas cidades tornaram-se núcleos de desenvolvimento de diversas atividades (MIRANDA, 2016) e lugares propícios para a propagação do discurso teológico paulino, que buscou e encontrou com êxito a adesão de muitas pessoas, inclusive judeus; mas não sem enfrentar resistências de toda ordem. Para Funari (2002, p. 129), “esse crescimento do cristianismo foi impressionante, pois em apenas quarenta anos a nova religião congregava adeptos não apenas judeus, como gregos e romanos”. O historiador e arqueólogo brasileiro assinala, além disso, que

[...] o cristianismo não teve êxito duradouro na Palestina, mas se expandiu muito rápido em todas as regiões que margeavam o Mediterrâneo, no mundo romano. O próprio Paulo chegou a pregar na Síria, na Ásia Menor, na Grécia e na cidade de Roma. Além dos judeus convertidos, engrossavam as fileiras da nova seita não judeus, escravos, povos submetidos pelos romanos, gente humilde. Por que essas pessoas se convertiam ao cristianismo? Para os pobres, que constituíam a grande maioria desses primeiros cristãos, a nova religião dava a esperança de uma vida melhor. Eles acreditavam que Jesus voltaria e instauraria o Reino de Deus na terra, destruindo o anti-Cristo, o imperador romano. Ou seja, era uma religião de explorados que acreditavam numa revolução, num mundo de justiça, o paraíso na terra (FUNARI, 2002, p. 129).

As comunidades cristãs nas diversas províncias romanas deveriam ter, em linhas gerais, uma mesma composição social. Elas possuíam em seus quadros pessoas livres e escravizadas, homens e mulheres, ricos e pobres. Pelo menos dois aspectos ajudam a esclarecer as possíveis condições sociais dentro das comunidades da Ásia Menor. O primeiro concerne à presença significativa de pessoas que sabiam ler e escrever, numa sociedade em que estas capacidades eram altamente valorizadas. O segundo aspecto, se refere a boa condição financeira, que podia ser encontrada naqueles que hospedavam a comunidade em sua casa, por exemplo, Filêmon (MIRANDA, 2016).

2.5 Escravidão na Antiguidade Romana

A primeira conquista dos romanos deu-se na Itália. Em seguida, conquistaram toda a bacia do Mediterrâneo, e, durante a organização de seu domínio, povos e mais povos foram incorporados ao mundo romano (Mapa 4). Mesmo sendo considerados parte de Roma e havendo concessão de cidadania a indivíduos e até a grupos inteiros, muitos eram de origem não romana. Entre os

não romanos de diferentes regiões, a maior parte da população era de escravos. Funari ressalta que

[...] ao se tornarem escravos deviam aprender a língua, os usos e costumes dos romanos, mas não deixavam de continuar com muitas de suas crenças e valores originais. Talvez o mais famoso exemplo seja o de Espártaco, homem nascido na Trácia, na Europa Oriental. Serviu no exército romano, desertou e tornou-se líder de uma quadrilha. Tendo sido preso, foi vendido como escravo para um treinador de gladiadores. E, em 73 a.C., em Cápua, convenceu outros gladiadores a fugirem. A revolta espalhou-se e noventa mil escravos juntaram-se a eles, sob o comando de Espártaco, derrotando os dois cônsules, em 72 a.C. Mas no ano seguinte, foram, finalmente, vencidos. Houve muitas outras revoltas e fugas, mas nenhuma tão grande quanto esta. (A referência à Revolta de Espártaco ultrapassa sua época, pois seu nome foi usado para designar movimentos de resistência e revoltas contra variadas formas de opressão ao longo da História, inclusive no século XX, como no Movimento Espartaquista na Alemanha, em 1917.) (FUNARI, 2002, p. 125).

Mapa 4 – Império Romano sob Augusto



Fonte: Guarinello (2013).

Ao abordarmos a temática da escravidão no Império Romano do I a.C., observamos que os estudos são comparativos e abordam-na por diferentes perspectivas, a econômica, a jurídica e a política. Assim, podemos de certa forma considerar todos esses aspectos. De acordo com Joly (2005, p. 21), “é preciso considerar a escravidão também como um fenômeno que se inseriu num quadro dinâmico de interações sociais, e que acabou por conformar o universo cultural tanto de senhores como de escravos”.

De encontro ao recorrente formato de definir a instituição da escravatura como uma forma de propriedade e de trabalho compulsório, Joly (2005) sugere que essa abordagem não explica por si só a posição do escravo na sociedade romana. Para o historiador,

[...] a escravidão não deve ser definida como um status, mas antes como um processo de transformação de status que pode prolongar-se uma vida inteira e inclusive estender-se para as gerações seguintes. O escravo começa como um outsider social e passa por um processo para se tornar um insider. Um indivíduo, despidido de sua identidade social prévia, é colocado à margem de um novo grupo social que lhe dá uma nova identidade social (JOLY, 2005, p. 11).

Portanto, na sociedade romana, a marginalidade não é construída etnicamente, nem culturalmente, nem racialmente, mas socialmente. Logo, a questão passa da desumanização do escravo e de sua transformação em propriedade para o problema colocado por sua ressocialização (JOLY, 2005). No direito romano, ambos os extremos da condição do escravo — exclusão e inclusão — são contemplados, mesmo com a tendência de a historiografia favorecer a temática da exclusão. Legalmente o escravo era uma coisa (*res*). Como qualquer outro bem, podia ser vendido, alugado, disposto em testamento e até morto pelo senhor. Entretanto,

O escravismo romano não teria perdurado se as relações entre senhores e escravos tivessem se pautado exclusivamente por esses pressupostos jurídicos. O controle dos escravos era fundado muito mais em estratégias de cooptação que visavam diminuir os atritos do que no uso da coerção, embora este sempre tenha permanecido como último recurso (JOLY, 2005, p. 23).

Mesmo ressaltando a importância jurídica, social e econômica da escravidão na Antiguidade Romana, Guarinello (2006) considera ambígua a posição ocupada pela escravidão na historiografia sobre o Império Romano, uma vez que, embora os escravos tenham sido parte importante da sociedade, permaneceram excluídos da comunidade política. Há aqui uma disjunção que a historiografia assimila com dificuldade. Os escravos estavam presentes de forma maciça no mundo da produção e do trabalho e exerceram influência significativa na esfera política e cultural. Ou melhor,

[...] os escravos penetraram com grande força no tecido social da Itália romana, de uma maneira muito mais intensa e completamente distinta do que se costuma pensar com relação à escravidão colonial moderna. Essa inserção deve-se à grande plasticidade da escravidão no mundo romano, seja como forma de relação social, seja como forma de relação de poder e exploração. Para entendermos essa plasticidade em todas as suas consequências quero

introduzir uma noção, desenvolvida por O. Patterson em seu livro *Slavery and Social Death*, que me parece particularmente relevante para entendermos a escravidão mercadoriana antiga: a noção de trajetória. Mesmo que não aceitemos por completo as ideias de Patterson sobre a oposição entre liberdade e escravidão, algumas de suas noções são úteis para compararmos ‘escravidões’ distintas (GUARINELLO, 2006, p. 232).

Ao considerar a plasticidade da escravidão no mundo romano, Guarinello (2006) destaca a posição de Patterson sobre a escravidão romana: “para Patterson, a escravização pode ser entendida como um processo de morte simbólica, no qual o escravizado perde sua identidade original, sua pessoa, para tornar-se quem seu senhor determinar” (GUARINELLO, 2006, p. 232). Entretanto, Guarinello (2006) observa que, nesse processo, o escravo não se transformava num objeto como o direito romano definia sua condição social, mas era incluído na sociedade que o escravizou. Sua vida, então, era definida “tanto pelos desejos e necessidades de seu dono, como por suas próprias capacidades e oportunidades individuais” (GUARINELLO, 2006, p. 232).

Em consonância com as diferenças entre as cidades sob dominação romana, a vida e o ofício dos escravos estruturavam-se de formas diferentes e seguiam caminhos bem distintos. Um escravo por nascimento ou aquisição recebia de seu senhor um nome e uma função. Dentre essas funções, destacamos o trabalho nas minas, talvez o pior dos destinos, o trabalho em propriedades rurais, onde o escravo trabalhava acorrentado, distante de seu senhor. Essa diferença entre os caminhos percorridos pelos escravos na sociedade romana fica mais evidente quando comparados com a vida e o ofício dos escravos urbanos, que tinham trajetórias mais abertas. Estes

[...] podiam ser treinados sem ofícios específicos e, muitas vezes, estabelecer-se independentemente, pagando uma taxa a seu dono. Com possibilidade de trabalhar na residência de seu senhor, ganhar sua confiança e passar, por exemplo, a administrar seus negócios, a gerir suas propriedades agrícolas, a comerciar em seu nome. Como ponto final da trajetória, podiam obter sua alforria, tornarem-se libertos e, até mesmo, cidadãos romanos, ainda que carregando a mancha da escravidão, da qual só seus filhos se libertariam plenamente (GUARINELLO, 2006, p. 232).

Dentre as possibilidades que tinham os escravos urbanos na sociedade romana, destacamos a alforria, que inseria o escravo numa nova condição social, a de liberto. Essa possibilidade, de uma forma ou de outra, impactava significativamente a estrutura social da vida cotidiana nas

idades do império. A condição de liberto, porém, deve ser observada numa perspectiva cultural. Na visão de Guarinello,

O liberto situava-se numa zona de fronteira entre a escravidão e a liberdade, uma espécie de limbo, uma área da qual as classificações habituais não davam conta. O liberto era essencial para a normalidade romana, mas, em certo sentido, era também uma perturbação do normal (GUARINELLO, 2006, p. 233).

Nessa perspectiva, Guarinello (2006) conclui que, de modo geral, não é possível falar que características culturais ou de cor definiam os escravos nas regiões do Império Romano. Ou, ao menos, é muito mais complexo do que, talvez, no caso da escravidão brasileira. Os escravos romanos eram provenientes de diferentes identidades étnicas ou raciais. As fontes ressaltam que a estratégia era diversificar as origens da escravaria para impedir o surgimento dessas identidades. A ausência de um estigma racial, de uma clara identificação do escravo pela cor da pele, vestimenta ou origem étnica contribuía para torná-los potencialmente invisíveis na sociedade.

Por último, na Antiguidade Romana, o escravo situava-se no cúmulo da obediência. Por cada transgressão, pagava com o próprio corpo, senão com a vida. “Muitos obedeciam, mas só os escravos deviam obedecer ou pagar na carne pela desobediência (aos livres e pobres sempre restava à alternativa da fome)” (GUARINELLO, 2006, p. 240). Em consequência disso, a situação em que o escravo Onésimo se encontrava era dramática, pois não poderia retornar à casa de seu senhor por não saber como seria sua atitude e, se encontrado, com certeza sofreria sérias consequências. Para Hale (1983), o fato inflexível, contudo, era que, se encontrado, Onésimo provavelmente seria marcado na testa com um “F” para escravo fugitivo. Além disso, porque ele havia roubado propriedade de seu senhor, provavelmente seria condenado à morte, de acordo com a lei romana para escravos insubmissos.

Às vezes, na Antiguidade, pelo menos entre os gregos, um escravo podia fugir de seu senhor e procurar proteção junto a um altar, que poderia ser um altar de uma família. Nesse caso, o chefe da casa estava obrigado a fazer o escravo voltar e, se ele recusasse, deveria vendê-lo e enviar o dinheiro para o proprietário (CARSON, 1997). Não temos como saber se Onésimo tinha conhecimento dessa realidade, mas sabemos que ele encontrou o apóstolo Paulo em Roma, que inclusive era amigo de Filêmon. Segundo a tradição, o apóstolo, portanto, teve de enviar Onésimo de volta ao seu proprietário, embora fosse difícil fazê-lo.

3 FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA

Quando tratamos da Análise do Discurso de linha francesa, deparamo-nos com um campo de pesquisa dinâmico e muito produtivo. A fundação da AD como disciplina não é atribuída a nenhum teórico específico, nem a um único pensamento fundante, diferentemente de outras disciplinas, por exemplo, a Sociologia, cuja fundação é atribuída a Émile Durkheim, que estabeleceu as bases da disciplina no seu livro *As regras do método sociológico*. Porém, alguns autores, como Wittgenstein, Bakhtin, Pêcheux e Foucault, contribuíram de forma decisiva para as teorias do discurso com seus estudos sobre linguagem. Embora os estudiosos supracitados não tivessem o intuito de fundar uma disciplina, entre suas pesquisas e os temas não perscrutados por eles, foram e continuam surgindo novos estudos discursivos.

3.1 Um breve histórico da Análise do Discurso de linha francesa

Maingueneau (2015a) traça uma linha histórica da constituição da AD na França e destaca a figura do linguista distribucionalista Zellig S. Harris, responsável por introduzir o termo “análise do discurso” no ano de 1952 em um artigo cujo título é “*Discourse analysis*”. Neste artigo, o termo “discurso” faz referência a uma unidade linguística composta de frases que formam um texto, e o termo “análise” foi tomado em seu sentido etimológico, de uma decomposição. Essa forma de pensar a análise e o discurso considera inicialmente sua estrutura e fundamenta-se na recorrência de elementos linguísticos para, depois, estabelecer uma relação entre as regularidades e os fenômenos sociais. Sendo assim, o primeiro trabalho que emprega a expressão “análise do discurso” aproxima-se mais da Linguística Textual e menos das problemáticas do discurso que ainda hoje ocupam os analistas.

Essas problemáticas surgiram na década de 1960. Entretanto, é na década de 1980, com a integração de pesquisas de diversas partes do mundo, construídas com base em perspectivas teóricas distintas e diferentes metodologias, como a etnografia da comunicação e a etnometodologia, que os estudos do discurso vão tomando corpo. Para a reflexão sobre o discurso, contribuíram também a filosofia da linguagem de Wittgenstein e o trabalho de J. Austin sobre os “atos de fala”.

Contudo, ainda na década de 1960, “a França foi um dos primeiros países de desenvolvimento da análise do discurso, talvez o lugar em que, pela primeira vez, a análise do discurso foi definida, sob esse nome, como um empreendimento ao mesmo tempo teórico e metodológico específico [...]” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 18). O progresso da AD em território francês dá-se em três empreendimentos desenvolvidos no ano de 1969, a saber, a revista de linguística *Langages*, que dedica um número especial, o número 13, ao novo campo de pesquisa chamado “análise do discurso”; a publicação do livro *Análise automática do discurso*, de Pêcheux; bem como a publicação da obra *Arqueologia do saber*, de Foucault.

No primeiro empreendimento, destaca-se o linguista Jean Dubois, que foi o responsável pelo número especial da revista. Ele pensava em desenvolver a análise do discurso com intuito de ampliar os estudos linguísticos, inserindo neles a relação entre língua e sociedade. Na concepção de Dubois, a AD é uma disciplina que utiliza procedimentos diferenciados, tais como estudar textos de todos os gêneros, usar ferramentas da linguística, e relacionar os textos às condições sócio-históricas de produção. Na França, este pensamento sobre a AD foi amplamente difundido.

O segundo empreendimento, desenvolvido pelo filósofo marxista Michel Pêcheux, assim como o primeiro, influenciou diretamente a AD. O projeto de Pêcheux relaciona o marxismo de Althusser, a Psicanálise de Lacan e a linguística estrutural, com o objetivo de desvelar as ideologias disseminadas nos textos. Já Foucault, com sua obra *Arqueologia do saber*, influenciou muito a AD, mas de forma indireta. Talvez isso tenha acontecido, porque seu pensamento desconsiderava a relação direta do que ele chama de discurso com o uso da língua.

Tratamos até aqui do período inicial da AD. Com base nesses empreendimentos fundacionais, a AD segue em seu processo de construção. Assim,

[...] vai rapidamente mesclar as contribuições dessas três problemáticas iniciais e abrir-se-á a conceitos advindos das correntes pragmáticas, das teorias da enunciação, da linguística textual para abordar corpora diversificados. Podem-se citar os trabalhos de P. Charaudeau (1983, 1997) sobre as mídias, os de S Moirand sobre o discurso científico (1988) e sobre a imprensa escrita (2007), os meus sobre o discurso religioso (1984) ou discurso literário (1993) [...] (MAINGUENEAU, 2015a, p. 21).

Maingueneau (2015a) esforça-se para fazer uma separação entre a AD e os estudos do discurso. As pesquisas citadas no excerto acima, que estão filiadas a AD, consideram o papel da noção de gêneros de discurso como central e utilizam também as teorias da enunciação, que fornecem

um quadro metodológico comum como apoio para suas análises. Os pesquisadores que se filiam à questão discursiva pensam juntamente numa concepção de língua mais ampla, considerando os recursos semióticos disponíveis em uma dada sociedade, as atividades comunicacionais e os conhecimentos existentes.

Fazendo isso, a análise do discurso se distingue de outras disciplinas, que privilegiam uma só das três dimensões; os sociólogos acentuam a atividade comunicacional; os linguistas privilegiam o estudo das estruturas linguísticas ou textuais; os psicólogos enfocam as modalidades e as condições do conhecimento (MAINGUENEAU, 2015a, p. 30).

A AD diferencia-se das teorias do discurso e de outras disciplinas, porque, no estudo de seus *corpora*, considera as três dimensões supracitadas, a saber, a atividade comunicacional, as estruturas linguísticas e textuais e as modalidades e as condições do conhecimento. Em outras palavras, a AD leva em conta os signos, linguísticos ou de outra natureza, a ordem social que se constrói por meio da comunicação e os diversos saberes, individuais e coletivos mobilizados na construção dos sentidos dos enunciados. As teorias do discurso e outras disciplinas, por sua vez, privilegiam apenas uma dessas dimensões.

Nesse sentido, a AD e a filosofia apresentam-se como espaços de caráter suplementar em relação às outras disciplinas, “[...] o que lhes confere ao mesmo tempo um potencial crítico considerável e as expõe a suspeita daqueles que operam no interior de territórios delimitados” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 31). Portanto, Maingueneau (2015a) especifica que as teorias do discurso, mesmo recebendo esse potencial crítico de sua orientação filosófica, distinguem-se da AD, que estuda *corpora* por meio de múltiplos métodos.

3.2 A noção de discurso

A utilização da noção de discurso remonta-nos à filosofia clássica, na qual, segundo Charaudeau e Maingueneau (2004), o conhecimento discursivo se opunha ao conhecimento intuitivo, e seu valor aproximava-se ao do *logos* grego. Segundo Maingueneau (2015a), na atualidade, a noção de discurso provoca instabilidade do campo da análise do discurso, devido às diferentes formas segundo as quais se emprega o termo “discurso”:

[...] como substantivo não contável (“isto deriva do discurso”, “o discurso estrutura nossas crenças”...);

Como substantivo contável que pode se referir a acontecimentos da fala (“cada discurso é particular”, “os discursos se inscrevem em contextos”...) ou conjuntos textuais mais ou menos vastos (“os discursos que atravessam uma sociedade”, “os discursos da publicidade”...) (MAINGUENEAU, 2015, p. 23).

A polissemia que envolve o termo abre possibilidade para que a noção de discurso seja diversa e refira-se, ao mesmo tempo, a objetos empíricos e a algo que ultrapassa o limite de todo ato de comunicação. Por isso, a noção de discurso é utilizada tanto por teorias de ordem filosófica, na qual se inserem pesquisadores como Foucault, Pechêux e Bakhtin, quanto por pesquisas sociológicas e das ciências da linguagem.

Maingueneau (2015a) propõe uma divisão entre aqueles que trabalham a noção de discurso na Linguística e aqueles que desenvolvem a noção fora dela. Alguns linguistas consideram o discurso como o “uso da língua”, outros entendem o discurso como “a linguagem além da palavra, do grupo de palavras e da frase”, valorizando assim a dimensão comunicacional. Para explicitar esse panorama, Maingueneau (2015a) evidencia três oposições que englobam as noções de discurso existentes na linguística. São elas: discurso e frase, discurso e língua, discurso e texto.

Na oposição entre discurso e frase, entende-se por discurso uma unidade linguística *transfrástica*, ou seja, o discurso é composto por um encadeamento de frases. Maingueneau (2015a, p. 24) ressalta que “[...] é neste sentido que Harris (1952) pôde falar de ‘*discourse analysis*’”. Pesquisadores que trabalham numa perspectiva cognitiva baseiam-se nesta noção de discurso, o qual é interpretado a partir de enunciados anteriores e posteriores. Contudo, não é a noção de discurso mais empregada.

Na oposição entre discurso e língua, a noção de discurso está atrelada ao uso da língua em determinado contexto, que se opõe à língua como sistema. Para Maingueneau (2015a, p. 24), “[...] a noção de ‘*language in use*’, frequente na literatura anglófona como paráfrase de ‘discurso’, associa estreitamente as duas oposições [...]”. Encontram-se ecos desta noção de discurso em Saussure, na dupla *língua e fala*.

Já na oposição entre discurso e texto, a noção de discurso, conforme Maingueneau (2015a), pode ser compreendida de duas maneiras: a relação de um discurso com um conjunto de textos, ou um discurso para cada texto. Na primeira forma, os discursos existem para além dos textos particulares que os compõem. O discurso religioso, por exemplo, recobre um conjunto vasto de

gêneros. Essa noção de discurso pode corresponder a entidades de natureza muito diversa, como uma disciplina, um posicionamento em um campo, uma temática etc. Essa noção de discurso aproxima-se da perspectiva de Foucault. Já na segunda forma, aquela que compreende que um texto corresponde a um discurso, a noção de discurso está implícita no texto e pode ser interpretada no ato comunicacional, ou seja, o discurso só faz sentido quando é extraído do texto pelo interactante.

Ao trazermos para o centro o termo “texto”, são discerníveis em Maingueneau (2015a) três eixos principais de uso desse termo que interessam à AD. No primeiro eixo, compreende-se texto como texto-estrutura, ou seja, o texto é objeto de estudo da Linguística Textual, disciplina que estuda as regularidades além da frase. Seu objeto é composto por uma rede de relações frase a frase ou de agrupamentos de frases. No segundo eixo, por sua vez, há a possibilidade de assumi-lo como texto-produto, indicando uma atividade discursiva oral, escrita ou visual relacionada a dispositivos de comunicação, a gêneros de discurso. No último eixo, o termo “texto” significa texto-arquivo, devido à sua capacidade de permanência e fixação por meio de um suporte material ou da memória. A noção de texto-arquivo abrange dois fenômenos diferentes: os textos materiais, registrados em determinados suportes de época, e os textos que não dependem de um ou de outro suporte físico particular. As mídias digitais potencializam o uso deste tipo de texto, questionando, assim, a noção de texto como unidade fechada e estável.

As noções de discurso advindas das diferentes ciências humanas e sociais interagiram entre si e com a noção que surgiu nas ciências da linguagem, produzindo a multiplicidade de sentidos, o que está diretamente relacionado à forma segundo a qual cada ciência interpreta o termo “discurso”. Em suma, “[...] quando se fala de ‘discurso’, ativa-se, assim, de maneira difusa, um conjunto aberto de *leitmotiven*, de ideias-força [...]” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 25). Podemos entender o conjunto aberto de ideias-força postulado por Maingueneau (2015a) como as noções de discurso trabalhadas por cada ciência.

Na Linguística, mais especificamente nas teorias do discurso, produziram-se consensos sobre essa noção. Em primeiro lugar, o discurso, enquanto uma organização além da frase, mobiliza estruturas de outra ordem, diferentes das da frase. Dessa forma, os discursos são considerados uma unidade transfrástica e estão inseridos num espaço determinado por regras de organização que operam em dois níveis: as regras que condicionam os gêneros de discurso e as regras transversais ao gênero.

Em segundo lugar, retoma-se a Retórica para concluir que o discurso é uma forma de ação sobre o outro e não somente uma forma de representar o mundo. A teoria sobre os atos de fala, proposta na década de 1950 por J. Austin e desenvolvida depois por J. Searle, evidenciou que toda enunciação constitui um ato que visa a um objetivo. Esses atos podem se atrelar a gêneros de discurso determinados. Vale ressaltar que os gêneros de discurso são outras formas de atividades socialmente reconhecidas.

Considera-se, em terceiro lugar, quando se fala de discurso, a interação que envolve dois ou mais sujeitos. Quer dizer, os enunciadores coordenam suas enunciações em função da atitude do outro, percebendo de forma imediata o efeito de suas palavras. Mas não podemos reduzir a interatividade do discurso à conversa face a face, visto que existem outros tipos de enunciação que, à primeira vista, não parecem de forma alguma interativa. É o caso dos textos escritos e das conferências, nos quais pode ser identificada a interatividade constitutiva. Não podemos compreender que a enunciação seja apenas uma expressão do pensamento do locutor que se dirige a um destinatário passivo, sendo preferível falar de interatividade entre enunciador e coenunciador. Toda interatividade ou atividade verbal acontece num determinado contexto, sendo este definido e modificado ao longo da enunciação. A interação constante possibilita a construção dos efeitos de sentido envolvidos nesse processo.

Por conseguinte, em quarto lugar, o discurso está obrigatoriamente relacionado a um sujeito que o apresenta como fonte de referências pessoais, temporais e espaciais, expondo sua atitude em relação ao que diz e a seu coenunciador. É fato que todo discurso é assumido por um sujeito, e o discurso, como qualquer outro comportamento social, é regido por normas. Logo, as interações verbais exigem certas características: ser compreensível, dar informações apropriadas a situação etc. Sobre essa questão, Bakhtin (2003, p. 262) afirma que “[...] cada enunciado particular é individual, mas cada campo de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis de enunciados*, os quais denominamos gêneros do discurso”. Trata-se de conjuntos de normas que predeterminam o discurso inserido num gênero específico, o que gera expectativas nos sujeitos da interação verbal. Essa “relativa estabilidade” deixa-nos ver que um sujeito não pode ser a única origem de suas produções. Então, segundo essa posição, assumida também pela AD, o discurso constrói socialmente o sentido.

Chegamos, afinal, ao entendimento de que o discurso é assumido no bojo de um interdiscurso. Esse consenso apresenta-se de duas formas. Na primeira, os pesquisadores recusam o fechamento do texto e consideram que cada enunciado participa de uma cadeia verbal

interminável. Cavalcanti (2013) ressalta que, ao propor a tese do primado do interdiscurso sobre o discurso, o analista francês inscreve-a no dialogismo de Bakhtin e “ao apresentar o conceito heterogeneidade constitutiva, Maingueneau relaciona-o ao princípio do dialogismo bakhtiniano, mas apoia-se, do mesmo modo, no livro de Todorov”⁴. Já na segunda forma, os inspirados em Lacan ou em Althusser consideram que a enunciação é dominada por um interdiscurso que a perpassa sem que ela se dê conta disso. Nas duas formas de pensar, o sujeito não é a origem da construção de seu discurso. Aprofundaremos a noção de interdiscurso na seção 3.5.

3.3 A Análise do Discurso e seu objeto

O uso indiscriminado do termo “discurso” faz com que o campo dos estudos discursivos se torne confuso. Essa situação torna-se mais evidente quando tentamos nomeá-lo como “disciplina”, “abordagem”, “corrente” etc., que abrange muitas pesquisas diferentes. Maingueneau (2015a) distingue, então, os estudos do discurso, campo mais amplo, da AD, espaço mais restrito, uma disciplina no interior dos estudos do discurso.

Conforme Possenti (2005), a AD, ao constituir seu próprio objeto, afasta-se de disciplinas como a Pragmática, na qual “[...] os interlocutores são considerados, a título individual, e a AD quer mostrar que esse não é o caso” [...] (POSSENTI, 2005, p. 363). Na Pragmática, o sujeito é consciente e dotado de um saber e de uma capacidade de escolha; enquanto, na AD, tanto o sujeito quanto o discurso são atravessados pelo inconsciente e pela ideologia. É por meio do conceito de condições de produção que a AD consegue romper com um dos fundamentos da Pragmática, a ideia de contexto.

A AD diferencia-se de outras disciplinas, na medida que tem interesse específico: “relacionar a estruturação dos textos aos lugares sociais que os tornam possíveis e que eles tornam possíveis” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 47). Em outros termos, o objeto da AD é aquilo que liga funcionamentos textuais à situação de comunicação por intermédio de um dispositivo de enunciação específico, resultado do verbal e do institucional. Nesse sentido,

[...] pensar os lugares independentemente das falas (reducionismo sociológico) ou pensar as falas independentemente dos lugares dos quais são pregnante (reducionismo linguístico) é permanecer aquém das exigências que

⁴ *Le principe dialogique*, publicado na França em 1981.

fundam a análise do discurso. Quer entremos no discurso pelo viés de sua inscrição social ou pelo dos funcionamentos linguísticos, somos levados, de um modo ou de outro, a encontrar sua outra vertente (MAINGUENEAU, 2015a, p. 47).

Portanto, a AD funda-se em um interesse específico, relacionar funcionamentos linguísticos com os lugares sociais que os viabilizam e que são por eles viabilizados. Não obstante a conservação de tal especificidade pela disciplina, a quantidade daqueles conhecidos como “analistas do discurso” permanece indefinida. Devido à definição insuficiente, Maingueneau (2015b) defende uma tripartição dos analistas do discurso em três grupos distintos. Contudo, mesmo quando se situam confortavelmente dentro de um desses grupos, permanece a flexibilidade de sua posição, uma vez que é possível transitar de um grupo para o outro.

O primeiro grupo de pesquisadores, segundo Maingueneau (2015b), tem uma orientação de ordem filosófica ou para-filosófica. Eles refletem sobre temas, tais como o poder, a diferença sexual, a subjetividade, a escritura, a dissidência, o pós-colonialismo, entre outros. Cruzam-se, dessa forma, análise do discurso, análise textual, filosofia, feminismo e marxismo. Entre os pesquisadores ligados a essa orientação, salienta-se o nome de Spivak, que critica os paradigmas ocidentais, e, no domínio das ciências políticas, encontram-se, por exemplo, Laclau e de Mouffe. Neste grupo, circulam diferentes definições de discurso. Em Laclau (1985), o discurso é considerado uma totalidade estruturada que resulta da prática articulatória. Essa perspectiva, no entanto, distancia-se do trabalho analítico sobre os dados textuais, procedimento utilizado pelos analistas do discurso filiados a AD. No início dos estudos do discurso na França, essa orientação era representada por Foucault e Pêcheux e coexistiu com abordagens linguísticas. No caso de Pêcheux, seu objetivo, segundo Maingueneau (2015b, p. 34), era fundar “[...] uma teoria do discurso como teoria geral da produção dos efeitos de sentido [...]”.

O segundo grupo, denominado de discursivistas, inclui os pesquisadores que utilizam a análise do discurso como método qualitativo disponível na caixa de ferramentas das ciências humanas e sociais. A disciplina à qual o pesquisador está filiado, seja a Geografia, a Sociologia ou as Ciências Políticas, orienta a forma como os trabalhos são construídos. Não é objetivo principal desses trabalhos, portanto, enriquecer os conceitos e os métodos que utilizam, mas ter acesso a “realidades” fora da linguagem. Essa orientação implica certo risco, visto que pode fazer desaparecer a linha divisória entre análise do discurso e análise do conteúdo, sendo que esta distinção teve papel importante na fundação da AD. Naquele momento, Pêcheux teceu críticas à análise do conteúdo, pela utilização de uma metodologia que pretende chegar ao sentido do

texto atravessando sua estrutura linguística. A AD, por sua vez, como esclarece Possenti (2005), é uma metodologia de leitura específica. Assim, ela rompe com a Filologia e com a análise de conteúdo, na medida em que a primeira busca conhecer a significação ou a intenção de quem fala, e a segunda é baseada em “categorias temáticas”. No lugar do tratamento do sentido como informação, a AD reivindica uma análise menos estanque dos sentidos e, para tanto, introduz a noção de efeito de sentido.

No terceiro grupo, estão inseridos os pesquisadores que se esforçam para manter o equilíbrio entre a reflexão sobre o funcionamento do discurso e a compreensão de fenômenos de ordem sócio-histórica ou psicológica. Neste grupo, grande parte dos pesquisadores tem forte ancoragem nas ciências da linguagem, como o próprio Maingueneau, van Dijk, Fairclough, entre outros. Essa orientação “[...] fornece, de certa forma, a base para a *análise* do discurso, distinta da *teoria* do discurso ou do *método qualitativo*” (MAINGUENEAU, 2015b, p. 35, grifos do autor).

Assim, ainda que se busque um objeto de estudo para AD, essa disciplina não se mostra homogeneizada e sim fronteira e sempre oscilante. Por conseguinte, a AD mantém-se conectada às disciplinas vizinhas e privilegia o contato com a História e com os discursos institucionalizados. Na atualidade, a AD permite a análise dos mais variados *corpora*, desde uma conversação ao tratado de metafísica. Toda produção verbal é passível de uma leitura pela ciência, porém é necessário que a escolha do objeto e a adequação da metodologia sejam feitas com precisão e clareza.

3.4 A noção de formação discursiva

Maingueneau (2015a) atribui à noção de formação discursiva (FD) dupla filiação, Foucault e Pêcheux. Em Foucault, essa noção revela-se nas seguintes palavras:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* [...] (FOUCAULT, 2009, p. 43).

Quando Foucault trabalha a noção de formação discursiva [...] “parece obedecer a duas injunções contraditórias, do que resultam estranhas formulações” (MAINGUENEAU, 2020, p. 196), como a supracitada. A formulação é tratada como estranha por Maingueneau (2020), devido à forma como o conceito de FD é apresentado, ou seja, trata-se de um conjunto de enunciados submetidos à mesma “regularidade” e “dispersão”, uma definição que acaba se mostrando paradoxal e pouco esclarecedora. Em Foucault, a noção de FD pode simultaneamente se apresentar como um conjunto de enunciados submetidos a uma mesma “regularidade”, por exemplo, a Medicina, a gramática, a economia etc., e como “dispersão”, isto é, jogos de transformações, formulações de níveis demasiados diferentes, conceitos que não podem entrar na unidade de uma arquitetura lógica e possibilidades estratégicas diversas. Conforme Maingueneau (2020, p. 197), “essa linguagem dupla, condensada em algo que talvez se queira como um oxímoro (“sistema de dispersão”), dá trabalho aos exegetas da obra de Foucault, e não faltarão soluções engenhosas para resolver essa dificuldade”.

Ao longo da obra *Arqueologia do saber*, Foucault (2009) considera que um enunciado pertence a uma FD como uma frase pertence a um texto e uma proposição a um conjunto dedutivo. O filósofo assinala, dessa maneira, que

A lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma e única mesma coisa; o que não é paradoxal, já que a formação discursiva se caracteriza não por princípios de construção, mas por uma dispersão de fato, já que ela é para os enunciados não uma condição de possibilidades, mas uma lei de coexistência, e já que os enunciados, troca, não são elementos intercambiáveis, mas conjuntos caracterizados por sua modalidade de existência (FOUCAULT, 2009, p. 135).

Na análise de Maingueneau (2015a), o trabalho de Foucault desconstrói categorias já estabelecidas no cotidiano, como disciplina, gênero, obra etc., consideradas unidades textuais, as quais Maingueneau chama de unidades *tópicas*. Em sua empreitada, Foucault encontra razoável dificuldade, pois não pode ser simples construir uma unidade que seja “invisível”, mas também que permita explicar certo número de fenômenos. Sobre isso, Maingueneau (2015a, p. 82) indaga: “a partir do momento em que se abandona o domínio seguro das unidades tópicas, como certeza de que não estariam recortando unidades que não passam de projeções dos pressupostos do pesquisador?”.

Para Maingueneau (2020), a noção de FD trabalhada no artigo “A semântica e o corte saussuriano”, publicado por Haroche, Pêcheux e Henry em 1971⁵, traz uma formulação muito mais clara do que a de Foucault (2009 [1969]). O termo “formação discursiva” utilizado por Pêcheux tem como base o conceito introduzido por Foucault, mas também se inspira no marxismo de Althusser e de seus colaboradores, que utilizavam os termos “formação social” e “formação ideológica” para analisar a sociedade. Na perspectiva de Pêcheux, a

[...] formação discursiva é aquilo que, numa formação ideológica, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc.) a partir de uma posição dada no interior de uma dada conjuntura (PÊCHEUX, 1988, p. 160).

Maingueneau (2020) pontua que, no conceito de FD de Pêcheux, surgem a “posição” e o gênero, mas diferencia a noção de “posição”, conforme é caracterizada por Pêcheux, do sentido atribuído pela AD à noção de “posicionamento”. O posicionamento é definido no interior de um campo discursivo, já a “posição” é inscrita fora do universo do discurso, no espaço das lutas de classes, que se situa sobre um outro plano, não o dos gêneros de discurso.

A definição de Pêcheux (1988) possibilita duas leituras diferentes, a depender do destaque que é dado ao trecho “aquilo que pode e deve ser dito” ou ao trecho “articulado sob a forma de uma arenga...”. Uma leitura possível entende como acessória a menção de gêneros de discurso, enquanto em outra, o discurso só pode ser “articulado” por meio de um gênero, logo, é preciso pensar a relação entre “posição”, “arenga”, “sermão” etc. Nesse sentido, não só pelo

[...] itálico de insistência sobre “aquilo que pode e deve ser dito”, mas também o conhecimento que temos da problemática de Pêcheux incitam a optar pela primeira leitura, que relega ao segundo plano a problemática do gênero. É a “posição” da luta de classes que é então determinante. Já o gênero de discurso não parece ser outra coisa do que o lugar onde se manifesta um conteúdo que está oculto por sua natureza, seguindo nisso o modelo psicanalítico dominante na época (MAINGUENEAU, 2020, p. 198).

Para Maingueneau, nem Pêcheux nem Foucault, conseguiram articular a noção de FD ao par gênero/posicionamento, o que resulta na divisão da noção de FD em duas problemáticas muito diferentes e pouco esclarecedoras. Consta-se, em ambos os autores, que o valor de “formação discursiva” é afetado consideravelmente pelos *corpora* escolhidos por eles.

⁵ Cf. Haroche, Pêcheux e Henry (2020 [1971]).

Destacamos, ainda, uma característica importante da noção de FD: a permissão para constituir *corpora* heterogêneos, reunindo livremente enunciados de diferentes unidades tópicas e não tópicas. Abrem-se aos analistas do discurso, então, inúmeras possibilidades de investigação, já que “[...] a formação discursiva não recobre uma realidade homogênea. Em função do critério em virtude do qual se reúnem textos que nela se integram, podemos distinguir diversos tipos de formação discursiva” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 83). Os tipos de formação discursiva são: formações discursivas de identidade, formações discursivas temáticas e formações discursivas plurifocais.

Na contemporaneidade, os analistas do discurso na França empregam de forma indiscriminada e sem uma definição precisa o termo “formação discursiva”. As elaborações mais frequentes usam a noção de FD como sendo algo evidente, que não tem necessidade de discussão aprofundada e exaustiva, o que pode colocar em dúvida a validade dessa noção. Maingueneau (2020, p. 200) entende como necessário “elaborar notas sistemáticas dos empregos de ‘formação discursiva’ nos trabalhos de análise do discurso para circunscrever mais precisamente seu campo de utilização, sua margem de variação, segundo as vias tradicionais de análise lexicológica”.

3.5 As unidades de análise

Para Maingueneau (2015a), o universo do discurso nunca está imune a categorizações. O universo do discurso é caracterizado pelos usuários comuns, que estão constantemente em vias de identificar as atividades verbais nas quais estão implicados. Esse universo pode ser igualmente categorizado por múltiplas comunidades de especialistas, em função de suas necessidades específicas. Em outros termos,

Os analistas do discurso [...] têm de lidar com três níveis complementares de categorização. É-lhes necessário, em primeiro lugar, refletir sobre o sentido e os efeitos das categorizações efetuadas pelos diversos tipos de usuários. Eles também devem, para determinado domínio da vida social (as mídias, a educação, a política...) repertoriar e classificar as atividades discursivas, apoiando-se em critérios que pretendem rigorosos. Por fim, devem categorizar os tipos de unidades com as quais eles próprios trabalham, unidades construídas em função das restrições e dos objetivos da pesquisa sobre o discurso (MAINGUENEAU, 2015a, p. 65).

Com base nisso, Maingueneau (2015a) distingue dois tipos de unidades, as tópicas e as não tópicas. As unidades tópicas de alguma forma são dadas e pré-recortadas pelas práticas sociais, ao passo que as não tópicas, compreendidas por Maingueneau como FDs, são possíveis construções dos pesquisadores. Ao optar pelas unidades não tópicas,

O analista pode construir formações discursivas, fazendo recortes até imprevistos, *desconsiderando* as fronteiras previamente delineadas pelas práticas sociais e verbais, mas os enunciados com os quais trabalha (representativos da diversidade das manifestações do discurso) não são reunidos aleatoriamente (MIQUELETTI, 2008, p. 77).

Já as unidades tópicas, por sua natureza, situam-se no prolongamento das categorizações dos atores sociais. Contudo, para Maingueneau (2015a), isso não significa coincidir com elas. As unidades tópicas articulam-se em torno da categoria de gênero de discurso, entendido como instituição de fala e dispositivo de comunicação sócio-historicamente determinado.

As unidades tópicas são divididas em unidades *territoriais* e *transversas*. Mesmo confrontadas com os clássicos problemas de delimitação, as unidades territoriais têm suas fronteiras impostas pelo pesquisador por meio de práticas languageiras. As transversas, por sua vez, atravessam unidades de um determinado domínio, mas são estabilizadas sobre uma cartografia linguística ou comunicacional.

As unidades territoriais são consideradas como espaços pré-recortados pelas práticas verbais. Elas podem se referir a tipos de discurso que abrangem também os gêneros de discursos, compreendidos como dispositivos sócio-históricos de comunicação. Maingueneau (2020, p. 202) esclarece que “tipos e gêneros de discurso são tomados numa relação de reciprocidade: o tipo é um agrupamento de gêneros; todo gênero só o é quando pertencente a um tipo”.

As unidades são transversas, segundo Maingueneau (2020, p. 202), “aos gêneros e aos posicionamentos”. Podem ser trabalhadas também na perspectiva de *registros*, definidos a partir de critérios puramente linguísticos, funcionais ou comunicacionais. Os dois primeiros critérios, por diferentes motivos, são mais consistentes, enquanto o registro comunicacional encontra dificuldade nesse domínio.

[...] Com efeito, a partir do momento que intentamos delimitar registros apoiando-nos em critérios comunicacionais, muitos candidatos se apresentam. Mas visto a diversidade dos fatores em jogo numa atividade comunicacional, é extremamente difícil traçar linhas divisórias claras, decidir o que é um

registro e o que não é, e onde se encontra a fronteira entre este ou aquele registro (MAINGUENEAU, 2020, p. 202).

Considerando as ferramentas dispostas pelas unidades tópicas, cabe ao pesquisador decidir de que maneira vai constituir e explorar os materiais escolhidos em função dos objetivos definidos.

As unidades não tópicas distinguem-se das unidades tópicas territoriais, na medida em que sua construção fica a cargo do pesquisador independentemente das fronteiras estabelecidas. Além disso, quando se agrupam enunciados registrados de forma profunda na história, distinguem-se as unidades não tópicas das unidades transversas. Para Maingueneau (2020, p. 204), “unidades como ‘o discurso racista’, ‘o discurso colonial’, ‘o discurso patronal’, por exemplo, não podem ser delimitadas por outras fronteiras que não aquelas que o pesquisador estabeleceu e devem ser historicamente especificadas”. Estas unidades correspondem a *corpora* que podem abarcar séries de tipos e gêneros de discurso, de campos e de posicionamentos, de registros enunciativos e comunicacionais e ainda, de acordo com cada pesquisador, pode-se misturar *corpora*. Maingueneau (2020, p. 204) assevera que “[...] é para esse tipo de unidade que o termo ‘formação discursiva’ me parece pode convir”.

As formações discursivas têm como característica a integração de diversos gêneros em conjuntos mais vastos, agrupados em torno de um ou vários focos. Nem todas as unidades não tópicas estão submetidas a essa restrição. Os *percursos*, segundo Maingueneau (2015a), reúnem, pois, materiais heterogêneos em torno de um *significante* de dimensão variável (unidades lexicais, frases etc.). Com isso, o pesquisador desestrutura unidades instituídas, procurando analisar uma circulação, dar a medida de uma dispersão. Além disso, “na atualidade, os percursos são consideravelmente facilitados pela existência de programas de análise automática, que permitem tratar *corpora* muito vastos” (MAINGUENEAU, 2020, p. 205). Mesmo assim,

Esses “percursos” suscitam reações ambivalentes. Com efeito, é muito sedutor atravessar múltiplas fronteiras, circular no interdiscurso para nele fazer aparecerem relações invisíveis, particularmente propícias às sábias interpretações. Mas o reverso da medalha é a dificuldade em justificar as escolhas realizadas e, portanto, o risco daquilo a que denominamos comumente “delírio interpretativo” ou, mais simplesmente, risco de encontrar na chegada aquilo que havíamos proposto na partida (MAINGUENEAU, 2020, p. 205).

Tais percursos não são possíveis em um espaço ilimitado, porque o pesquisador, em função do objetivo da pesquisa, redefine constantemente a amplitude do espaço que leva em consideração. Dessa forma, o que caracteriza o percurso é atravessar unidades tópicas variadas. De acordo com Maingueneau (2015a, p. 95-96), esse tipo de análise “tece [...] uma rede através do interdiscurso, traçando caminhos inesperados, esclarecendo relações insuspeitas: retomadas e transformações de significado e/ou significante de uma palavra ou de um grupo de palavras e uma série de textos [...]”.

Enfim, entre as unidades trabalhadas, as dúvidas recaem mais facilmente sobre as não tópicas: “formação discursiva” e “percurso”. O motivo está diretamente relacionado à fluidez de suas propriedades, não definidas por fronteiras *pré-formatadas*, ficando a cargo do analista a delimitação do agrupamento. Mas não é preciso separar tão rigorosamente o percurso tópico do não tópico, porque, no primeiro, surgem múltiplos problemas de delimitação e, no segundo, princípios e técnicas regulam a atividade analítica. Maingueneau (2020, p. 207) defende, por fim, que “[...] se não houvesse unidades não tópicas, não haveria análise do discurso, a qual não saberia, contudo, se restringir a esse tipo de unidades”.

3.5.1 O primado do interdiscurso

A primeira noção de interdiscurso foi introduzida por Pêcheux (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004). Nessa perspectiva, tal noção implica que uma FD produz o assujeitamento do sujeito, na medida em que cada uma FD é dominada pelo interdiscurso e exclui que sejam colocadas em contraste FDs independentes umas das outras. Maingueneau (1998), por sua vez, trabalha a noção de interdiscurso em dois direcionamentos. No primeiro, o interdiscurso corresponde a um conjunto contraditório de FDs que se associam a outro conjunto contraditório, o das formações ideológicas. O segundo dá-se na relação entre o discurso particular e um conjunto de unidades discursivas variadas, considerado como interdiscurso.

O postulado do primado do interdiscurso, proposto por Maingueneau (2008a), inscreve-se no conceito da heterogeneidade discursiva desenvolvido por Authier-Revuz (2004), que ganhou muito espaço e importância entre os pesquisadores. Segundo essa proposição, o discurso só adquire sentido na relação que estabelece com outros, pois é nessa relação que se funda sua identidade. Quer dizer, os discursos não nascem independentemente e depois interagem; na verdade, dá-se sua gênese no bojo do interdiscurso. Para Maingueneau (2008a, p. 20), “o

interdiscurso tem precedência sobre o discurso. Isso significa propor que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos”.

Em consonância com o trabalho de Authier-Revuz (2004), os linguistas consideram que a heterogeneidade enunciativa abarca duas formas de presença do Outro num discurso: heterogeneidade mostrada (explícita) e a heterogeneidade constitutiva (implícita). A heterogeneidade mostrada pode ser acessada pelos elementos linguísticos, “[...] na medida em que permite apreender sequências delimitadas que mostram claramente sua alteridade (discurso citado, autocorreções, palavras entre aspas etc.)” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 31). A heterogeneidade constitutiva, ao contrário, “[...] não deixa marcas visíveis: as palavras, os enunciados de outrem estão tão intimamente ligados ao texto que elas não podem ser aprendidas por uma abordagem linguística *stricto sensu* [...]” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 31).

A hipótese do primado do interdiscurso de Maingueneau (2008a), supracitada, inscreve-se no sentido da heterogeneidade constitutiva, que entrelaça, numa relação inextrincável, o Mesmo do discurso e seu Outro. Essa perspectiva assemelha-se a de Bakhtin (2003), todavia, Maingueneau (2008a, p. 33) opera de forma mais restrita, “[...] atribuindo a essa orientação geral um quadro metodológico e um domínio de validade muito mais preciso”.

Mesmo assim, Maingueneau (2008a) considera o conceito de interdiscurso vago e, por isso, propõe sua tripartição em universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo. O *universo discursivo* corresponde a um conjunto de formações discursivas de todo tipo que interagem em dado período histórico. Este universo discursivo é a representação de um conjunto finito, que não pode ser apreendido em sua globalidade, mas é o horizonte a partir do qual os campos discursivos podem ser construídos.

Compreende-se o *campo discursivo* como o conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, as quais se delimitam entre si em regiões do universo discursivo, nas quais os discursos cumprem a mesma função e divergem sobre o modo pelo qual ela deve ser exercida. Os campos político, filosófico e gramatical etc., são assim tratados. “Esse recorte em ‘campos’ não define zonas insulares; é apenas uma abstração necessária, que deve permitir abrir múltiplas redes de troca” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 34). Um discurso, segundo Maingueneau (2008b), não se constitui no interior do campo discursivo, e sua hipótese é que

essa constituição abre a possibilidade para ser descrita em termos de operações regulares sobre FDs já existentes.

Já o *espaço discursivo* é um subconjunto do campo discursivo em que pelo menos duas formações discursivas dialogam entre si, mantendo relações privilegiadas e cruciais para a compreensão dos discursos. Ressaltamos que o analista é quem, de acordo com o seu propósito, coloca as formações discursivas em relação. Ou melhor, tais escolhas “[...] são resultado direto de hipóteses sobre um conhecimento dos textos históricos e um saber histórico, que serão em seguida confirmados ou infirmados quando a pesquisa progredir” [...] (MAINGUENEAU, 2008a, p. 35). A pesquisa de Maingueneau (2008a), que relaciona duas formações discursivas em um espaço discursivo, é ilustrativa nesse sentido. Em suas palavras,

[...] o espaço discursivo que construímos associando humanismo devoto e jansenismo não estava previamente dado e resultou de uma escolha: mesmo que fosse dominante, o discurso humanista devoto não era o único através do qual o discurso jansenista teria podido constituir-se. Para esse assunto, nós nos apoiamos na ideia defendida por alguns especialistas, segundo a qual o jansenismo se explicaria essencialmente como uma “reação” contra o humanismo devoto. Aliás, é de se notar que a ascensão do jansenismo ocorreu simultaneamente ao enfraquecimento e, depois, a extinção de seu adversário (MAINGUENEAU, 2008a, p. 35).

Na visão de Possenti (2005), a noção de interdiscurso proposta por Maingueneau (2008a), conforme especificado acima, é mais operacional e produtiva, exatamente porque explicita suas diversas dimensões. Possenti (2005) ainda afirma que reconhecer o primado do interdiscurso significa tentar construir um sistema no qual a definição da rede semântica circunscreve a especificidade de um discurso e coincide com a definição das relações deste discurso com o seu outro. Dessa forma, sempre há um espaço de trocas entre discursos, e cada um deles não pode ter uma identidade fechada. Esta posição é contrária às teorizações espontâneas dos enunciadorees, na medida em que não admitem tal descentramento radical e reivindicam a autonomia de seu discurso.

Em síntese, Possenti (2005) reconhece o caráter essencialmente dialógico de todo enunciado e a impossibilidade de dissociar a interação do funcionamento interdiscursivo. Podemos observar que a noção de interdiscurso rompe com os pressupostos da homogeneidade e da centralidade, seja do discurso, seja do sujeito. “[...] Isto é, para AD, os discursos não são independentes uns dos outros e não são elaborados por um sujeito” (POSSENTI, 2005, p. 386).

3.5.2 As cenas de enunciação

Para trabalhar de forma mais elaborada as atividades discursivas que compõem o gênero de discurso, Maingueneau (2015a) salienta nele as cenas de enunciação, precavendo-se de noções estritamente linguísticas e sociológicas. O pesquisador opta pelo termo “cena”, porque ele

[...] apresenta [...] a vantagem de poder referir ao mesmo tempo um quadro e um processo, ela é, ao mesmo tempo, o espaço bem delimitado no qual são representadas as peças (“na cena se encontra...”, “o rei entra em cena”), e as sequências das ações verbais e não verbais que habitam esse espaço (“ao longo da cena”, “uma cena doméstica”) (MAINGUENEAU, 2015a, p. 117).

Os gêneros de discurso restringem o discurso em um certo quadro. Entretanto, este não é totalmente fixo, devendo ser gerido pela encenação de sua enunciação. A relação estabelecida entre quadro e encenação de fala não é a mesma em todos os gêneros de discurso. Como a enunciação implica uma encenação, Maingueneau (2015a) recorre às metáforas do mundo do teatro, para defender o uso de “cenas de enunciação”.

Contudo, a metáfora teatral logo encontra seus limites: se um (a) ator (atriz) pode afirmar sem dificuldade que não é Hamlet ou Engraçadinha, os que participam dos gêneros de discurso, salvo em situações muito particulares, não podem deixar suas roupas nos camarotes. Nossa personalidade é tecida de múltiplos “papéis”, que nos são atribuídos. Encontramo-nos sempre confrontados com o paradoxo de uma teatralidade da qual não podemos sair (MAINGUENEAU, 2015a, p. 118).

O quadro teórico desenhado por Maingueneau oferece novos instrumentos para dar conta dos processos enunciativos. A cena de enunciação de um gênero de discurso não se constitui em um bloco compacto, mas é negociada pela interação de três cenas no mesmo evento enunciativo; são elas: a *cena englobante*, a *cena genérica*, a *cenografia*. Tais cenas captam o discurso em seu modo de funcionamento social, em sua manifestação como ritual sócio-lingueiro e por meio dos lugares instituídos pelo próprio discurso.

3.5.2.1 A cena englobante

Na AD, diferenciam-se gênero e tipo de discurso. A cena englobante refere-se à definição mais comum de tipo de discurso e é recortada de um setor da atividade social onde estão inseridas

determinadas práticas discursivas. Já os gêneros de discurso constituem de alguma maneira os átomos da atividade discursiva. Os sentidos que os gêneros adquirem só são possíveis devido à sua integração a unidades de classe superior, os tipos de discurso.

Para Maingueneau (2015a, p. 119), “os produtores de discurso derivados de determinada cena englobante devem, por meio de sua enunciação, mostrar que se conformam aos valores prototipicamente relacionados ao locutor pertinente para o tipo de atividade verbal”. Mas, se o texto for conservado e reempregado em um novo contexto, ele pode decorrer de cenas englobantes diferentes daquela construída durante a sua enunciação original. Um texto, a partir de sua origem, pode até participar de duas cenas englobantes ao mesmo tempo. Por exemplo, “[...] as entrevistas radiofônicas do escritor Paul Claudel e Jean Amrouche, difundidas pela France Culture em 1951-1952, eram simultaneamente resultado da cena englobante midiática e da cena englobante literária” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 120).

3.5.2.2 A cena genérica

A cena genérica, por sua vez, corresponde ao gênero. É nessa cena que os coenunciadores se identificam e assumem seus papéis. Por seu funcionamento normatizado, geram-se expectativas que são associadas de uma certa maneira a cada gênero. Em relação à finalidade, supõe-se que os enunciadores atribuam uma ou várias finalidades a uma atividade social para terem capacidade de regular as estratégias de produção e de interpretação dos enunciados. Entretanto, raramente se perguntam sobre a finalidade de um gênero, devido à sua familiaridade. Apesar de estar disponível ao enunciador certo grau de experimentação nessa cena, “[...] os gêneros instituídos têm certa autonomia em relação às representações daqueles que a mobilizam. São instituições que, como tais, lhes preexistem e se mantêm para além deles” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 121).

Há diversos papéis e parceiros em um gênero de discurso, e a interação atravessa os papéis que se adequam de acordo com direitos, deveres e competências específicas. Os enunciadores também escolhem os suportes e os lugares apropriados, fisicamente descritíveis ou não, para proferirem seu discurso, que fica inscrito numa temporalidade. Porém, as normas que constituem a cena genérica não são suficientes para dar conta da singularidade do discurso.

3.5.2.3 A cenografia

Para Maingueneau (2015a, p. 122), “enunciar não é apenas ativar normas de uma instituição de fala prévia: é construir sobre essa base uma encenação singular da enunciação: uma *cenografia*”. Compreende-se, então, que a cenografia se apresenta em um plano enunciativo que o próprio discurso institui, sendo o primeiro elemento encontrado pelo coenunciador. A cenografia é concomitantemente origem e produto do discurso; ela legitima um enunciado que, em troca, também a legitima.

Os enunciados legitimam-se por meio da cenografia. Não se trata de uma cena teatral preestabelecida, uma vez que é no interdiscurso e ao longo da interação que se constrói a legitimação da enunciação. No processo da enunciação, negociam-se a cenografia e o *ethos* discursivo. O *ethos* está inserido na cenografia e só pode ser apreendido por meio dela. Há um interesse que orienta a escolha e o desenvolvimento da cenografia, pois o discurso, desenvolvendo-se a partir de sua cenografia, busca adesão, e o faz instituindo a cenografia que o legitima (MAINGUENEAU, 2008b).

O processo de inscrição que envolve um enunciador, um coenunciador, um *ethos*, um código linguageiro, um lugar (topografia) e um momento (cronografia) de enunciação corresponde à *cenografia*. A noção de cenografia apoia-se na ideia de que o enunciador organiza a situação a partir da qual pretende enunciar. Isto é, “[...] todo discurso, por seu próprio desenvolvimento, pretende, de fato, suscitar a adesão dos destinatários instaurando a cenografia que o legitima” (MAINGUENEAU, 2015a, p. 123). É por meio da escolha da cenografia que o enunciador demonstra sua opção pelo código linguageiro e pelo *ethos* discursivo apropriados àquele universo.

3.5.3 O *ethos* discursivo

A partir do momento em que foi elaborada por Aristóteles, na obra *Retórica*, a noção de *ethos* vem sendo constantemente revisitada e retrabalhada por muitos autores em perspectivas teóricas diversas. Nessa profusão de trabalhos, atribui-se à noção conteúdo muito variável e até mesmo divergente. Nesse sentido,

[...] discussão clara e detalhada sobre o *ethos* retórico encontra-se em Eggs o que me autoriza a ser breve nesse tópico. O supracitado autor, em sua explanação sobre o *ethos* retórico, adverte-nos que há, também, reflexões

sobre o *ethos* em pesquisas de autores modernos, embora encobertos por outras problemáticas. Diante disso, Eggs explicita posicionamentos sobre *ethos* na Teoria dos Atos de Fala, como a questão da condição de sinceridade, em Searle como componente do discurso direto e indireto e no princípio da cooperação e nas máximas de Grice, além de máximas de polidez, de modéstia ou de generosidade em Leach e, até mesmo, Perelman & Olbrechts-Tyteca, quando tratam da pessoa e seus atos (NASCIMENTO, 2019, p. 46).

Dada a importância atribuída à categoria de *ethos*, na década de 1980, Maingueneau (1997 [1987]) traz novas contribuições para ampliar o alcance da categoria. O conceito de *ethos* que Maingueneau (1997, 2008c) propôs inscreve-se no quadro da AD e afasta-se da concepção aristotélica. Maingueneau (2008c) salienta que trouxe a noção de *ethos* para o quadro da AD com o objetivo de ultrapassar o domínio da argumentação, uma vez que a noção de *ethos* discursivo permite refletir sobre o processo mais geral de adesão dos sujeitos a um certo discurso. Maingueneau (2008c) afirma também que a noção de *ethos* recobre não só a dimensão verbal, mas também o conjunto de determinações físicas e psíquicas ligadas ao fiador pelas representações coletivas estereotípicas. Assim, atribui-se a ele um caráter e uma corporalidade, cujos graus de precisão variam segundo os discursos. O caráter, para Maingueneau (2008c), corresponde a um feixe de traços psicológicos; já a corporalidade está associada a uma compleição física, a uma maneira de vestir-se. Além disso, o *ethos* implica uma maneira de mover-se no espaço social.

Pela complexidade do conceito de *ethos*, torna-se essencial retornar a ele e revisá-lo sempre que considerar necessário. Também é fundamental tomá-lo em diálogo com outras pesquisas e outras abordagens que também o empregam. Na primeira vez em que Maingueneau (1997) discute esse conceito, atribui a ele características que o diferenciam daquele utilizado na Retórica. No quadro da AD, o *ethos* ganha contornos enunciativo-discursivos, ou seja, o *ethos* constitui-se por meio da enunciação, na interação com o coenunciador.

Posteriormente, Maingueneau (2016a) volta a teorizar sobre *ethos* discursivo e propõe que sejam consideradas estas três dimensões, para analisar com a mesma eficácia todos os tipos de discurso: categórica, experiencial e ideológica. A depender do tipo de discurso analisado, elas podem se tornar mais ou menos relevantes. A dimensão categórica abrange papéis discursivos ou estatutos discursivos; a dimensão experiencial abrange categorizações sócio-psicológicas estereotipadas; e a dimensão ideológica refere-se a posicionamentos dentro de um campo. No processo de interação, essas dimensões interagem fortemente entre si.

A identificação do *ethos* no discurso, como observa Maingueneau (2016a), não é evidente. Apesar disso, pode parecer evidente em alguns discursos, principalmente os escritos por profissionais, como os discursos político, publicitário, literário e científico. “Essas produções podem ser facilmente analisadas em termos de estratégias e visadas claramente identificáveis, visto que são fortemente limitados pela situação de comunicação” (MAINUENEAU, 2016a, p. 16). O *ethos*, então, é utilizado como estratégia coerente para resolver um problema facilmente identificável.

Num estudo mais recente, Maingueneau (2016a) analisa comentários retirados de um site de encontros virtuais. Diferentemente dos discursos citados acima, esses comentários são produzidos e interpretados por usuários da Web que estão em busca de relacionamento amoroso, o que torna a construção do *ethos* uma tarefa incerta. Para analisar os comentários da Web, Maingueneau (2016a) apoia-se na distinção entre *ethos* dito e *ethos* mostrado. Essa distinção é esclarecida nas seguintes palavras:

Na verdade, o *ethos* discursivo é pelo que antecede, uma manifestação subjetiva, emerge na enunciação e engloba o *ethos* dito, sinalizado por referências diretas, e o *ethos* mostrado, construído por pistas que o enunciador oferece, no funcionamento do discurso; mas que ele pode não estar explicitamente ali representado, abre-se ao coenunciador a possibilidade de imaginar e atribuir traços físicos e de caráter, que o corporificam, com base em representações sociais valorizadas ou não por estereótipos culturais, que são reforçados ou transformados (NASCIMENTO, 2019, p. 52).

Para dar prosseguimento à sua análise dos comentários da Web, Maingueneau (2016a) observa que a leitura desse tipo de *corpus* permite a distinção de três principais estratégias para gestar a relação entre *ethos* dito e *ethos* mostrado. São elas: “apagamento do *ethos* mostrado; sustentar o *ethos* dito pelo *ethos* mostrado; estabilizar o *ethos* mostrado com ajuda do *ethos* dito” (MAINGUENEAU, 2016a, p. 18). Nesse estudo sobre o universo da Web, conclui-se que, nos comentários do site de relacionamento, vinculam-se as dimensões verbal e icônica. Além disso, compõem esse universo um *ethos* verbal, um *ethos* digital, as publicidades e uma cenografia dupla: verbal e digital.

Quando analisamos textos recorrendo à noção de *ethos*, devemos considerar “[...] a complexidade e as incertezas dos processos interpretativos na maioria das situações de comunicação [...] [e] assumir o fato de que o *ethos* tem um duplo estatuto: ele é às vezes visado pelo locutor e construído pelos destinatários, que precisam fazer hipóteses sobre os visados do locutor” (MAINGUENEAU, 2016a, p. 27). A postura assumida por Maingueneau (1997,

2008c, 2016a), que compreende a importância da revisão e da ampliação dos conceitos teóricos, demonstra que a pesquisa não pode ser tratada como um produto em linha de produção; precisa, de fato, manter-se atualizada, acompanhando as constantes transformações das sociedades.

No capítulo seguinte, aprofundamo-nos no discurso teológico, à medida que abordamos as características que lhe atribuem o status de discurso constituinte. Apresentamos ainda a Teologia como produtora de linguagem e autoridade discursiva que se insere no tecido social com facilidade, onde constrói e mantém valores e posicionamentos que impactam diretamente a vida cotidiana dos sujeitos e das comunidades.

4 A CONSTITUÊNCIA DO DISCURSO TEOLÓGICO

Em *Gênese dos discursos*, Maingueneau (2008a [1984]) constrói sete hipóteses sobre o funcionamento dos discursos, ao analisar os discursos de duas correntes religiosas da França no século XVII, o humanismo devoto e o jansenismo. Em seguida, o pesquisador francês desenvolveu estudos sobre outros tipos de discurso, como o discurso literário (2016c [2004]), ao qual dedicou maior atenção. Ao mesmo tempo, Maingueneau (2000) começou a ampliar um plano de trabalho que havia estabelecido na década de 1990: o dos discursos constituintes.

4.1 Os discursos constituintes

Para Maingueneau (2000), os discursos constituintes são o discurso religioso, o discurso científico, o discurso filosófico e o discurso literário. Esses discursos não são automaticamente considerados constituintes, para isso, precisam possuir um conjunto de características, que chamaremos aqui de *constituência*. Em outras palavras, para alcançarem a posição de discurso constituinte, tais discursos devem satisfazer a algumas características especiais e possuir particularidades que são facilmente transmitidas de um para o outro. Os discursos constituintes são compreendidos, antes, como um espaço em processo de estabilização do que um território de pesquisa com fronteiras estabelecidas. De acordo com o pesquisador francês,

[...] chega-se muito naturalmente à hipótese de que existe um domínio específico no seio da produção verbal de uma sociedade, a dos discursos que eu proponho chamar **constituintes**, que partilham um certo número de propriedades quanto as suas condições de emergência, de funcionamento e de circulação. Naturalmente, o discurso religioso e a literatura, por exemplo, são estudados seriamente há séculos por centenas e milhares de pessoas, mas analisá-los conjuntamente, enquanto uma nova unidade discursiva abre um interessante programa de pesquisa (MAINGUENEAU, 2000, p. 6).

Na análise que faz dos discursos constituintes, Maingueneau (2000) pontua características que os definem. Em primeiro lugar, são discursos que se mostram como discursos últimos, “[...] para além dos quais não há senão o indizível, de que eles se confrontam com o Absoluto” (MAINGUENEAU, 2000, p. 6). Ou seja, ocupam uma posição singular, limítrofe, situam-se entre o dizível e o indizível, entre o lugar e não lugar. Por isso, “[...] devem gerar textualmente os paradoxos que implicam seu estatuto” (MAINGUENEAU, 2000, p. 6). Além disso, caracterizam-se por dar sentido aos atos da coletividade e são garantia de vários outros. Para se

legitimar, os discursos constituintes autorizam-se a si mesmos e, concomitantemente, permanecem ligados a uma fonte legitimadora.

Nesse sentido, Maingueneau (2000) defende que os discursos constituintes são auto e heteroconstituintes, isto é, trata-se de um tipo de discurso que tem a capacidade de constituir a temática de sua própria enunciação e, simultaneamente, pode desempenhar um papel constituinte para outros discursos. Assim, é muito comum a interação entre os discursos constituintes e não constituintes e entre os próprios discursos constituintes. No entanto, por seu caráter, os discursos constituintes tendem a negar esta segunda interação, ou a submetê-la a seus princípios, pois um discurso constituinte sempre tem a pretensão de ser o único detentor do *archeion*.

Os discursos constituintes mobilizam o que Maingueneau (2000) chama de *archeion* da produção verbal de uma sociedade. O termo grego *archè* carrega uma gama de significados interessantes, como “fonte”, “princípio”, “fundamento”, “causa”, “comando”, “autoridade” etc. Para Maingueneau (2000, p. 7, grifos do autor), “[...] o *archeion* associa [...] intimamente o trabalho de *fundação* no e pelo discurso, a determinação de um *lugar* associado a um *corpo de enunciadores consagrados*, e à elaboração de uma *memória*”. A pluralidade dos discursos constituintes em concorrência é ao mesmo tempo irreduzível e constitutiva. Nessa relação, o interdiscurso tem primazia sobre o discurso, uma vez que é inerente a cada discurso constituinte a gestão dessa pluralidade.

Para analisar a constituição dos discursos constituintes, deve-se levar em consideração a articulação entre o intradiscursivo e o extradiscursivo e a intricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa. A enunciação e a maneira como ela gere sua própria emergência, instituindo o ato de fala, são inseparáveis. O discurso é instituído na e por meio das operações enunciativas, nas quais também se articulam a organização textual e institucional, que concomitantemente ele pressupõe e estrutura (MAINGUENEAU, 2000).

Outros fatores associados à composição dos discursos constituintes, como posicionamento e comunidade discursiva, interessam-nos para a análise da constituência do discurso teológico. Maingueneau (2000) considera o interior dos discursos constituintes como um espaço de permanente conflito entre diversos posicionamentos. Segundo Maingueneau (2000), o posicionamento indica a existência de grupos pouco institucionalizados, chamados de comunidades discursivas, que, por meio da enunciação dos textos que produzem e fazem

circular, confirmam sua existência. O posicionamento não pode ser tomado apenas como uma doutrina ou articulação de ideias, é, antes, “[...] a intricação de uma certa configuração textual e de um modo de existência de um conjunto de homens” (MAINGUENEAU, 2000, p. 8). Retomaremos a noção de posicionamento de forma mais aprofundada na seção 4.5.

A questão das comunidades discursivas, para Maingueneau (2000), remete a uma outra problemática, a da mediação, já que os discursos constituintes pretendem ter um alcance global, chegando à sociedade como um todo. Contudo, eles são produzidos localmente, restritos a determinados lugares, e trazem em si as marcas da comunidade discursiva de origem, moldadas através de uma maneira de viver.

[...] nessa perspectiva, todo estudo dos discursos constituintes que não leve em conta a maneira pela qual funcionam os grupos que os produzem e gerem só pode ser insuficiente, pelo pouco que se interrogam sobre seu modo de emergência, de circulação e consumo (MAINGUENEAU, 2000, p. 8).

Para Maingueneau (2000, p. 8), “[...] o caráter constituinte de um discurso confere uma autoridade particular a seus enunciados”. Talvez “enunciados” não seja o termo mais adequado, no caso dos discursos constituintes. Pode-se usar, em vez disso, “inscrições”. Produzir uma inscrição é falar mais na direção de um Outro invisível do que de si mesmo, associando enunciadore-modelo de seu posicionamento e apresentando no limite a presença fundadora do discurso constituinte. A noção de inscrição também faz referência ao mídiu pelo qual essas inscrições circulam. Logo, “[...] as condições midiológicas de um discurso são parte integrante de sua identidade, tanto quanto os seus ‘conteúdos’” (MAINGUENEAU, 2000, p. 8).

Com certeza, inscrever é um dos objetivos na produção de uma epístola. Esse gênero foi utilizado pelo apóstolo Paulo no I d.C. para inscrever o discurso teológico e comunicar-se com sujeitos e suas comunidades. O discurso teológico caracteriza-se como discurso primeiro, é um discurso formador de outros discursos e tem a capacidade de dar sentido aos atos da coletividade. Como tratado anteriormente, o discurso teológico conecta-se ao que Maingueneau (2000) chama de *archeion* de uma coletividade. Além disso, o discurso teológico apresenta-se como discurso de Deus, ou discurso sobre Deus, tendo o próprio Deus como fonte. Como mostra João no evangelho que leva seu nome, “no princípio havia a palavra e a palavra estava junto de Deus e a palavra era Deus. Esta estava no princípio junto de Deus” (João 1, 1.2).

Assumimos o significado do discurso teológico com base nas partes do termo “teologia”, construído a partir da junção de dois vocábulos gregos: *theos*, que significa Deus, e *logos*, discurso, estudo. No contexto ocidental, o pensamento cristão restringiu o significado da palavra “teologia”, na qual *theos* passou a referir-se ao seu Deus único e verdadeiro, e *logos* passou a referir-se a Jesus Cristo, diferenciando-se, assim, do significado mais amplo utilizado pelos gregos. Em Justino de Roma (165 d.C), já observamos essa abordagem, quando afirma que

[...] nós recebemos a revelação de que Cristo é o primogênito de Deus e, anteriormente, já afirmamos que Ele é o Logos do qual todo o gênero humano participa. [...]. Tudo o que os filósofos e legisladores elaboraram e afirmaram corretamente deveu-se à participação que tiveram no Logos por meio da investigação e intuição. Como, porém, não conheceram o Logos integral, que é Cristo, caíram frequentemente em contradição uns com os outros. (JUSTINO DE ROMA, 1995, p. 47, 70-71)

Nesse ponto, ressaltamos a pretensão do discurso teológico de não reconhecer a autoridade de nenhum outro discurso a não ser a sua própria. A posição que ocupa no interdiscurso não reconhece outras discursividades e, por suas características, esse tipo de discurso pode autorizar-se a si mesmo. Com essa finalidade, o discurso teológico aproxima-se de sua fonte legitimadora, Deus. O paradoxo constitutivo desse discurso é que Deus, o Absoluto que o autoriza, supõe-se exterior ao discurso para lhe conferir autoridade, mas é construído pelo próprio discurso teológico, fundando-o e tornando-se ao mesmo tempo auto e heteroconstituente (MAINGUENEAU, 2000).

4.2 A Teologia como instituição discursiva

Historicamente, a Teologia apresenta-se como uma instituição que torna o discurso de Deus ou sobre Deus possível. Esse discurso, que chamamos de bíblico ou teológico, chegou até nós materializado na Bíblia. A Teologia é uma ciência característica do Ocidente e tem como seu objeto de estudo o discurso teológico. Enquanto ciência bíblica, desenvolveu-se de tal forma que, atualmente, torna-se inconcebível um estudo na Teologia que desconsidera o cânone bíblico. No início, entretanto, a Teologia aparecia fechada em seu próprio universo, não se abrindo para a interação com outras ciências.

O discurso teológico ou bíblico surgiu como a revelação de Deus para os descendentes do patriarca Abraão, escravizados no Egito. Deus revela-se a Moisés e ordena que liberte seus irmãos do poder de faraó, como mostra Josefo (2004, p. 82): Deus “[...] ordenou-lhe que voltasse sem temor para o Egito, a fim de libertar os hebreus de sua cruel escravidão [...]”. Moisés, então, com a ajuda de Deus, liberta o povo e começa a peregrinação rumo à terra prometida a Abraão e seus descendentes. A coletividade dos descendentes de Abraão também era chamada de Israel, já que a promessa de Deus a Abraão foi reafirmada a seu neto:

[...] Jacó tomado de admiração, pediu que o espírito celeste informasse o que devia acontecer, ao que este respondeu: Considerai o que acaba de se passar como um presságio, não somente de grandes bens que vos esperam, mas da duração perpétua de vossa descendência e da confiança que deveis ter de que ela será invencível. O anjo ordenou-lhe em seguida que tomasse o nome de Israel [...] (JOSEFO, 2004, p. 51).

Na condução de Israel, Deus inicia um contato progressivo com o povo por meio de Moisés, ou seja, Deus fala com Moisés por revelação ou inspiração, e Moisés constrói o discurso ao qual o povo tem acesso. Pelo discurso, Deus passou a transformar o cotidiano do povo, fazendo com que seu discurso se tornasse prática obrigatória. Primeiro, Deus escreve em duas tábuas de pedra seus mandamentos e entrega-as a Moisés, que reúne todo o povo de Israel e discursa:

Deus não se contentou em apenas receber-me de modo digno de sua infinita bondade, mas quis honrar o vosso acampamento com a sua presença e vos prescrever, por meu intermédio, a maneira de viver mais feliz que se possa imaginar. Conjuro-vos, pois, por Ele mesmo e pelas obras admiráveis que realizou em vosso favor, a escutar com o respeito que lhe deveis o que Ele me ordenou dizer-vos, sem considerardes a baixeza de quem Ele quis se servir para esse fim. Não considereis que é um homem que vos fala, mas pensai nas vantagens que recebereis com a observância dos mandamentos que vos trago da parte de Deus e tomareis a ver a majestade daquEle que se dignou servir-se de mim para vos conceder tanta felicidade. Pois não é Moisés, filho de Anrão e de Joquebede, quem vos ministrará esses admiráveis preceitos, e sim o Deus Todo-poderoso que [...], enfim, fez hoje o favor de dar-vos, por meu intermédio, os seus mandamentos. Se os observardes religiosamente e os preferirdes ao amor que tendes por vossas esposas e filhos, nada faltará para a vossa felicidade: a terra será sempre fértil para vós, e o mar, sempre tranquilo. Sereis ricos em filhos e temíveis aos vossos inimigos. Falo-vos com verdade, pois tive a felicidade de ver a Deus. Ouvi a sua voz imortal, e vós não podeis mais duvidar de que Ele vos ame ou que deseje cuidar de vossa posteridade.

Depois dessas palavras, Moisés fez avançar todo o povo, com suas mulheres e filhos, para que eles mesmos ouvissem a voz de Deus e recebessem diretamente de sua boca os mandamentos, para não diminuir a estes a autoridade, como recebidos apenas pelo ministério de um homem. Assim, ouviram todos uma voz do céu, que lhes falava muito distintamente, e

escutaram os preceitos que Moisés lhes deu depois, os quais estavam escritos nas duas Tábuas da Lei (JOSEFO, 2004, p. 101).

Compreendemos que Moisés utiliza como recurso linguístico o que Maingueneau (2015a) chama de enunciação aforizante. Na sociedade israelita tradicional, que era dominada pela oralidade, a enunciação aforizante mantém uma relação privilegiada com a experiência acumulada, com as autoridades dos antigos e com sentenças que fiquem, mais facilmente, gravadas na memória da comunidade. O Deus de Abraão, de Isaque e de Israel foi quem escreveu seus dez mandamentos em duas tábuas de pedra, e, como se trata de uma obra de Deus, os dez mandamentos não são lidos como manifestação de um gênero de discurso, mas sim como uma obra, expressão de um ponto de vista do autor.

A “obra” é, assim, uma categoria que apresenta a particularidade de relegar ao segundo plano o pertencimento dos textos a gêneros de discurso. Tornada parte de uma obra, um texto não é mais lido, na verdade, como ativação de um gênero de discurso, mas como expressão privilegiada do Sujeito privilegiado que é seu autor (MAINGUENEAU, 2015a, p. 136).

Moisés retoma os dez mandamentos escritos por Deus e constrói uma legislação complexa para estruturar a nação de Israel. A Lei de Moisés, como ficou conhecida, englobava todo o cotidiano dos israelitas, desde o nascimento até sua morte, regulamentando todos os temas importantes para uma vida em sociedade, como saúde, alimentação, vestuário, economia, trabalho, religião, política, justiça, meio ambiente, herança, relações internacionais etc. Moisés, a quem Josefo (2003) chama de “o grande profeta”, carregava a posição de escolhido por Deus, logo, o discurso construído por Moisés na sua lei e o discurso de Deus escritos nas tábuas de pedra são equivalentes. Dessa forma, a enunciação aforizante de Moisés pode ser compreendida da seguinte forma:

Para parecer uma fala primeira, a mais próxima possível da verdade de uma consciência, a enunciação destacada, seja fragmento de obra ou aforização, deve, paradoxalmente, ser retomada. Na enunciação destacada, o enunciado é retomado para ser levado para uma nova cena: só há aforização citada, só há obra se o texto, que já foi dito, se vir representado em uma unidade de outra ordem. Quando ela se representa assim em outra cena, a fala se carrega de poder e de sentido. Nas fronteiras do texto, o aforizador e o *auctor* são, ao mesmo tempo, a sombra de um locutor e os únicos locutores verdadeiros: os que, plenamente Sujeitos, estão em condições de dizer as falas que importam [...] (MAINGUENEAU, 2015a, p. 137).

A Lei de Moisés, como discurso do Deus único, tornou-se prática discursiva em todo Israel e espalhou-se por diferentes regiões, devido aos períodos de dominação que Israel enfrentou sob o Império Assírio e, principalmente, sob o Império Babilônico, que teve a maior duração, aproximadamente 70 anos. Ao serem, posteriormente, autorizados a voltar à Jerusalém, para reconstruir a cidade e o templo destruídos por Nabucodonosor II, inúmeras famílias judias optaram por manter suas vidas economicamente estabilizadas na Babilônia e, por isso, não retornaram. Tendo a Babilônia como lar, desenvolveram sua religião, construindo instituições discursivas para a manutenção da lei e disseminação do conhecimento monoteísta, tais como sinagoga, Talmude Babilônico e escolas de escribas. Já no primeiro século da Era Cristã, a Babilônia era um centro religioso judaico com uma tradição discursiva completamente separada de Jerusalém e Alexandria (MERRILL, 2001).

Já durante os séculos da Era Helenística, no apogeu da diáspora judaica, a comunidade de Alexandria tornou-se uma das mais importantes comunidades judaicas entre o século III a.C. e o fim do primeiro século da Era Cristã. Pinheiro (2007) ressalta que, em uma sociedade cosmopolita e relativamente aberta dos tempos helênicos, o culto monoteísta, as práticas rituais e éticas do judaísmo começaram a atrair a atenção de toda sociedade, sendo uma época de proselitismo. Assim, a quantidade de não judeus tementes ao Deus único cresceu substancialmente. O discurso teológico de Moisés, materializado linguisticamente no Pentateuco, era a base da cultura do homem judeu, mas, como o judeu da diáspora já havia assimilado a língua grega e não tinham acesso ao hebraico, surgiu a necessidade de uma tradução do discurso teológico judaico para o grego, produzida posteriormente a pedido de Ptolomeu II. Em outros termos,

A Septuaginta, versão grega das Escrituras hebraicas produzida entre os séculos III e II a.C., segundo a tradição, foram traduzidas por 72 rabinos de Jerusalém, contratados por Ptolomeu II, fundador da biblioteca de Alexandria. Como o cânon hebraico ainda estava em definição, [...] e foi fechado no final do século I da Era Cristã. Assim, por três séculos a Septuaginta foi o texto bíblico usado pelos judeus da diáspora. A Septuaginta facilitou o proselitismo judeu e, posteriormente, o cristão e é considerada uma das mais importantes traduções já feitas, pois por meio dela as Escrituras hebraicas tornaram-se parte da cultura ocidental (PINHEIRO, 2007, p. 100).

Outra comunidade judaica com uma prática discursiva teológica representativa era a de Jerusalém. Essa representatividade deve-se à reconstrução do templo na terra de Israel, ao apego à Lei e a uma classe sacerdotal atuante. Dessa maneira, a comunidade judaica de Jerusalém produziu três instituições discursivas divergentes, fariseus, saduceus e essênios, que tinham

como base a Lei (Torá), ou discurso teológico de Moisés. Os fariseus, os saduceus e os essênios, no entanto, divergiam nas questões relativas às ações humanas:

Os fariseus atribuem certas coisas ao destino, porém nem todas, e creem que as outras dependem de nossa liberdade, de sorte que podemos realizá-las ou não. Os essênios afirmam que tudo geralmente depende do destino e que nada nos acontece que ele não determine. Os saduceus, ao contrário, negam absolutamente o poder do destino, dizendo que ele é uma quimera e que as nossas ações dependem tão absolutamente de nós que somos os únicos autores de todos os bens e males que nos acontecem, conforme seguimos um bom ou mau conselho (JOSEFO, 2003, p. 499-500).

Os saduceus eram judeus da classe sacerdotal ou de ricas famílias patrícias. No seu conservadorismo, reconheciam apenas a Lei escrita como autoridade religiosa e não aceitavam a lei oral produzida pela tradição judaica. A prática religiosa dos saduceus centrava-se no uso do templo e no apego aos seus ritos. Os essênios, por sua vez, eram um grupo com tendências escatológicas e puristas, ou seja, viviam no deserto para se afastar da corrupção de Israel e sua religião, aguardando o Messias prometido na Lei e nos discursos dos profetas. A crença no surgimento do Messias prometido que traria a libertação dos judeus, ressaltamos, era comum na religião nacional de Israel. Já os fariseus buscaram tornar o discurso teológico uma parte da vida diária, aceitavam a lei escrita e a lei oral, que servia para aplicar a primeira às situações concretas da vida cotidiana. Estas instituições discursivas ocupavam todo o cenário do judaísmo palestino no primeiro século da Era Cristã (GONZÁLEZ, 2004).

Na época de Paulo, o discurso teológico de Moisés havia consolidado os saduceus e os fariseus como instituições discursivas oficiais do judaísmo. O grupo dos fariseus tornou-se maior em números de adeptos e mais influente na vida religiosa cotidiana de Israel. Eram letrados, escribas, especialistas em exegese e reuniam-se em torno de um mestre. No grupo dos fariseus, dois mestres destacaram-se na produção de discursos teológicos que se tornaram referência, formando duas escolas distintas, a do Hilel e a de Shammai. Enquanto este rabino representava uma tendência mais rigorosa, aquele era partidário de uma maior atenuação na interpretação da Lei de Moisés. Paulo evidencia sua posição teológica ao declarar-se adepto do grupo dos fariseus, sendo ensinado, segundo a Lei de Moisés e a tradição de seus pais em Jerusalém, por Gamaliel, herdeiro da escola de Hilel (REYNIER, 2012).

Duas instituições discursivas influenciam diretamente na construção do discurso teológico de Paulo, os fariseus e Jesus Cristo, já ressuscitado, que se apresenta a ele na estrada de Damasco. O ponto central do discurso teológico de Paulo é o monoteísmo, ou seja, o único Deus

verdadeiro e vivo, que assume a forma humana de Jesus Cristo, o filho de Deus. Para Schnelle (2010), além dos conceitos de pecado e de livre-arbítrio, a teologia paulina inclui um discurso já presente no grupo dos fariseus, a ideia da ressurreição dos mortos: “[...] Paulo insere-se no grupo dos homens testemunhas da ressurreição e deriva seu apostolado da aparição do Senhor que aconteceu também a ele” (SCHNELLE, 2010, p. 100).

Paulo entende sua teologia como a verdade revelada e inspirada por Deus, como aconteceu com Moisés, conforme o que foi discutido anteriormente. Assim, os discursos de Moisés deveriam ser ensinados a todo povo de Israel, como a vontade Deus, para serem praticados diariamente por cada indivíduo. Igualmente, os discursos de Paulo, como verdade universal de Deus, cumprimento da Lei e dos discursos proféticos, deveriam ser ensinados não só aos judeus, mas a todas as gentes, em todos os lugares, e praticados diariamente por aqueles que os aceitassem, já que “[...] uma teologia afastada da vida do dia a dia não seria uma teologia de Paulo” (DUNN, 2003, p. 35).

Paulo, então, recebe de Deus a missão de espalhar o novo conhecimento de Jesus Cristo em todas as regiões do Império Romano. Paulo dá início a muitas viagens missionárias, com o intuito de mudar a realidade de sujeitos e de suas comunidades, através da adesão dos habitantes das cidades ao seu discurso teológico. Certo conhecimento sobre o Deus único já havia se espalhado por inúmeras regiões do Império Romano pela diáspora judaica, que fomentou lá a construção de sinagogas, instituições discursivas que se consolidaram. Esse movimento pode ser descrito da seguinte forma:

A diáspora no Norte teve início quando os Selêucidas assumiram o controle da Judeia, depois do ano 200 a.C. Foi o rei selêucida Antíoco III que, por volta de 210-205 a.C., deslocou milhares de judeus e suas famílias da Babilônia para Ásia Menor. Nos dois séculos seguintes, grandes comunidades foram fundadas em Antioquia e Damasco, nos portos fenícios e nas cidades de Sardes, Halinarcasso, Pérgamo e Éfeso, na Ásia Menor. No início da Era Cristã, os judeus tinham comunidades na maioria das ilhas orientais do Mediterrâneo, tais como Chipre e Creta, na Grécia continental e no litoral do mar Negro (PINHEIRO, 2007, p. 98).

O apóstolo Paulo disseminou o seu discurso teológico, conseguindo a adesão de muitos coenunciadores, de todos os estratos sociais, nas diversas cidades do Império, inclusive judeus. Paulo iniciava a exposição de sua teologia nas sinagogas dos judeus, que era um lugar propício para o diálogo teológico e negociação de efeitos de sentido; dessa forma, muitos judeus aderiram ao novo discurso teológico sobre o Deus único e verdadeiro. Com o rápido

crescimento do número de pessoas que aderiram ao discurso teológico de Paulo e a formação de comunidades cristãs em diferentes regiões, surgiu a necessidade de Paulo manter contato com as comunidades, para ampliar e consolidar seus ensinamentos. Utilizou, para isso, o gênero epistolar.

Paulo, em seu discurso teológico, negocia com seus coenunciadores uma nova visão de mundo, um novo Deus, que é único, mas não está sozinho. Ele tem um nome e um rosto: *Jesus Cristo*. Paulo proclama um Deus pessoal, que age na história e preocupa-se com os seres humanos; um Deus que não está apartado do mundo, mas que retorna a ele na figura de Jesus Cristo. Não é o mito universal, mas a atuação concreta que determina a imagem de Deus no cristianismo primitivo. Nesse momento,

[...] O Deus dos cristãos era um Deus da vida que exigia compromisso, mas que concedia também liberdade, que podia ser experimentado já no presente e que garantia ao mesmo tempo, o futuro dos crentes. O cristianismo primitivo oferecia um conceito abrangente e coeso que adotava as esperanças da Antiguidade acerca do além e simultaneamente conferia ao indivíduo uma perspectiva convincente de vida (SCHNELLE, 2010 p. 523).

Entende-se, portanto, que o discurso teológico cristão não foi construído para atingir apenas uma pequena elite culta, como os estoicos, buscava, antes, converter todo o povo, transformar toda a vida, ser a norma pessoal e social do agir. Com isso, o discurso cristão conseguiu a adesão de muitas pessoas, principalmente entre os estratos sociais mais baixos, incluindo também muitos escravos. Quanto à adesão destes, não há dúvida de que a instituição escravatura interessaria aos primeiros cristãos, uma vez que, nesse momento, já estavam em circulação vários discursos sobre a escravidão, inclusive teológicos. Porém, entendemos que o discurso teológico de Paulo a Filêmon estrutura o pensamento do movimento cristão primitivo sobre essa questão.

A teologia paulina está entre as mais criativas e mais definitivas para a formação do pensamento cristão. O discurso de Paulo contribuiu mais do qualquer outro para que o novo movimento de Jesus se tornasse religião realmente internacional e intelectualmente coerente. Vale ressaltar que foi atribuído pela tradição cristã o status canônico ao discurso teológico de Paulo, materializado linguisticamente em suas epístolas. Para Dunn (2003, p. 27), “[...] esse status foi em si mesmo simplesmente o reconhecimento da autoridade que foi atribuída a essas cartas mais ou menos desde que foram recebidas pela primeira vez [...]”. As epístolas de Paulo foram extremamente valorizadas pelas comunidades às quais foram dirigidas e consideradas como

escritos de valor permanente para a instrução, o culto e a vida cotidiana dos cristãos. Por essa razão,

[...] Enquanto o Cristianismo ia fazendo a sua entrada silenciosa, mas eficaz, nos mais diversos sectores do Império, os padres da Igreja desenvolviam os princípios doutrinários e práticos recebidos de Cristo e dos apóstolos, sobretudo de S. Paulo, de acordo com as novas condições históricas e sociais em que os cristãos deviam viver (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2009, p. 172).

Finalmente, o que foi mais notável, no decorrer dos séculos, foi o impacto da teologia paulina, que não só, foi tão influente na Igreja primitiva, mas também na época da filosofia patrística, exercendo clara influência sobre Clemente, Inácio e Ireneu. Na Antiguidade Tardia, Agostinho, tendo a teologia paulina como um molde, reafirmou a teologia cristã que dominou a maior parte da Idade Média. Foi igualmente predominante a influência do discurso teológico de Paulo na Reforma Protestante (DUNN, 2003).

4.3 O status de constituinte do discurso teológico

Maingueneau (2000) começou a ampliar um plano de trabalho que havia estabelecido na década de 1990: o dos discursos constituintes. Para o autor, a análise dos discursos constituintes define “[...] muito mais um espaço em processo de estabilização do que um território de pesquisa com fronteiras estabelecidas” (MAINGUENEAU, 2000, p. 5). Desde então, vêm ampliando-se as discussões sobre a categoria. Maingueneau (2000) define quatro tipos de discursos que se encaixam na categoria de constituintes: o religioso, o filosófico, o científico e o literário. No entanto, reconhece o risco de se propor uma lista de discursos que satisfazem à exigência da categoria de discurso constituintes.

Mesmo tratando-se dos discursos constituintes de nossa sociedade, em sua essência herdeiros do mundo grego, parece-me perigoso propor uma lista. Não somente porque é difícil repertoriar os discursos que obedecem a esse critério, mais ainda porque uma mera lista não permite definir exatamente as relações entre os diversos discursos constituintes (MAINGUENEAU, 2000, p. 7).

Segundo Nascimento (2020), o analista do discurso francês avançou em suas análises sobre a categoria de discursos constituintes, passando a considerá-la “[...] como uma proposta de programa de pesquisa, que o autoriza a agrupar discursos que tematizam sua própria constituição” (NASCIMENTO, 2020, p. 34). Ainda que Maingueneau (2000) tenha proposto a

constituência dos quatro discursos acima listados, deixa o campo de pesquisa aberto a outras possibilidades, ou seja, outros tipos de discursos podem ser inseridos ou não na categoria de discursos constituintes, para além das já estabelecidas. Quanto aos discursos que não satisfazem às exigências da categoria, o autor apresenta alguns exemplos:

[...] o estatuto do discurso jurídico, por exemplo, está longe de estar claro; da mesma forma, o do discurso político ou o da psicanálise, ao menos quando ela não está reduzida à uma simples técnica psicoterapêutica. Parece-me que a psicanálise seria um bom candidato ao estatuto de discurso constituinte, ela que pretende cumular uma parte dos poderes do discurso científico, religioso, filosófico, e até mesmo do discurso literário. Inversamente, o discurso político não me parece pertencer a esta categoria: ele se apoia sobre os discursos constituintes (invocando a ciência, a religião, a filosofia, etc.), mas para fazê-los entrar em relação com os lugares comuns de uma sociedade. Eis aí um terreno de investigação aberto (MAINGUENEAU, 2000, p. 7).

Como o programa de pesquisa proposto por Maingueneau (2000) mantém-se aberto às discussões, pesquisadores da área podem propor a inclusão de outro discurso na categoria de constituintes ou, até mesmo, questionar a constituição dos quatro tipos de discursos citados por Maingueneau (2000). Nesse sentido, Nascimento (2020) propõe a inserção do discurso teológico na categoria de discurso constituinte e questiona o status de constituinte do discurso religioso.

Assim como Nascimento (2020), apreendemos o discurso teológico como discurso constituinte, logo, pressupomos que o discurso paulino na Epístola a Filêmon seja um exemplar do discurso constituinte, o que será testado no capítulo seguinte. Mas antes, tratemos da defesa pela inclusão do discurso teológico no rol dos discursos constituintes, realizada por Nascimento (2020). Em seu estudo, Nascimento (2020) argumenta que o discurso teológico satisfaz a todas as exigências requeridas pela categoria. Portanto, Nascimento (2020) difere de Maingueneau (2000) quanto aos tipos de discursos constituintes e, por isso, substitui, em sua proposta, o discurso religioso pelo discurso teológico, na medida em que a paratopia é condição do discurso teológico e condição do ato criador e de seu enunciador, sendo assim, o discurso teológico conserva as características necessárias que lhe garantem a constituição. Uma dessas características é o caráter problemático de seu enunciador. Nas palavras do pesquisador,

[...] a questão principal não é apenas inserir o discurso teológico entre os constituintes, mas transferir o domínio específico da produção discursiva teológica para o quadro dos discursos constituintes, pois reconheço a constituição desse discurso e não do religioso, que se funda no teológico, que o legitima em um espaço institucional. Isso se deve à observação de seus

dispositivos de comunicação, que conferem sentidos às ações da humanidade, às suas condições de possibilidade de funcionamento discursivo, que me facultam apreender o teológico como fundador de si mesmo e de outros gêneros de discurso (NASCIMENTO, 2020, p. 34).

No entanto, o problema de pesquisa que apresentamos não pretende distinguir discurso religioso de discurso teológico, embora reconheçamos que o discurso religioso se fundamenta no teológico. Com efeito, o discurso religioso constrói-se sobre o teológico, assumindo-o interdiscursivamente, na medida em que o transforma em seu funcionamento, ampliando e delimitando possíveis interações.

Em função disso, caracterizamos o discurso religioso como um discurso institucional, visto que não se funda a si mesmo. Ele propõe, compreendemos, uma relação de poder, sustenta-se pelo controle e imposição sobre os fiéis e constitui um quadro de referência obrigatório aos posicionamentos ideológicos. Isso nos faz argumentar que o discurso teológico, ao contrário, encena particularidades enunciativas: é autofundante, organiza-se por meio de uma linguagem simbólica, por estruturas míticas de natureza ontológica incontestável, que validam a si próprias e a outros tipos de discurso, garantindo a si mesmo uma legitimidade fundante.

No entanto, esclarecemos que Nascimento (2020) não questiona o programa de pesquisa iniciado por Maingueneau e Cossutta (1995); busca, em vez disso, trabalhar a problemática dos discursos constituintes, com intuito de contribuir para a discussão no interior da AD. Nesse sentido, a comprovação da constituência do discurso teológico dá-se por meio do enlaçamento dos dispositivos enunciativos, do modo de organização específico e da relação de um modo de dizer com uma comunidade discursiva.

Para comprovar a constituência do discurso teológico, Nascimento (2020) faz oito recortes no Evangelho de João, considerado o *archeion* da produção verbal de uma sociedade. A partir de suas condições sócio-históricas e culturais de produção, considera “[...] seu caráter auto e heterofundante, as suas implicações com o interdiscurso, a paratopia, o código linguageiro, a cenografia e o *ethos* discursivo” (NASCIMENTO, 2020, p. 45). Ao analisar João 2, 1-11, excerto conhecido como “Bodas de Caná da Galileia”, que narra como Jesus Cristo realizou seu primeiro milagre, Nascimento (2020) conclui que o discurso teológico satisfaz a todas as exigências requeridas pela categoria de discursos constituintes estabelecida por Maingueneau (2000, 2016c).

Já no primeiro recorte, Nascimento (2020, p. 49) mostra que o discurso funciona “[...] como um orientador enunciativo, convoca o coenunciador à compreensão do discurso e, por um procedimento interdiscursivo, aponta que o discurso sobre o qual ele se constitui é ele mesmo, um discurso primeiro [...]”. Nesse ponto, o discurso teológico mostra-se como discurso primeiro, satisfazendo a esta característica proposta por Maingueneau (2000, p. 6): “para além dos quais não há senão o indizível, de que eles se confrontam com o Absoluto”.

Outra característica destacada por Nascimento (2020) é a localização paratópica do discurso teológico. Para Nascimento (2020), a forma como o discurso teológico explica as condições de produção, incluindo as suas próprias, é semelhante à forma empregada pelos discursos constituintes. Como o discurso teológico apresenta-se como veterotestamentário e neotestamentário, entendemos que a inspiração divina acontece progressivamente, sendo Deus o único autor do discurso teológico. O pesquisador adverte que

[...] é muito importante reconhecer o estatuto simbólico do discurso teológico e o papel do investimento no interdiscurso, a fim de apreensão da importância do vinho, sobretudo, no evangelho de João e, particularmente no texto em análise. De fato, esse investimento em enunciados do Primeiro Testamento representa não somente o reconhecimento do texto-fonte, mas a possibilidade que o enunciador faz em reatualizá-lo no intradiscorso, como em Amós, 9, 13-15, que afirma: *a abundância de vinho é o sinal do tempo messiânico da salvação* (NASCIMENTO, 2020, p. 50).

E, na sequência, salienta o papel dessa relação interdiscursiva, que

[...] funciona, então, como um espaço de retomada de sua própria fonte, mas não reduzida a somente isso, pois ela se reatualiza ali intradiscursivamente. Nesse sentido, as condições sócio-históricas e culturais de produção e os interdiscursos tornam-se constitutivos do modo de dizer desse discurso e possibilita-me demarcar um aspecto de sua constituição, ou seja, por meio da rememoração do interdito, ele próprio se reconhece como fonte e origem de si mesmo (NASCIMENTO, 2020, p. 52).

Segundo Nascimento (2020), o discurso teológico no Evangelho de João supõe, ao mesmo tempo, duas existências de Jesus, uma divina e outra humana, uma característica inconfundível que espelha o jogo de pertencimento e não pertencimento utilizado para afiançar sua existência. Nas palavras do autor, “[...] em suma, esse discurso apresenta traços de discurso constituinte, principalmente se considerarmos o investimento feito na constituição da cenografia, na condição paratópica do hiperenunciador e no *ethos* discursivo” (NASCIMENTO, 2020, p. 51).

Além disso, para Nascimento (2020), é exclusividade dos discursos constituintes autorizarem-se a si mesmos. Com isso, mesmo fazendo parte do Novo Testamento, o discurso teológico de João pode ser considerado um discurso constituinte, pois ele “[...] propõe-se ligado a uma fonte legitimadora que é ele mesmo. Por isso, é constituinte, uma vez que esse discurso se constitui por um investimento interdiscursivo com sua própria origem” (NASCIMENTO, 2020, p. 53).

4.4 O gênero de discurso epístola e as marcas do discurso teológico

Na sociedade romana do primeiro século da Era Cristã, a epístola era um gênero de uso corrente. Afinal, a comunicação escrita era necessária para tratar de assuntos tanto oficiais quanto particulares, sempre que o contato pessoal não fosse possível. O governo e as famílias dispunham de mensageiros para a entrega de suas correspondências (HALE, 1983).

Quanto ao uso do gênero epistolar, Paulo é pioneiro entre os primeiros cristãos. Ele utilizava-a para transmitir de seus ensinamentos. Contudo, há diferenças marcantes entre os propósitos das epístolas de Paulo e os das epístolas escritas por outros escritores romanos. Embora “[...] as epístolas de Cícero (106-43 a.C.) [...] [tenham servido] como modelo durante séculos, testemunhando a sua vida privada e, principalmente, a pública, como filósofo, orador e político romano” (MALATIAN, 2009, p. 198), Paulo tinha propósitos mais imediatos ao usá-las, já que enxergava as comunidades cristãs como destinatárias diretas e, em função disso, buscava atender, em suas epístolas, seus questionamentos e problemas. Para além de qualquer intencionalidade, as epístolas de Paulo serviram de instruções não somente aos destinatários indicados, mas tornaram-se fontes de ensinamentos fundamentais na implantação e expansão do cristianismo (BECKER, 2007).

Já na Era Moderna, mais precisamente no final do século XIX, surgiu uma hipótese proposta por Deissmann (1910, apud HALE, 1983) de que carta e epístola são gêneros distintos. Para este teólogo alemão, no primeiro século, o gênero carta era um meio “não literário” de comunicação entre as pessoas, de caráter pessoal e confidencial, destinada a um indivíduo, ou mesmo a uma comunidade inteira, sem pretensão de uma leitura mais ampla, senão daqueles a quem a carta foi enviada. Já o gênero epistolar consiste numa forma literária, como a oração, o diálogo etc., destinada a um público mais amplo. Na perspectiva de Deissmann (1910, apud HALE, 1983), as correspondências paulinas encaixam-se nos escritos não literários, já que eram destinadas a indivíduos — Filêmon, Tito e Timóteo — e a comunidades — filipenses,

colossenses etc. Assim, por se assemelharem mais aos escritos não literários antigos do que às epístolas propriamente ditas, foram consideradas cartas por ele. Hale (1983, p. 144) afirma que “[...] Deissmann, com esta teoria, procurou mostrar que as ‘epístolas’ do Novo Testamento, e em especial as de Paulo, eram, na verdade, ‘cartas particulares’, e não ‘epístolas’. É de maneira geral aceito hoje que Paulo não escreveu tendo consciência deste sentido técnico”. A perspectiva do teólogo alemão acerca das características literárias das epístolas paulinas está de acordo com os critérios críticos adotados em seu tempo, final do século XIX. Na contemporaneidade, compreende-se a literatura como um fenômeno cultural e histórico, definida diferentemente conforme épocas e espaços (FERREIRA, 2009).

De opinião diferente, Hale (1983p. 195) propõe uma interpretação divergente da de Deissmann, na medida em que Paulo não escreveu suas correspondências consciente dessa tecnicidade, que é característica da modernidade. Paulo escreveu-as para pessoas e comunidades específicas, tendo em vista a solução de problemas pontuais, mas a universalidade de seus conteúdos vai além de uma carta privada. A distinção de Deissmann não obteve grande adesão dos estudiosos, que preferiram dispor as correspondências de Paulo em uma categoria intermediária, dado que apresentam aspectos de ambas as classificações (HALE, 1983). No que se refere a essa questão, Hale (1983) argumenta que,

[...] contudo, vê-se facilmente que as “cartas” de Paulo demonstram a autoridade apostólica consciente, que torna os conteúdos normativos para igrejas e pessoas de outras áreas e épocas. As “cartas” são bem construídas, para demonstrarem um plano cuidadosamente elaborado. Elas são “cartas particulares” quanto ao tom, ao espírito e ao propósito; contudo, ao mesmo tempo, elas são obras-primas de composição. A extensão média das cartas particulares naquela época era de cerca de noventa palavras, e a epístola tinha a média de 200 palavras. A carta mais curta de Paulo, Filêmon, tem 335 palavras, e a mais extensa, Romanos, 7101. A média de Paulo é de cerca de 1.300 palavras para todas as suas cartas. Neste sentido, as cartas de Paulo não podem incidir dentro da categoria normal de uma carta regular. Os teores de suas cartas pressupõem algo além de uma carta particular normal. Deve ser acrescentado que os escritos de Paulo têm toda característica de uma “carta particular”, mas a universalidade dos conteúdos fez com que eles fossem classificados sob o termo técnico de composições literárias conhecidas como “epístolas” (HALE, 1983, p. 144).

Em todas as vezes que o apóstolo Paulo faz referência às suas próprias correspondências (1 Coríntios 5, 9; 16, 3; 2 Coríntios 3, 1-3; 7, 8) utiliza o vocábulo grego *επιστολη*. Não obstante o uso de termos correspondentes ao termo “carta” nas versões modernas do Novo Testamento, no primeiro século, a palavra *epistolé* designava todas as formas de correspondência, não

importando sua finalidade nem o número de destinatários (HALE, 1983). Afinal, na época de Paulo, o termo cujo sentido mais se aproximava daquele que atualmente entendemos por “carta” ou “correspondência” era *epistolé*, no grego, ou *epistula e litterae*, no latim.

Por mostrar-se anacrônica, não consideramos a distinção entre “carta” e “epístola” proposta por Deissmann. Compreendemos que, no manuscrito mais antigo, Paulo utiliza tanto o termo disponível naquela época para referir-se de forma pouco específica a qualquer forma de comunicação a distância, *epistolé*, quanto a estruturação corrente do gênero epistolar, que no primeiro século foi utilizado de forma indiscriminada (HALE, 1983). Conforme Moulton (1896, apud AGUIAR, 2012), esse gênero tem o mesmo valor para o Novo Testamento que a profecia tem para o Antigo Testamento. Os apóstolos comunicavam a mensagem de Deus às igrejas que estavam espalhadas pelas regiões do império, assim como os profetas comunicavam a mensagem de Deus a Israel.

O discurso teológico possui características que o diferenciam de qualquer outro tipo de discurso. Nas comunidades onde circulam, esses tipos de discurso são compreendidos como o discurso de Deus, a comunicação da divindade com o ser humano por meio de um profeta (Antigo Testamento) ou de um apóstolo/discípulo (Novo Testamento) em um dado período. A comunicação entre Deus e o ser humano acontece de forma direta e individual ou de forma indireta e coletiva. No que se refere à forma direta e individual, a autoridade da inspiração ou revelação é dada por Deus a alguns indivíduos para reproduzirem o discurso sobre Ele, por exemplo, Paulo. Já sob a forma indireta e coletiva, agrupam-se escritos construídos para serem lidos por indivíduos e comunidades específicas, com o objetivo último de atingir o máximo de pessoas possível, até mesmo ter alcance global, por seu caráter atemporal. Por exemplo, o discurso de Deus construído por Paulo em suas epístolas. O próprio Paulo considera a Septuaginta como discurso inspirado por Deus: “Toda escritura é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça” (2 Timóteo 3, 16). O apóstolo reconhece também a autorização dada a ele por Deus para falar em seu nome:

Paulo, apóstolo – não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos. [...]. Com efeito eu vos faço saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo (Gálatas 1, 1; 1, 11.12).

Em nenhum dos seus escritos, Paulo deixa claro que considerava suas epístolas como escritura inspirada, no entanto, ao distinguir o seu ensino daquele do Senhor Jesus Cristo, não sugere que o seu tenha menos autoridade. Segundo Carson (1997, p. 246), “[...] embora talvez não tenha consciência de estar escrevendo Escritura inspirada, a condição apostólica de Paulo permite-lhe interpretar as Escrituras do Antigo Testamento com liberdade soberana e fazer a seu povo exigências que considerava obrigatória como qualquer parte das Escrituras”.

A epístola de Paulo a Filêmon, apreendida aqui como discurso teológico, faz parte de um conjunto de epístolas chamado de teologia paulina, ou seja, um discurso sobre Deus, que Paulo considera como revelação do próprio Deus. Assumimos a definição mais simples do termo “teologia”, “[...] como discurso (*logos*) sobre Deus (*theos*), e tudo o que está envolvido em tal discurso e segue diretamente dele, particularmente a articulação coerente da fé e da prática religiosa nele expressa [...]” (DUNN, 2003, p. 31).

Conforme o que foi exposto até aqui, consideramos como discurso teológico todos os livros escritos por indivíduos que, assim como Paulo, receberam a inspiração de Deus para discursar em seu nome; no caso do Novo Testamento, os apóstolos ou pessoas diretamente ligadas e autorizadas por eles. Ressaltamos ainda o critério estabelecido no primeiro século para ser considerado apóstolo. No momento em que Pedro sugeriu escolher uma pessoa para assumir com eles, no lugar de Judas, o ministério apostólico, expressou que

É necessário, pois, que, dentre estes homens que nos acompanhou todo o tempo em que o Senhor Jesus viveu em nosso meio, a começar do batismo de João até o dia em que dentre nós foi arrebatado, um deste se torne conosco testemunha da sua ressurreição (Atos 1, 21.22).

Segundo Maingueneau (2015a), os discursos últimos, que chama de constituintes, são caracterizados pela singularidade de sua posição no universo do discurso: estão situados numa região de fronteira, que lhes dá a permissão para falar em nome do Absoluto que, por sua vez, só pode comunicar por meio deles. No excerto acima, constatamos que, para autorizar um nome para ocupar o ministério apostólico que seja aceito pela comunidade cristã, os outros apóstolos definiram um critério: estar o mais próximo possível da fonte legitimadora, nesse caso, Jesus Cristo, o filho de Deus.

[...] Zonas de fala entre outras e falas que se pretendem acima de qualquer outra, discursos-limite, situados em um limite e tratam do limite, tais discursos devem administrar, em sua organização textual e em seu dispositivo de enunciação, os paradoxos que seu estatuto implica: para autorizarem a si

mesmos, devem se apresentar como ligados a uma Fonte legitimadora (MAINGUENEAU, 2015a, p. 141).

Então, segundo essa perspectiva, também tomamos o texto bíblico, ou seja, o conjunto de livros escritos por indivíduos autorizados por Deus, como discurso teológico, uma vez que é autoconstituente, tem caráter fundador e não admite ser influenciado por nenhum outro discurso, devido à própria natureza de sua constituição. Logo, apreendemos a epístola de Paulo a Filêmon como discurso teológico, o qual distanciamos de qualquer interpretação institucionalizada, característica do discurso religioso.

4.5 Posicionamento e linguagem teológica

A vida cotidiana desenvolve-se na e pela linguagem, mas a linguagem é capaz de transcender completamente a realidade da vida cotidiana. A forma linguística pela qual se realiza essa transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica. Trabalhada simbolicamente, a linguagem alcança significações desprendidas do “aqui e agora” da vida cotidiana, o que faz com que chegue a espaços que são inacessíveis, de fato, à experiência cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 2004). Em outros termos,

[...] linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero. A simples menção destes temas já representa dizer que, apesar do máximo desprendimento da experiência cotidiana que a construção desses sistemas requer, podem ter na verdade grande importância para a realidade da vida cotidiana. A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária, mas, também de “fazer retornar” estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 61).

A linguagem teológica, no primeiro século, foi materializada linguisticamente no gênero epistolar. A epístola permite comunicar um romance ou transmitir uma tese filosófica, uma ideia religiosa: “[...] Platão (428 – 348 a.C.) ou Isócrates (por volta de 390 a.C.) escrevem espécies de ‘cartas abertas’ a um vasto público; Epicuro (341 – 270 a.C.) trata de temas filosóficos nas cartas que envia ao grupo de seus discípulos” (REYNIER, 2012, p. 107). No final do Período Clássico, a epístola, no sentido mais amplo do termo, é cada vez mais utilizada.

No primeiro século, as correspondências de homens públicos ou políticos e as correspondências entre cristãos multiplicaram-se. As epístolas de Cícero, Sêneca e Paulo são exemplos disso. De acordo com Reynier (2012, p. 107), “[...] no fim do Império Romano, a literatura epistolar terá um novo resplendor, com autores cristãos como Cipriano e Agostinho”.

Na Antiguidade, as epístolas eram utilizadas para diferentes tipos de comunicações, conforme Reynier (2012). Segundo os critérios atuais, podemos distinguir os diversos usos do gênero epistolar na literatura antiga: comunicações oficiais, privadas e familiares. Sobre essa imbricação entre as esferas pública e privada, Reynier sinaliza que

[...] a correspondência de Cícero, composta de 931 cartas, trata ao mesmo tempo de questões pessoais e dos negócios públicos (68 – 44 a.C.). De fato, ela coloca o problema do domínio público e privado: Cícero aceita publicar suas cartas, com a condição de retirar as passagens muito íntimas e aquelas em que não houve cuidado com o estilo. A correspondência de Plínio (61 – 114) tem a mesma ambivalência, constituindo uma espécie de crônica sobre a sociedade romana. Essas cartas não são espontâneas e cada uma trata de um assunto específico (REYNIER, 2012, p. 108).

Seguindo a discussão sobre a utilização do gênero epistolar, Carson (1997) propõe que a busca por uma sensação de proximidade foi um dos motivos pelo qual os apóstolos, entre eles, Paulo, optaram por utilizar o gênero epistolar. Na época de Paulo, as pessoas consideravam as epístolas um meio de se fazerem presentes, mesmo estando separadas pela distância. De forma semelhante, Reynier (2012) ressalta que, no primeiro século da Era Cristã, a oralidade era preponderante, o que fez surgir certa desconfiança em relação ao texto escrito. Entre os gêneros escritos, a epístola era o que mais conservava características da oralidade. O ato de escrever uma epístola, então, permitia a preservação das marcas de oralidade relevantes para a sociedade em que as epístolas circulam. O movimento cristão, caracterizado por seu crescimento rápido e pela não fixação de seus missionários, exigia um meio de comunicação que encurtasse a distância. Nesse aspecto, o gênero epistolar é, portanto, particularmente importante.

Para Reynier (2012), em relação à autoridade do escritor, à qualidade de redação e ao efeito desejado sobre a audiência, as epístolas são equivalentes às obras retóricas. Elas não possuem uniformidade, “[...] mas possuem uma estrutura relativa [...]” (REYNIER, 2012, p. 110). À fórmula de abertura, que inclui o remetente, o destinatário, as saudações e a dedicatória, seguem-se o conteúdo da epístola e a conclusão.

Com base nessa estrutura do gênero epistolar na Antiguidade, Paulo organiza uma comunicação idealizada, em função da mensagem que ele quer transmitir. A linguagem teológica nas epístolas paulinas está diretamente ligada à fé e tem o intuito de “[...] fazer as comunidades descobrirem a identidade da pessoa de Cristo e introduzi-las na vida cristã [...] e, [por isso,] exprimem diferentes aspectos da revelação do Cristo ressuscitado confiada ao apóstolo (REYNIER, 2012, p. 110).

Nas epístolas paulinas, a apresentação do remetente é construída com as expressões “servidor” ou “apóstolo”, uma escolha na dimensão do código linguageiro que evidencia a origem divina de sua vocação e missão. Em relação aos destinatários, quando faz menção às comunidades, elas estão, como Paulo, relacionadas ao chamado de Deus, o que começa a delinear o que será, posteriormente, a definição de igreja (REYNIER, 2012). Quanto à linguagem das saudações e das dedicatórias na epistolografia antiga, Reynier esclarece que

Na carta latina, aparece de modo abreviado: s.d. = *salutem dat* (“saudação!”); na carta grega, está reduzida a um termo *chaire* [...], assim como na carta judaica: *shalom* (“paz”). Paulo também utiliza *charis* (“graça”) e *eirene*, tradução grega da palavra hebraica *shalom*, e as entende no sentido de dons messiânicos trazidos por Cristo.

A dedicatória pode ser breve (1 Ts 1,1) ou mais elaborada (Rm 1, 1-7). Sua função consiste em definir o polo de comunicação e o contrato de leitura. Paulo não se posiciona diante da comunidade como um mestre diante dos discípulos, mas como um irmão. Os destinatários têm com ele uma relação específica, que instaura a fé em Cristo (REYNIER, 2012, p. 111).

O conteúdo da epístola é introduzido por considerações com o formato de ação de graças. Segundo Reynier (2012, p. 112), em algumas epístolas do período helenístico, a fórmula de abertura “[...] é amiúde seguida de uma declaração pela qual o remetente agradece aos deuses por tal e qual motivo: ‘De graves perigos por Deus libertados, nós lhe rendemos grandes ações de graças como a quem combateu ao nosso lado contra o rei’ (2 Macabeus 1, 11)”. De forma geral, o conteúdo da epístola pode ser dividido em duas partes: a primeira trata da identidade de Cristo, ao passo que a segunda é uma orientação para a vida em função da fé inspirada pelo Espírito Santo.

A conclusão da epístola era composta por notícias, referências aos destinatários, saudações personalizadas, exortação e votos. Paulo, nas saudações finais de algumas de suas epístolas, utiliza a expressão “ósculo santo” para se despedir dos destinatários. Reynier (2012, p. 112) observa que “[...] na bíblia, o ósculo como saudação não é uma novidade. Na comunidade cristã,

ele se torna sinal de comunhão entre seus membros, chamados ‘santos’, donde a expressão ‘ósculo santo’”. Ao final, portanto, essa expressão serve de autenticação para suas epístolas, distinguindo-as de outros escritos.

Ainda se faz necessário elencar alguns elementos linguísticos característicos do discurso teológico que evidenciam o posicionamento nele contido. O discurso teológico, como abordado inicialmente, é constituído por uma linguagem simbólica, segundo a qual os efeitos de sentido visados se distanciam dos sentidos ditos literais. Assim,

[...] encaramos uma linguagem que diz mais do que diz, que diz algum a coisa além do que diz, e que, conseqüentemente, me capta porque esta linguagem, no seu sentido, criou sentidos novos. Aqui as palavras que eu uso têm força semântica que é, realmente, inexaurível. Noutras palavras, um significado univocal é um significado dum só foco de sentido até que este se torna o único sentido de alguma coisa. Na linguagem simbólica eu me descubro face a significados ou significações multivocais nas quais um sentido conduz a outro sentido: a palavra ‘alegoria’, em sua origem, não teve outro sentido (RICOEUR, 1971, apud BAKKEN, 1985, p. 70).

Para Bakken (1985), a linguagem teológica tem a capacidade de produzir muito mais que o autor pôde dizer e mais do que ele pôde compreender ou imaginar. Por isso, a linguagem bíblica, a linguagem da fé, vai além de simplesmente descrever ou reportar. Ou seja, “[...] a linguagem Bíblica continua a reproduzir, sugerir, ampliar, abrir vistas novas e instalar dentro dos ouvintes uma capacidade de participar nas atividades desta palavra” (BAKKEN, 1985, p. 71). Sobre essa questão, Bakken observa que

As escrituras são, em si, tentativas de descobrir uma maneira de falar, de expressar, de formular ou dizer a palavra que veio sempre e de novo de fora. A Bíblia foi direcionada sempre e de novo às situações concretas, às atividades históricas, problemas correntes; às dificuldades atuais. Mas a Bíblia leva uma palavra impossível de confinar ou restringir às suas páginas, palavras ou letras que os autores tentaram esculpir numa forma aceitável, a impressão que eles querem preservar para os seus contemporâneos e para as gerações do futuro. A Bíblia, do início ao fim, tem uma natureza de testemunho oral. O testemunho do que foi visto foi transformado, necessariamente, em testemunho do que foi ouvido porque a palavra, em si, esteve sempre escondida dentro das manifestações, escondida mas ouvida como uma mensagem do Senhor. Fé vem através do ouvir. A visão tem que ser transposta em audição. O que nós lemos tem que ser transposto para o ouvido (BAKKEN, 1985, p. 72).

De pensamento semelhante, Dixon faz a seguinte ponderação:

Se me perguntassem qual foi a maior força utilizada na formação da história [...] eu responderia [...] a linguagem figurada. Os homens vivem pela imaginação; a imaginação governa nossas vidas. [...] Elimine as metáforas da Bíblia e seu espírito vivo se dissipará (DIXON apud ZUCK, 1994, p. 167).

Entretanto, compreendemos que seu Espírito vivo está diretamente ligado a inspiração divina. Enfim, destacamos também que o discurso teológico paulino apresenta algumas figuras de linguagem⁶ e evidencia seu posicionamento em relação aos coenunciadores, na medida em que tem o intuito de convencê-los a aderir ao seu discurso. Não podemos nos esquecer do conhecimento retórico de Paulo, que recebeu treinamento suficiente para utilizá-lo em seu favor. Entretanto, o discurso teológico paulino não é orientado por uma técnica literária, mas pela transcendência do conteúdo. Segundo Reynier (2012, p. 115), Paulo, “renunciando aos discursos persuasivos da sabedoria (1 Cor 2, 4), [...] recusa-se a entrar no jogo de uma sabedoria de medida puramente humana”, o que denuncia, portanto, o seu posicionamento antirretórico. O posicionamento de Paulo, em seu discurso, está diretamente ligado à sua fé no Deus único, na sua missão universal de testemunhar sobre o ressuscitado e revelar as implicações da ressurreição para todo homem e para a totalidade da história.

No discurso de Paulo, a linguagem teológica evidencia o interesse na construção de uma comunidade espiritual formada por todos que abraçaram e abraçariam a fé, que visam conduzir seus próprios assuntos com autonomia e em completa independência da organização social. Contudo, essa orientação de afastamento não consistia em se afastar totalmente da sociedade onde viviam, uma vez que o propósito da missão universal de Paulo era levar pessoas a ingressar na comunidade espiritual, que “[...] deve não só manter a pureza ética e a disciplina de grupo, em radical oposição à injustiça da sociedade dominante, como também resolver suas próprias divergências em absoluta independência das cortes estabelecidas” (HORSLEY, 2004, p. 241).

4.6 Paratopia e criação teológica

Para Maingueneau (2010), o conceito de paratopia é necessário para a análise dos discursos constituintes. A paratopia desempenha um papel essencial na construção discurso teológico paulino, visto que garante as dimensões humana e divina do discurso, no qual o enunciador se

⁶ “As figuras de linguagem são um recurso literário amplamente usado desde a antiguidade. Elas atribuem ao texto significados que vão além dos seus significados comuns, geralmente com o propósito de dar-lhes mais força, mais vida, sentimento intensificado e ênfase” (BULLINGER, 1968, apud AGUIAR, 2012, p. 23).

apresenta como fiador de uma fonte legitimadora, Deus, localizada ao mesmo tempo em um lugar e em um não lugar. “Mas, paradoxalmente, esse Absoluto que se supõe como exterior ao discurso para lhe conferir sua autoridade deve, de fato, ser construído por esse mesmo discurso para poder fundá-lo” (MAINGUENEAU, 2010, p. 159).

Como mostra Maingueneau (2010), a paratopia pode se manifestar em dois níveis complementares: no nível do conjunto do discurso constituinte, caracterizando a posição de pertencimento ou não pertencimento ao universo social, e no nível de cada criador de discursos constituintes, que, para não contradizer sua própria enunciação, cria uma identidade impossível, posicionada paradoxalmente, pertencente e não pertencente à sociedade. Dessa maneira, “[...] não há paratopia que não seja elaborada por meio de uma atividade de criação enunciativa” (MAINGUENEAU, 2010, p. 160).

A enunciação daquele que produz um discurso constituinte constrói-se por meio da impossibilidade de atribuir para si um verdadeiro lugar. Por isso, esse sujeito sustenta sua criação com o caráter problemático de seu próprio pertencimento à sociedade. Ele constrói sua fala gerindo uma posição insustentável segundo regras paradoxais, ou seja, em um só movimento, elimina e preserva uma exclusão que é, ao mesmo tempo, conteúdo e motor de sua criação. Quer dizer, “[...] produzir um texto constituinte, significa, em um único gesto, produzir um texto e construir as condições que permitem produzi-lo” (MAINGUENEAU, 2010, p. 161).

Toda paratopia expressa, para Maingueneau (2010), minimamente a condição de pertencimento e não pertencimento e a impossibilidade de inserção em uma topia, adequando-se à identidade do produtor, ao tipo de discurso constituinte e às condições sócio-históricas e culturais. Logo, os tipos de paratopia que um produtor de discurso constituinte pode explorar são variados:

A paratopia pode assumir a forma de alguém que se encontra em um lugar que não é o seu, de alguém que se desloca de um lugar para outro sem se fixar, de alguém que não encontra um lugar; a paratopia afasta esse alguém de um grupo (paratopia de identidade), de um lugar (paratopia espacial) ou de um momento (paratopia temporal). Acrescentam-se ainda as paratopias linguísticas, [...] (MAINGUENEAU, 2010, p. 161).

Na AD, a noção de paratopia só é interessante para analisar os discursos constituintes, quando relacionada a uma enunciação específica e tomada concomitantemente como condição e produto do processo criador. As marcas dessa relação paradoxal são visíveis no enunciado. O discurso teológico cria suas próprias condições de enunciação e funda-se num dado constitutivo

da enunciação literária. Nesse ponto, Maingueneau (2016c) chama a atenção para uma espécie de embreagem do texto, que se encontra sobre as suas condições de enunciação e, em primeiro lugar, sobre a paratopia, que é seu motor.

A embreagem linguística, segundo Maingueneau (2016c), mobiliza elementos linguísticos, os embreantes, que, como signos linguísticos, participam ao mesmo tempo da língua e do mundo e adquirem valor por intermédio do evento enunciativo que os produz. Maingueneau (2016c) denomina embreagem paratópica o conjunto de relações segundo as quais elementos de variadas ordens participam ao mesmo tempo do mundo representado pela obra e da situação paratópica por meio da qual o autor que constrói esse mundo. Nas variadas formas que a embreagem assume, é de muita valia para o nosso trabalho o papel essencial “[...] desempenhado pelas posições máxima e mínima, bem como pela conversão de uma na outra [...]”; nela “[...] o escritor obtém de fato uma situação de inscrição privilegiada nas posições limítrofes, superior e inferior, da coletividade, ou seja, nas posições potencialmente paratópicas” (MAINGUENEAU, 2016c, p. 121).

Já em relação aos tipos de paratopias sugeridas por Maingueneau (2016c), é mais interessante para o nosso trabalho a paratopia criadora, porque está necessariamente integrada ao ato criador. Nascimento (2020) argumenta que o regime paratópico não só condiciona os discursos constituintes, mas também interfere no processo criador. Então, no ato criador, a paratopia fica livre e, ao mesmo tempo, é aprofundada, criando a um só tempo a possibilidade de acesso a um lugar e aquilo que proíbe todo pertencimento (MAINGUENEAU, 2016c). Por isso, “[...] a paratopia é condição do discurso teológico e a condição do ato criador de seu enunciador” (NASCIMENTO, 2020, p. 44). Nascimento afirma ainda que

[...] o discurso teológico se organiza não pelas falas que emanam de seus produtores – evangelistas etc, mas diretamente de Deus. Esses autores são apenas porta-vozes do único e verdadeiro enunciador, que os inspira e legitima o discurso. Isso valida a paratopia que torna possível o discurso teológico. O discurso teológico supõe um único escritor e vários produtores (NASCIMENTO, 2020, p. 44).

Entre estes vários produtores, estão os apóstolos, escolhidos como canal para veiculação da mensagem de Deus. Paulo foi o precursor entre os apóstolos na utilização do gênero epistolar para materializar linguisticamente sua criação teológica. Como já mencionamos, o apóstolo considerava os escritos de seu povo que compõem o Velho Testamento inspirados por Deus. Sobre isso, Hale escreve que

Quando Paulo escreveu a Timóteo, dizendo que “toda Escritura é divinamente inspirada...” (II Tim. 3:16), ele não tinha em mente o nosso Novo Testamento. A referência era à coletânea de livros conhecidos por nós como o Velho Testamento (todas as referências às “Escrituras” em o Novo Testamento dizem respeito ao Velho Testamento). A Bíblia dos primeiros cristãos era o Velho Testamento em grego, conhecido como a Septuaginta. Raramente o Velho Testamento em hebraico era conhecido (HALE, 1983, p. 24).

O escritor Paulo tinha plena consciência da inspiração e da revelação por meio das quais haviam sido construídas as escrituras de seu povo. Além disso, sabia de sua importância para toda a vida cotidiana de Israel. Embora Paulo tenha reconhecido a inspiração de Deus nas escrituras de seu povo, Hale (1983) afirma que Paulo não tinha consciência que suas epístolas iriam ser consideradas escrituras sagradas, porque “[...] embora [...] [os escritores do Novo Testamento] tenham sido guiados pelo Espírito Santo a escreverem como o fizeram, eles só tinham em mente sua geração de leitores. Nenhum dos escritores do Novo Testamento esperava morrer” (HALE, 1983, p. 24). Entretanto, com o crescimento da comunidade discursiva cristã na era apostólica, a igreja começou a guardar certos escritos que, por fim, tornaram-se o Novo Testamento e que foram considerados inspirados por Deus, como as Escrituras do Velho Testamento (HALE, 1983). Logo, a criação teológica de Paulo e a dos outros escritores do Novo Testamento foram consideradas inspiradas por Deus, devido à condição paratópica tanto do texto quanto do autor. Quanto à essa relação texto-autor, Maingueneau afirma que

[...] o que faz dos discursos constituintes um observatório privilegiado da pseudonímia é que os produtores de textos que deles relevam devem assumir sua posição de autor em função do Absoluto em nome do qual eles falam: há um envelopamento recíproco entre o “conteúdo” das obras e as condições biográficas e institucionais que as tornam possíveis. O autor não é mais um simples indivíduo: ele existe em função de um mundo paratópico (literário, filosófico, científico, religioso...), ao mesmo tempo contemporâneo e imemorial, do qual ele é um autor (MAINGUENEAU, 2016d, p. 107).

A inspiração como condição paratópica expressa-se no fato de Paulo ser o escritor da Epístola a Filêmon, além de outras, e não ser seu autor, ao mesmo tempo. Assim, a esses discursos atribui-se um caráter paradoxal. Há evidência de que os apóstolos tinham consciência da inspiração do Espírito Santo na composição de suas epístolas, na medida em que pode ser percebida a autoridade com que se dirigem aos destinatários dos escritos. Conforme Berkhof (2014), os apóstolos tinham certeza de que a sua mensagem era divina, por isso, elogiavam os que seguiam suas instruções e, consideravam incompetentes aqueles que ensinavam preceitos que não têm o Deus único como fonte.

[...] além disso, há várias declarações explícitas nas epístolas que testificam o fato de que os apóstolos estavam cientes de que eram instrumentos do Espírito de Deus. Assim, Paulo afirma que o Espírito lhe revelou as coisas ocultas de Deus, e que ele falava, não em palavras que a sabedoria do homem ensina, mas em palavras que o Espírito ensina (1 Cor 2, 10-13) [...]. Ele agradece a Deus porque os tessalonicenses receberam a sua mensagem, não como a palavra de um homem, “mas (segundo é, na verdade) como palavra de Deus” (1 Ts 2, 13); e recomenda que eles conservem as tradições que lhes foram ensinadas através da sua palavra ou da sua epístola. Pedro coloca a palavra dos profetas e a dos apóstolos no mesmo nível da palavra de Deus, em 1 Pedro 1.5.10-12; e, em outra passagem, ele compara a sua epístola às de Paulo, o que classifica como Escritura por implicação, e assim mostra, claramente, que também considera os seus próprios textos como produto do Espírito de Deus (2 Pedro 3, 15.16) (BERKHOF, 2014, p. 111).

Segundo Maingueneau (2016c, p. 109), “[...] a paratopia envolve o processo criador, que também a envolve: fazer uma obra é, num só movimento, produzi-la e construir por esse mesmo ato as condições que permitem produzir essa obra”. Em síntese, tanto o Velho quanto o Novo Testamento constituem um único texto, a Bíblia, relacionado a um hiperenunciador, o Espírito de Deus, e a muitos enunciadores, profetas, apóstolos etc. Por isso, “[...] embora o homem tenha escrito as palavras, a mensagem é de Deus. Há uma qualidade autoautenticadora a respeito da Palavra de Deus. Nós saberíamos que ela é inspirada mesmo que ela não ensinasse sua própria inspiração” (MOUNCE, 1966, apud RODOR, 1998, p. 22).

5 CENOGRAFIA EPISTOLAR NO DISCURSO TEOLÓGICO DE PAULO A FILÊMOM

Nos capítulos anteriores, desenvolvemos as questões teórico-metodológicas que fundamentam as análises que iniciamos a partir desse momento. Neste capítulo, portanto, procedemos à análise discursiva, ancorada na AD, da Epístola de Paulo a Filêmon.

5.1 Procedimentos metodológicos

Quanto aos procedimentos metodológicos, nossa pesquisa é de natureza qualitativa e de cunho analítico-descritivo. O trajeto adotado na análise fundamenta-se na perspectiva enunciativo-discursiva proposta por Maingueneau (1997, 1998, 2000, 2007, 2008a, 2008b, 2008c, 2010, 2013, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d) e organiza-se da seguinte forma: inicialmente, recuperamos as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, evidenciando, no funcionamento do discurso, as formas segundo as quais Paulo e a sociedade romana se posicionam em relação à escravidão; em seguida, operacionalizamos as categorias de *cenografia*, *ethos discursivo*, *discurso constituinte* e *interdiscurso*, essenciais para este estudo. Em virtude da organização do discurso analisado, indicamos desde já que, em alguns recortes, determinada categoria pode ganhar mais destaque do que outra.

Escolhemos a categoria de análise cenografia, porque entendemos que cada enunciador, a fim de suscitar a adesão dos coenunciadores, instaura logo no início de seu discurso uma cenografia que o legitima e que é por ele legitimada. Portanto, deparamo-nos primeiro com a cenografia e, por meio dela, constrói-se a fala que, em troca, legitima e estabelece a cenografia requerida. A cenografia no discurso teológico de Paulo a Filêmon controla seu próprio desenvolvimento, mantendo uma distância do coenunciador, que está impedido de agir imediatamente sobre o discurso. Ela, como em qualquer outra situação de comunicação, associa as figuras do enunciador Paulo, do fiador e de Filêmon a um momento e a um lugar que supõem o surgimento daquele discurso. Nessa perspectiva, não seria possível desconsiderar o *ethos* discursivo. Por meio dele, emerge no processo enunciativo a corporalidade do sujeito que enuncia.

Utilizamos também a categoria discurso constituinte, porque ela oferece-nos condição necessária para analisar o discurso de Paulo a Filêmon, com base na sua constituência como teológico. Trata-se de um discurso primeiro, base de outros discursos, que atribui sentidos aos

atos da sociedade e, por isso, conserva uma condição paradoxal, sua paratopia. Essa condição, a paratopia criadora, não só condiciona o discurso constituinte, como também interfere no processo criador, atribuindo materialidade e estabilidade ao espaço social teologicamente construído. Concentramo-nos essencialmente na cenografia e no interdiscurso da sociedade romana manifestada no discurso, para compreender o modo de circulação e inserção social.

Segundo Maingueneau (2000), analisar os discursos constituintes exige que se mostre a articulação entre o intradiscursivo e o extradiscursivo, “[...] a intricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa” (MAINGUENEAU, 2000, p. 7). A forma particular por meio da qual esse tipo de discurso gere sua emergência deve ser compreendida dentro de uma relação com seu próprio ato de enunciação. Cada instituição desse tipo de discurso pressupõe e estrutura, simultaneamente, por meio de múltiplas escolhas enunciativas, uma organização textual e uma organização institucional.

Ademais, selecionamos a noção de interdiscurso, na medida em que compreendemos que a interdiscursividade é característica constitutiva de todo tipo de discurso. Há sempre um discurso já dito que se relaciona com o Outro no discurso. A junção do gênero epistolar com o discurso teológico autoriza o enunciador acione não só a memória discursiva bíblica, mas também a memória discursiva social. Torna-se, portanto, indispensável a análise do interdiscurso para a apreensão dos efeitos de sentido construídos por Paulo no discurso teológico a Filêmon.

Sublinhamos ainda a complexidade do discurso teológico em questão. Sua compreensão e análise são laboriosas, já que se deve seguir a argumentação de Paulo, constituída de afirmações peremptórias e interpelações abruptas, além das citações do Antigo Testamento. Entendemos que Paulo é o enunciador do texto, e suas escolhas enunciativas apresentam seus conhecimentos, experiências pessoais e objetivos teológicos. Contudo, quando consideramos o discurso teológico de Paulo a Filêmon inspirado, ressaltamos o seu caráter paratópico, que atribui a Deus a autoria do discurso teológico.

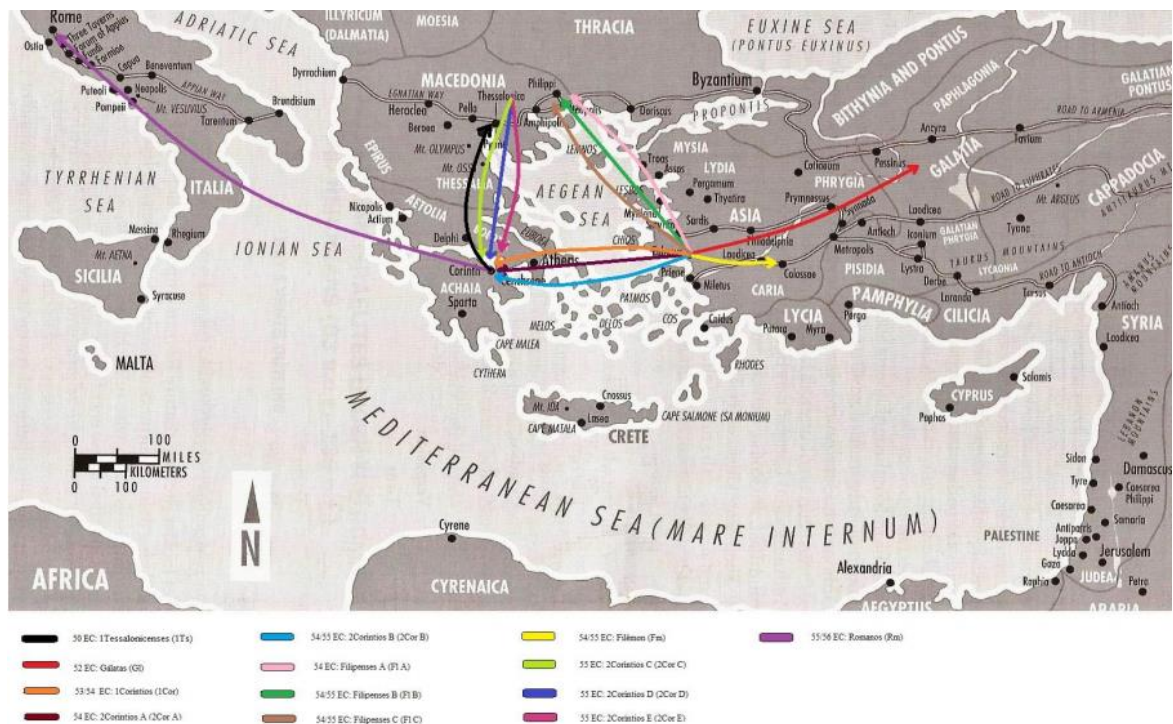
5.2 Epístola ou carta

Como utilizamos em nosso trabalho o termo “epístola” e não o termo “carta” para nos referirmos aos escritos paulinos, eis agora o porquê de nossa escolha, fundamentada nas distinções propostas por Deissmann (1910, apud HALE, 1983). Dentre elas, destacamos que a

carta é espontânea, enquanto a epístola é uma construção artística; a carta é comunicativa, enquanto a epístola é mais formal; a carta apresenta características de oralidade e destina-se a apenas um leitor, enquanto a epístola se destina a vários leitores (REYNIER, 2012). Entretanto, na atualidade, essa distinção não é mais utilizada, pois os termos são vistos como sinônimos. Optamos pela utilização do termo “epístola”, uma vez que entendemos que esse termo se aproxima mais do sentido de correspondência na época de Paulo e do termo grego *epistolé*, encontrado nos manuscritos mais antigos dos textos paulinos. Este abrangia diversos tipos de correspondências, sem especificar número de destinatários nem objetivos pretendidos.

No tempo de Paulo, a epístola era o meio de comunicação mais utilizado e o que mais permitia a preservação de marcas da oralidade. Paulo escreve epístolas para manter o contato com os cooperadores que o auxiliavam na obra de evangelização, entre eles, Filêmon, Timóteo e Tito, e com as comunidades que fundou em suas viagens pelo Império (Mapa 5). Nesse período, as epístolas têm o seguinte formato: na abertura, o remetente e destinatários são apresentados e as saudações iniciais são feitas; em seguida, é feita uma ação de graças ou doxologia; na terceira parte, o tema principal é, então, desenvolvido; e, no epílogo, são agrupadas notícias, referências aos destinatários, saudações personalizadas e exortações. As epístolas paulinas seguem esse formato (CARSON, 1997).

Mapa 5 – Trânsito de epístolas paulinas



Fonte: Duling (2003).

5.3 O discurso teológico de Paulo a Filêmon

Feitas as ponderações necessárias, apresentamos o discurso teológico de Paulo a Filêmon⁷:

1. Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, a Filêmon nosso muito amado colaborador, 2. à nossa irmã Ápia, ao nosso companheiro de armas Arquipo, e à igreja que se reúne na tua casa. 3. Graças e paz a vós, da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo. 4. Dou sempre graças ao meu Deus, lembrando-me de ti em minhas orações, 5. porque ouço falar do teu amor e da fé que te anima em relação ao Senhor Jesus e para com todos os santos. 6. Possa a tua generosidade, inspirada pela fé torna-se eficaz pelo conhecimento de todo bem que nos é dado realizar por Cristo. 7. De fato, tive grande alegria e consolação por causa do teu amor, pois, graças a ti, irmão, foram reconfortados os corações dos santos. 8. Por isso, tendo embora toda liberdade em Cristo de te ordenar o que convém, 9. prefiro fazer um pedido invocando a caridade. É na qualidade de Paulo, velho e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, 10. que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão. 11. Outrora ele te foi inútil, mas doravante será muito útil a ti, como se tornou para mim. 12. Mando-o de volta a ti; ele é como se fosse meu próprio coração. 13. Eu queria segurá-lo comigo para que em teu nome, ele me servisse nesta prisão que me valeu a pregação do Evangelho. 14. Entretanto, nada quis fazer sem o teu consentimento, para que a tua boa ação, para que a tua boa ação não fosse como que forçada, mas espontânea. 15. Talvez, ele tenha sido retirado de ti por um tempo, a fim de que o recuperasses para sempre, 16. não mais como escravo, mas bem melhor do que como escravo, como irmão amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor. 17. Portanto, se me consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo. 18. E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. 19. Eu, Paulo, escrevo de meu punho, eu pagarei... para não dizer que também tu és devedor de ti mesmo a mim! 20. Sim, irmão, eu quisera mesmo abusar da tua bondade no Senhor! Dá este conforto a meu coração em Cristo. 21. Eu te escrevo certo da tua obediência e sabendo que farás ainda mais do que te peço. 22. Ao mesmo tempo, prepara-me um alojamento, porque, graças às vossas orações, espero que vos serei restituído. 23. Saudações de Epafras, meu companheiro de prisão em Cristo Jesus, 24. de Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores. 25. A graça do Senhor Jesus Cristo esteja com vosso espírito.

O discurso de Paulo a Filêmon encontra-se na Bíblia Sagrada, na qual os escritos paulinos não estão organizados de forma cronológica, mas por tamanho. Depois do livro Atos dos Apóstolos, há uma sequência de 13 epístolas atribuídas a Paulo. A primeira, a Epístola aos Romanos, é a mais extensa com 7101 palavras, e a última, a Epístola a Filêmon, a mais curta com 335 palavras. A esta segue-se a Epístola aos Hebreus, considerada por muito tempo um escrito paulino (HALE, 1983). Das 13 epístolas de Paulo, nove são dirigidas a igrejas localizadas em

⁷ No Anexo, está reproduzida a página da Bíblia (2004) na qual se encontra a Epístola a Filêmon.

lugares diferentes, Roma, Corinto, Galácia, Éfeso, Filipos, Colossos, Tessalônica; e quatro são endereçadas a indivíduos, Timóteo, Tito e Filêmon. Produzidas antes dos evangelhos, as epístolas de Paulo são os primeiros escritos cristãos. A primeira delas inclusive é datada do início dos anos 50 d.C. (HALE, 1983).

As condições sócio-históricas e culturais de produção desses discursos são essenciais para nossa análise. Conforme indicamos, Paulo produziu o discurso a Filêmon em uma de suas muitas prisões. A possibilidade mais aceita é que ele escreveu a epístola quando estava preso em Roma, aproximadamente entre os anos 59-61 d.C., no tempo do principado de Nero (HALE, 1983). A epístola é destinada a Filêmon, um habitante de Colossos que aderiu aos ensinamentos de Paulo, propagados na região a partir da base missionária estabelecida em Éfeso. A adesão de Filêmon ao discurso teológico de Paulo resultou numa grande amizade entre os dois. Por isso, a epístola tem traços de personalidade, embora seja também endereçada à família de Filêmon e ao grupo cristão que se reunia em sua casa.

Pelo discurso de Paulo, sabemos que Filêmon é dono de um escravo chamado Onésimo. Não é possível determinar até o momento como Onésimo entrou em contato com Paulo, mas fica claro que ele o fez, e, em consequência disso, converteu-se. Contudo, Onésimo é um escravo fugitivo que havia roubado seu senhor. Paulo também se tornou um grande amigo de Onésimo e compreendeu a necessidade de intervir na situação, já que se tratava de duas pessoas de seu círculo íntimo. Então, o apóstolo envia, como a lei romana exigia, Onésimo de volta para seu proprietário. Envia também a epístola, por meio da qual solicita a Filêmon que não empregue todo rigor da lei, já que escravos fugitivos podiam ser marcados com a letra “F” de *fugitivus*, vendidos — a quantia obtida deveria ser encaminhada a seu senhor — e condenados à morte.

O discurso a Filêmon relaciona-se interdiscursivamente com outro discurso existente na sociedade romana, o da escravidão. Acerca das relações estabelecidas entre os discursos, Maingueneau (2010, p. 31) afirma que “[...] o primado do interdiscurso inscreve-se na perspectiva de uma heterogeneidade constitutiva, que amarra, em uma relação inextrincável, o Mesmo do discurso e seu Outro”. A razão de Paulo para escrever a Epístola a Filêmon é dialogar sobre a posição do escravo Onésimo na sociedade romana, onde circulava um discurso já estabelecido, e buscar a adesão de Filêmon a uma nova posição. Por meio da correspondência, o apóstolo defende que Filêmon estenda sua fé da esfera espiritual para a social, pois todas as classes sociais são iguais em Cristo.

Como discurso constituinte teológico, a Epístola a Filêmon assume a condição de discurso primeiro, fundador de outros discursos, e seu caráter auto e heteroconstituente garante-lhe autoridade. Apreendemos o discurso de Paulo na Epístola a Filêmon como teológico e inspirado por Deus, o que evidencia sua condição paratópica, atribuindo ao discurso uma dupla autoria, a de Deus e a de Paulo. Por isso, emerge no discurso um *ethos* de servo, servo obediente que age sempre seguindo as orientações de Cristo Jesus, Senhor da sua vida. Ele mesmo declara: “Paulo apóstolo – não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dos mortos” (Gálatas 1, 1).

O enunciador engendra uma cenografia epistolar e organiza seu discurso teológico por meio da encenação de um corpo que vai se apresentando ao longo da epístola. Valendo-se do formato epistolar, Paulo emprega recursos linguístico-discursivos para construir um discurso que visa à adesão dos destinatários. A partir deste ponto, procedemos à análise desses recursos. Escolhemos organizá-la segundo os recortes já estabelecidos na composição da epístola. Na Bíblia de Jerusalém (BÍBLIA, 2004), o discurso divide-se da seguinte forma: *endereço, ação de graças e oração, pedido em favor de Onésimo e recomendações e saudações*.

5.4 Prisão, casa e igreja: o espaço físico e espiritual da encenação epistolar

Recorte 1

1. Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, a Filêmon nosso muito amado colaborador, 2. à nossa irmã Ápia, ao nosso companheiro de armas Arquipo, e à igreja que se reúne na tua casa. 3. Graças e paz a vós, da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo.

A cenografia epistolar, como qualquer outra forma de comunicação, envolve as figuras do enunciador, do fiador e do coenunciador, que estão associadas a um tempo (cronografia) e a um espaço (topografia) nos quais se desenvolve o discurso. Maingueneau (2016c, p. 252, grifos do autor) elucida que “[...] a cenografia se *mostra*, por definição, para além de toda cena de fala que seja *dita* no texto”. No recorte 1, o enunciador apresenta-se como prisioneiro de Jesus Cristo. Esse *ethos* concerne a um sujeito que se encontra privado de liberdade, não por um crime cometido, mas por se identificar com os ensinamentos de Cristo Jesus. Conforme o que foi discutido no capítulo dedicado às condições sócio-históricas e culturais de produção desse discurso, o apóstolo está preso em Roma por causa do apelo feito a César, prerrogativa que o

cidadão romano tem de recorrer à última instância do direito romano, quando compreende que o julgamento das instâncias inferiores foi injusto. O processo de Paulo que culmina no apelo a César é iniciado em Jerusalém com a acusação de ter violado a lei do templo. Os judeus, em razão disso, querem condenar Paulo à morte. A princípio, o caso fica sob responsabilidade do governador Félix, que o retém, mas não dá uma definição para o processo por não achar culpa. Roma, então, passa por uma troca de governador. Os judeus aproveitam a situação e pedem uma audiência com o novo governador, Festo, com o intuito de que seja retomado o processo contra Paulo. Prevendo uma iminente condenação, o apóstolo apela a César e, assim, é enviado a Roma, onde aguarda o julgamento numa prisão domiciliar acompanhado de um soldado romano.

Predominam, no discurso a Filêmon, interdiscursos que tornam possível a apresentação de aspectos sócio-históricos da sociedade romana, na qual foram produzidas narrativas sobre o sujeito escravizado, privado de liberdade pelo direito romano. A construção do *ethos* de prisioneiro de Cristo Jesus evidencia a situação paratópica de pertencimento e não pertencimento ao universo social na qual se insere Paulo. Quer dizer, ele é, ao mesmo tempo, prisioneiro de Roma e de Cristo Jesus. Inicia-se, então, a autoafirmação da posição do sujeito, que se opõe à ordem institucional que priva determinados indivíduos da liberdade e constrói, apoiada em dispositivos legais, identidades pejorativas para o sujeito escravizado, inclusive a de não sujeito.

A oposição é evidenciada pela substituição dos itens lexicais “de Roma”, que caracterizariam sua posição atual na sociedade romana, pelos itens “de Cristo Jesus”, que atribuem ao sujeito uma posição que extrapola o texto. Segundo Maingueneau (2013, p. 104), a sustentação da cenografia dá-se “[...] por uma voz – a de um sujeito situado para além do texto”. Estar encarcerado em Roma significa ter a vida custodiada pela ordem institucional, ou seja, não tinha nenhuma liberdade para tomar decisões sobre sua própria vida. O enunciador cria discursivamente uma prisão num espaço teológico. Por intermédio dessa criação paratópica, considera que sua vida está sendo direcionada por Cristo Jesus. Dessa forma, ser “prisioneiro de Cristo Jesus” significa que suas palavras e ações estão diretamente ligadas ao Absoluto. Essa característica indica a constituência do discurso teológico de Paulo, na medida em que o enunciador autoriza a si mesmo, liga-se a uma fonte legitimadora. O discurso teológico paulino mobiliza o *archeion* da produção verbal de uma sociedade. Por meio dele, o trabalho de fundação no e pelo discurso e a determinação de um lugar associam-se a um conjunto de enunciadores e à elaboração de uma memória (MAINGUENEAU, 2000).

O *ethos* de prisioneiro de Cristo Jesus insere o interdiscurso bíblico e elabora uma memória de liberdade, uma vez que, da mesma maneira que Deus ordenou que Moisés libertasse o povo de Israel da escravidão egípcia, Jesus Cristo se apresenta como libertador do mundo escravizado pelo pecado. No Evangelho segundo João, lemos:

[...] somos descendência de Abraão e jamais fomos escravos de alguém. Como podeis dizer: Tornar-vos-eis livres? Jesus lhes respondeu: Em verdade, em verdade, vos digo: quem comete o pecado, é escravo. Ora, o escravo não permanece sempre na casa, mas o filho aí permanece para sempre. Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres (João 8, 33-36).

O discurso teológico a Filêmon relaciona amor e liberdade. É na obra do amor, no serviço do cristão a Deus e ao próximo que se encontra a liberdade. Ao praticar o amor a Deus e ao próximo, o cristão exerce sua liberdade e experimenta o viver de Cristo em sua vida. Por esse motivo, Paulo orienta que os filipenses tenham “o mesmo sentimento de Cristo Jesus” (Filipenses 2, 5). O sentimento de amor fez com que Cristo Jesus sendo Deus não ostentasse a posição de ser igual a Deus, mas assumiu a forma de escravo e, achando-se em forma humana, foi obediente até a morte na cruz. Evidencia-se a movimentação de um corpo em direção a Filêmon, na busca de sua adesão à atitude cristã, que renuncia a sua própria vida em favor do outro e considera o irmão como superior a si mesmo.

Ser cristão é participar do mundo ético do enunciador e ativar comportamentos baseados no amor e na liberdade alcançada em Cristo Jesus no espaço teológico. Portanto, a igreja, como o conjunto dos cristãos que alcançaram a liberdade no amor de Cristo, tem o dever de praticar a liberdade e o amor, pois essa é a vontade de Deus. No discurso aos romanos, Paulo lembra: “Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a Lei. [...]. A caridade não pratica o mal contra o próximo, a caridade é a plenitude da Lei” (Romanos 13, 8-10).

O enunciador insere na cenografia epistolar a figura de Timóteo. Ao fazer menção a outro sujeito, atribui a ele o *ethos* de “irmão”. O uso deste item lexical ativa a memória de uma organização familiar tradicional, que, na época, era constituída de pai, mãe e filhos, quer naturais ou adotivos. No entanto, o vocábulo “irmão” assume um significado para além do texto, porque Timóteo é apresentado como irmão de todos, ainda que não pertença à família de Paulo nem às famílias dos coenunciadores. O discurso revela uma cena validada no seio da comunidade cristã. Na época, todos que guiavam suas vidas pelos ensinamentos de Cristo eram

reconhecidos como irmãos. Essa tradição foi construída com base na relativização que Jesus Cristo fez de sua família, conforme o Evangelho segundo Mateus. A tradição ainda permanece nos dias de hoje.

Estando ainda a falar às multidões sua mãe e seus irmãos estavam fora, procurando falar-lhe. Eis que tua mãe e teus irmãos estão fora e procuram falar-te. Jesus respondeu àquele que o avisou: ‘Quem é minha mãe e quem são meus irmãos? E apontando para os discípulos com a mão, disse: Aqui estão minha mãe e meus irmãos, porque aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe’ (Mateus 12, 47-50).

Prosseguindo com o desenvolvimento da cenografia epistolar, o enunciador apresenta os coenunciadores e atribui a cada um deles um *ethos*. Ápia é tratada como irmã, Arquipo como companheiro de armas e Filêmon como muito amado colaborador. A categorização deste último é retomada e desenvolvida positivamente na construção da cenografia. Paulo apresenta também como coenunciadores um grupo de pessoas chamado “igreja”, da qual fazem parte os indivíduos mencionados.

Ao fazer a escolha pelo item “igreja” para construir a cenografia epistolar, no trecho “e à igreja que se reúne na tua casa”, o enunciador distingue duas instâncias: uma espiritual, a igreja; e outra institucional, a casa. A igreja, por seu caráter paratópico de pertencimento e não pertencimento ao mundo social, abre a possibilidade para a construção de uma Autoridade, que direciona a decisão dessa igreja na vida cotidiana. Essa autoridade é o próprio Cristo Jesus, que o autoriza e se supõe exterior ao discurso para conferir-lhe autoridade, mas é construído pelo discurso teológico paulino. Esta posição paradoxal é assumida no discurso de Paulo, que se apresenta como prisioneiro de Cristo Jesus, ou seja, ligado a fonte legitimadora, a própria Autoridade que lhe outorga a prerrogativa de tomada de decisões e de direcionamento da igreja, tornando o discurso teológico paulino a palavra de Deus. Logo, Paulo era a autoridade que deveria ser obedecida na igreja.

Dessa forma, embora o coenunciador Filêmon fosse a autoridade na casa, Paulo era a autoridade na igreja. Seu discurso teológico ligado ao Absoluto não só transcendia a autoridade institucional de Filêmon, como também se opunha à escravidão institucionalizada da sociedade romana. No que se refere à organização da casa e à hierarquia de seus membros na sociedade romana, salientamos a seguinte peculiaridade:

Uma família compõe-se de um pai, de uma mãe, de filhos e de escravos. Esse grupo, por pequeno que seja, deve ter uma disciplina. A quem, portanto,

pertencerá essa autoridade primitiva? Ao pai? Não. Em casa há algo que está acima do próprio pai: é a religião doméstica, é esse deus que os gregos chamam de lar-chefe, *estia despoina*, e que os latinos denominam lar *familiae pater*. Nessa divindade interior, ou, o que dá no mesmo, na crença que está na alma humana, reside a autoridade menos discutível. É ela que vai fixar os graus na família (COULANGES, 1961, p. 127).

Então, ao passo que formam a família Filêmon, o pai, Ápia, a mãe, Arquipo, o filho, e Onésimo, o escravo, Paulo e a igreja constituem a expressão da religião doméstica. Entendemos que Paulo tinha a autoridade constituída por meio do discurso teológico para definir, tanto na igreja como na casa de Filêmon, as posições de cada um dentro deste espaço, estabelecendo na comunidade cristã não institucionalizada o princípio do amor, que conflita com a escravidão institucionalizada e naturalizada na sociedade romana. O desenvolvimento da cenografia epistolar indica que o enunciador constrói um movimento em direção a Filêmon, mas também contempla e busca a adesão de um grupo mais amplo de coenunciadores. Afinal, quanto maior fosse o número de sujeitos filiados ao seu discurso, maior seria a pressão sobre Filêmon, dono do escravo Onésimo.

5.5 Amor e fé: a valorização das características do coenunciador

Recorte 2

4. Dou sempre graças ao meu Deus, lembrando-me de ti em minhas orações, 5. porque ouço falar do teu amor e da fé que te anima em relação ao Senhor Jesus e para com todos os santos. 6. Possa a tua generosidade, inspirada pela fé torna-se eficaz pelo conhecimento de todo bem que nos é dado realizar por Cristo. 7. De fato, tive grande alegria e consolação por causa do teu amor, pois, graças a ti, irmão, foram reconfortados os corações dos santos.

No recorte 2, Paulo constrói à sua maneira um agradecimento a Deus, parte característica da cenografia epistolar. Nesse momento, evidencia-se o motivo pelo qual é dedicada ação de graças a Deus: o enunciador agradece a Deus pelas atitudes do coenunciador e, com isso, introduz a temática principal a ser trabalhada no desenvolvimento da cenografia. Ao fazer suas orações a Deus, a quem chama de seu e com o qual mantém um relacionamento íntimo, Paulo menciona positivamente Filêmon. Destacam-se duas de suas atitudes, condensadas na utilização dos itens lexicais “amor” e “fé”, que, por sua vez, referem-se a princípios característicos da comunidade discursiva cristã. Essas atitudes trazem resultados

extraordinários para a vida cristã do coenunciador. Em primeiro lugar, animam-no em relação à sua aceitação pelo Senhor Jesus e, em segundo, possibilitam uma relação aberta com todos os santos. Ou seja, suas atitudes ecoam em várias partes, até chegarem a Roma. A fé e o amor de Filêmon à obra de Jesus Cristo são evidenciados. Assim, o enunciador retoma e desenvolve o *ethos* de seu “muito amado colaborador”. No século I, como exposto anteriormente, a igreja segue em franco crescimento, porém está ainda em processo de organização e institucionalização e, por isso, há a necessidade da colaboração dos cristãos que tinham melhores condições financeiras.

Por meio da cenografia epistolar, constrói-se uma relação assimétrica entre Filêmon e Paulo. Este é o prisioneiro de Cristo Jesus que nega a sua própria vida em favor da obra do Senhor Jesus Cristo, a ponto de construir a seguinte expressão: “Fui crucificado com Cristo. Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gálatas, 2.19, 20). Aquele, seu “muito amado colaborador”, está ainda em processo de aperfeiçoamento da sua fé e amor.

Considerando essa assimetria, o enunciador Paulo negocia, no desenvolvimento da cenografia epistolar, os efeitos de sentido com o coenunciador Filêmon. Para isso, utiliza a construção “possa a tua generosidade” para organizar um espaço futuro no qual a generosidade inspirada pela fé, que, de certa forma, já foi iniciada em Filêmon, siga seu processo. O apóstolo espera incentivar que a generosidade do dono de escravos alcance o mais elevado grau, a expressão maior do amor de Deus. Assim, Paulo concede a Filêmon a oportunidade de praticar todo bem por Cristo e, por intermédio dele, demonstrar o amor nas relações sociais. Enfatizamos que todo esse bem que Filêmon deveria praticar diz respeito, concomitantemente, ao mundo social e ao mundo espiritual, porque é feito em Cristo, sujeito paratópico.

O enunciador retoma o uso do item “amor” e, dessa forma, indica novamente a temática principal e demonstra o quanto essa atitude lhe trouxe alegria e consolação, mesmo estando numa situação desconfortável, de prisão. O discurso de ação de graças é praticamente uma anáfora. No início da construção, contudo, o amor anima Filêmon em relação ao Senhor e para com os santos e, no final, o amor alegre e consola Paulo, que se confunde com a pessoa de Jesus. Consolida-se, portanto, a ideia de que o amor deve ser o parâmetro para todas as decisões da vida cotidiana do cristão.

5.6 Autoridade e liberdade: redefinindo a posição de Onésimo

Recorte 3

8. Por isso, tendo embora toda liberdade em Cristo de te ordenar o que convém, 9. prefiro fazer um pedido invocando a caridade. É na qualidade de Paulo, velho e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, 10. que venho suplicar-te em favor em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão. 11. Outrora ele te foi inútil, mas doravante será muito útil a ti, como se tornou para mim. 12. Mando-o de volta a ti; ele é como se fosse meu próprio coração. 13. Eu queria segurá-lo comigo para que em teu nome, ele me servisse nesta prisão que me valeu a pregação do Evangelho. 14. Entretanto, nada quis fazer sem o teu consentimento, para que a tua boa ação, para que a tua boa ação não fosse como que forçada, mas espontânea. 15. Talvez, ele tenha sido retirado de ti por um tempo, a fim de que o recuperasses para sempre, 16. não mais como escravo, mas bem melhor do que como escravo, como irmão amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor. 17. Portanto, se me consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo. 18. E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. 19. Eu, Paulo, escrevo de meu punho, eu pagarei... para não dizer que também tu és devedor de ti mesmo a mim! 20. Sim, irmão, eu quisera mesmo abusar da tua bondade no Senhor! Dá este conforto a meu coração em Cristo. 21. Eu te escrevo certo da tua obediência e sabendo que farás ainda mais do que te peço.

Aqui, a cenografia epistolar desenvolve-se, à medida que se retoma a encenação produzida anteriormente. O enunciador elabora, com base no amor, um pedido a Filêmon. Contudo, antes de investir na temática do amor, o apóstolo inicia a construção trazendo à memória de Filêmon a posição paratópica que ele próprio ocupa em Cristo, o que lhe confere autoridade de ordenar, pelo discurso teológico ligado ao Absoluto, as práticas sociais da igreja cristã. Ao ocupar essa posição de autoridade em Cristo, Paulo posiciona-se em relação a Filêmon como alguém que tem toda liberdade de ordenar qual prática social convém ao coenunciador e a todo cristão.

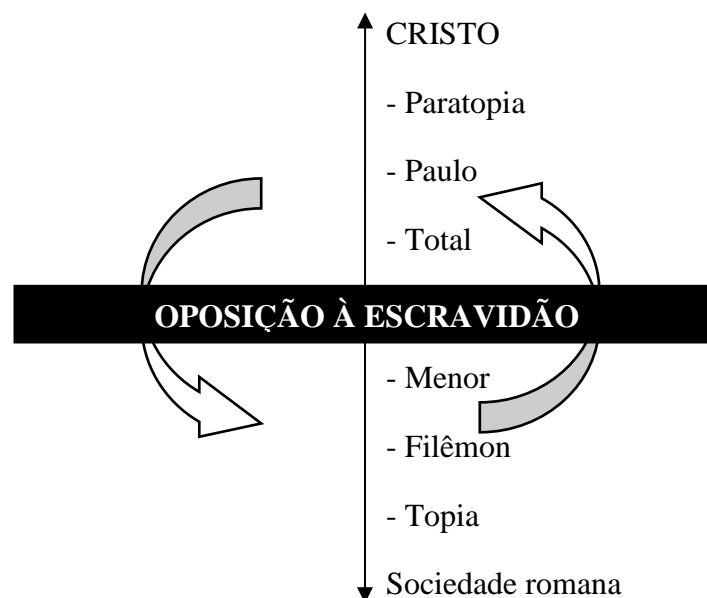
No trecho “[...] tendo embora toda liberdade em Cristo de te ordenar o que convém, prefiro fazer um pedido invocando a caridade [...]” (Filêmon 1, 8.9), o autor Cristo ocupa um lugar essencial na cenografia epistolar teológica e assume, por meio do enunciador Paulo, uma posição humana/divina. Essa condição paratópica outorga a Paulo autoridade e valida sua posição de fonte absoluta dos efeitos de sentido. Portanto, observamos que apenas o enunciador tem liberdade absoluta de decisão, na medida em que é inspirado pela fonte legitimadora e com ela negocia seu lugar, que circula entre o pertencimento e não pertencimento ao mundo social.

Na cenografia epistolar, o enunciador Paulo negocia com o autor Cristo a forma como proceder em relação a Filêmon, visto que busca a adesão deste e dos demais coenunciadores que

compõem a igreja que se reúne em sua casa. A cenografia evidencia três posicionamentos em relação à prática da escravidão: o do autor, que se opõe radicalmente à escravidão; o do enunciator, que se opõe, mas, como porta-voz de Cristo, precisa ocupar a posição de intermediador para apresentar seu posicionamento à sociedade; e o do coenunciador Filêmon, que representa o posicionamento da sociedade romana, conforme foi abordado no capítulo sobre as condições sócio-históricas e culturais de produção desse discurso.

O enunciator Paulo tem a consciência em Cristo de que deveria ordenar ao coenunciador Filêmon ações que convinhem a um cristão dono de escravos, isto é, a imediata libertação dos escravos e o abandono dessa prática. Entretanto, como intermediário, negocia seu posicionamento com Cristo Jesus, a instância absoluta, para promover uma mudança no pensamento social já naturalizado da sociedade romana, que era favorável à prática da escravidão. Como Paulo está inserido na estrutura dessa sociedade, mas opõe-se à escravidão, constrói um discurso que deveria ser lido para um grupo de coenunciadores e, ainda, circular nas comunidades cristãs, com o objetivo de mudar, a princípio, o pensamento individual e, em seguida, atingir a estrutura social romana (Esquema 1).

Esquema 1 – A oposição à escravidão no discurso a Filêmon



Fonte: elaboração própria.

Na busca pela adesão de Filêmon ao seu discurso, o enunciator prefere ser polido e faz um pedido baseado no amor, em vez de ordenar, o que ameaçaria a face de seu coenunciador. Conforme a teoria da polidez e da face, até mesmo de um pedido emerge um tom de ameaça.

Segundo Wilson (2011, p. 98), “[...] toda vez que fazemos um pedido a alguém estamos ameaçando a face porque invadimos a privacidade da pessoa, por isso, em geral, os pedidos são feitos de modo a atenuar o grau de ameaça à face do outro”. A teoria da polidez define três regras para a comunicação satisfatória: não imponha, dê opções e faça o coenunciador sentir-se bem, seja amigável. Fazendo uso de alguns princípios de cooperação, o enunciador Paulo desenvolve, na cenografia epistolar, um pedido amigo, que atenua o grau de ameaça. Ademais, invoca a caridade: “prefiro fazer um pedido invocando a caridade [...]” (Filêmon 1, 9). Com esse discurso, Paulo prepara Filêmon para receber o pedido com amor e não com resistência.

Em seguida, lê-se: “[...] é na qualidade de Paulo, velho e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão” (Filêmon 1, 9.10). Nesse segmento, Paulo chega ao ápice de sua argumentação e investe no *ethos* de velho e retoma também o *ethos* de prisioneiro de Cristo Jesus, ao fazer o pedido a Filêmon. Nessa cenografia, o *ethos* de velho é trabalhado como qualidade, construindo a imagem de uma pessoa experiente, vivida, que acumulou sabedoria a partir dos conhecimentos adquiridos e das experiências que a vida lhe proporcionou. Essas experiências inclusive são abordadas em seu discurso aos coríntios:

Aquilo que os outros ousam apresentar – falo como insensato – ousa também eu. São ministros de Cristo também eu? Como insensato: digo: muito mais eu. Muito mais, pelas fadigas; muito mais, pelas prisões; infinitamente mais, pelos açoites. Muitas vezes, vi-me em perigo de morte. Dos judeus recebi cinco vezes os quarenta golpes menos um. Três vezes fui flagelado. Uma vez apedrejado. Três vezes naufraguei. Passei um dia e uma noite em alto-mar. Fiz numerosas viagens. Sofri perigos nos rios, perigos dos ladrões, perigos por parte dos meus irmãos de estirpe, perigos dos gentios, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos dos falsos irmãos! Mais ainda: fadigas e duros trabalhos, numerosas vigílias, fome e sede, múltiplos jejuns, frio e nudez! E isto sem contar o mais: a minha preocupação cotidiana, a solicitude que tenho por todas as igrejas! (2 Coríntios 11, 23-28).

No desenvolvimento da cenografia epistolar, o enunciador investe novamente no *ethos* de prisioneiro de Cristo Jesus, apostando também no *ethos* mostrado, o que, nesse caso, visa facilitar a adesão do coenunciador. Igualmente, expõe o interdiscurso da sociedade romana que favorece a prática da escravidão. Com esse movimento, Paulo vincula-se ao mundo ético do escravo Onésimo, também aprisionado pela estrutura institucional de Roma. Segundo Maingueneau (2016b, p. 73), essa “[...] enunciação é voltada para um coenunciador que é necessário mobilizar para fazê-lo aderir ‘fisicamente’ a um certo universo de sentido”. O *ethos*

de velho e de preso mobilizado pelo enunciador identifica-se com a movimentação de um corpo investido de valores historicamente especificados. Para o pesquisador francês,

[...] A qualidade do *ethos* remete, com efeito, à figura desse “fiador” que, mediante sua fala, se dá uma identidade compatível com o mundo que se supõe que ele faz surgir em seu enunciado. Paradoxo constitutivo: é por seu próprio enunciado que o fiador deve legitimar sua maneira e dizer (MAINGUENEAU, 2016b, p. 73).

Após, o enunciador utiliza o verbo “suplicar” para reforçar a ideia de humildade, visto que o pedido em favor do escravo Onésimo é feito invocando o amor de Filêmon. Paulo atribui a Onésimo o *ethos* de filho e, para fortalecer o pedido em nome do amor, não o faz da posição de pai e sim de uma posição análoga à de mãe: “[...] venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão” (Filêmon 1, 10). A opção do enunciador pelo verbo “gerar” traz a memória discursiva do amor materno e instaura a interdiscursividade com o Antigo Testamento, que coloca o amor de mãe abaixo apenas do amor de Deus: “Sião dizia: ‘Iahweh me abandonou, o Senhor se esqueceu de mim’. Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem Eu não me esqueceria de ti” (Isaías 49, 14.15). Esse interdiscurso coloca em evidência o amor de mãe e sugere que há quase uma impossibilidade de a mãe se esquecer do filho que amamenta, mas, se isso acontecer, Deus intercederá em favor dele.

Nesse sentido, Paulo afirma que gerou Onésimo na prisão e atribui a ele o *ethos* de filho em vez de escravo. Na época, a ideia de um novo nascimento já era uma cena validada nas comunidades discursivas cristãs. Todos aqueles que aceitavam os ensinamentos de Jesus Cristo experimentavam o novo nascimento e tornavam-se filhos de Deus, como é narrado no discurso de Jesus Cristo:

Havia, entre os fariseus, um homem chamado Nicodemos, um notável entre os judeus. À noite ele veio encontrar Jesus e lhe disse: “Rabi, sabemos que vens da parte de Deus como mestre, pois ninguém pode fazer os sinais que fazes, se Deus não estiver com ele”. Jesus lhe respondeu: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer de novo não pode ver o reino de Deus”. Disse-lhe Nicodemos: “Como pode um homem nascer, sendo já velho? Poderá entrar segunda vez no seio de sua mãe e nascer?” Respondeu-lhe Jesus: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus. O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito (João 3, 1-6).

Partindo da perspectiva do novo nascimento, o enunciador constrói o *ethos* de filho para Onésimo, que o insere na comunidade cristã como filho de Deus e, ao mesmo tempo, contesta interdiscursivamente ao *ethos* de escravo atribuído pela sociedade romana. Em outras palavras, por meio do discurso de Paulo, Onésimo pode deixar de ser visto como propriedade, já que, na sociedade romana, o escravo era considerado uma coisa (objeto) que o senhor poderia classificar como útil ou inútil e, se fosse de sua vontade, poderia descartá-la. De acordo com Festugière (apud LÉGASSE, 1984, p. 72), “[...] em Roma, o escravo é uma *res*: coisa comprada. Para o agricultor Catão, um escravo fora de serviço vale menos do que uma vaca velha; a vaca, pelo menos, come-se. Tendo relatado o massacre de todos os servos de uma casa, Tácito acrescenta: *vile damnum* (prejuízo de nenhum valor)”.

A cenografia epistolar contraria o *ethos* de escravo inútil atribuído a Onésimo e projeta para o futuro sua utilidade como filho e irmão para a família: “[...] mas doravante será muito útil a ti, como se tornou para mim. Mando-o de volta a ti; ele é como se fosse meu próprio coração” (Filêmon 1, 11.12). No discurso, a utilidade de Onésimo vai muito além daquela atribuída pela sociedade romana. Ao mandar Onésimo de volta, Paulo faz uso de uma comparação, igualando-o metaforicamente a seu próprio coração. Assim, o enunciador salienta a utilidade e a importância de Onésimo tanto para si próprio quanto para o corpo da igreja. Mesmo discordando da lei romana, Paulo manda-o de volta para seu proprietário, como a lei exigia, mas solicita que Filêmon não empregue a lei romana, mas a Lei de Cristo, a qual se resume em dois mandamentos: ame o Senhor teu Deus sobre todas as coisas e ame teu próximo como a ti mesmo. Utilizando uma linguagem poética, o enunciador Paulo assinala que o escravo deve ser recebido da mesma forma que o seu próprio coração seria recebido.

Após, lê-se: “Eu queria segurá-lo comigo para que em teu nome, ele me servisse nesta prisão que me valeu a pregação do Evangelho. Entretanto, nada quis fazer sem o teu consentimento, para que a tua boa ação não fosse como que forçada, mas espontânea” (Filêmon 1, 13.14). O trecho mostra uma atitude ética do enunciador que, mesmo tendo vontade de permanecer na companhia de Onésimo, respeita a determinação institucional e deixa a decisão nas mãos de Filêmon. Essa decisão dá ao dono de escravos a oportunidade de manifestar o amor e espontaneamente praticar todo o bem, conforme os ensinamentos de Cristo.

Paulo continua, então, a construção da cenografia e ameniza o impacto da fuga de Onésimo, ao sugerir a possibilidade de que ele não tenha fugido, mas tenha sido retirado por Deus Pai e inserido num plano maior. Por isso, Filêmon deveria recebê-lo não como escravo, mas como

irmão amado de Paulo e seu: “Talvez, ele tenha sido retirado de ti por um tempo, a fim de que o recuperasses para sempre, não mais como escravo, mas bem melhor do que como escravo, como irmão amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor. Portanto, se me consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo” (Filêmon 1, 15-17). Questiona-se novamente o *ethos* de escravo atribuído a Onésimo e constrói-se um outro *ethos* para ele, o de irmão amado, estabelecendo uma relação familiar entre Onésimo e Filêmon. Além de tomá-los como irmãos em Cristo “segundo o Senhor” e pertencentes à família de Deus, o apóstolo pede que Onésimo seja considerado também como irmão natural “segundo a carne” e participante da família humana de Filêmon. O enunciador insiste com Filêmon sobre a recepção do fugitivo e condiciona a amizade entre eles ao tratamento dado a Onésimo na sua chegada.

Na sequência, o enunciador consolida a argumentação anterior ao encenar um ambiente familiar. Simultaneamente, é atribuído um *ethos* a cada sujeito no discurso: Filêmon é o “muito amado colaborador”; Ápia é irmã; Árquipo é seu “companheiro de lutas”; Onésimo é seu filho; Epafras é “companheiro de prisão”; Marcos, Aristarco, Demas e Lucas são cooperadores; Deus é Pai; Jesus Cristo é Senhor. Dessa forma, dentro do ambiente familiar construído no discurso, cada um vive em função do outro.

Na conclusão de seu pedido, Paulo traz à tona um possível prejuízo causado por Onésimo, sugerindo, talvez, que ele tenha levado algum bem de seu senhor no momento da fuga: “E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. Eu, Paulo, escrevo de meu punho, eu pagarei... para não dizer que também tu és devedor de ti mesmo a mim!” (Filêmon 1, 18.19). Nesse ponto da cenografia, o enunciador assume que está disposto a arcar com todo prejuízo causado por Onésimo, demonstrando a Filêmon o amor cristão trabalhado ao longo da encenação, além de evocar uma dívida que Filêmon tem para com ele. O enunciador faz ainda referência ao discurso de Jesus registrado na Parábola do Bom Samaritano:

Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’ (Lucas 10:33-35).

Nessa parábola, o amor ao próximo é apresentado como um dever de todos, e o enunciador do discurso a Filêmon movimenta-se de acordo com o amor, a ponto de chegar a solicitar que a

dívida de Onésimo seja de sua responsabilidade. Na sequência, ao antecipar que seu discurso insistente em favor de Onésimo poderia ser considerado um abuso, Paulo esclarece que sua ação é proposital: “Sim, irmão, eu quisera mesmo abusar da tua bondade no Senhor! Dá este conforto a meu coração em Cristo. Eu te escrevo certo da tua obediência e sabendo que farás ainda mais do que te peço” (Filêmon 1, 20.21). Apesar disso, está certo da adesão de Filêmon ao seu discurso teológico.

5.7 A certeza da libertação

Recorte 4

22. Ao mesmo tempo, prepara-me um alojamento, porque, graças às vossas orações, espero que vos serei restituído. **23.** Saudações de Epafras, meu companheiro de prisão em Cristo Jesus, **24.** de Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores. **25.** A graça do Senhor Jesus Cristo esteja com vosso espírito.

No recorte 4, a cenografia epistolar faz emergir o discurso de recomendações e saudações finais. Mesmo nesse segmento derradeiro, o enunciador, por meio das construções nele contidas, não deixa de buscar a adesão dos coenunciadores. Depois de interceder a Filêmon em favor de Onésimo, tendo confiança de que seu pedido seria atendido, Paulo solicita a preparação de uma hospedagem: “ao mesmo tempo, prepara-me um alojamento, porque, graças às vossas orações, espero que vos serei restituído” (Filêmon 1, 22).

Nesse trecho, a encenação evidencia que a casa de Filêmon era suficientemente grande e tinha um quarto de hóspedes. Conforme as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, Filêmon pertencia à classe rica de Colossos, visto que possuía escravos e uma casa grande o suficiente para abrigar a reunião de um grupo cristão. Paulo recomenda a preparação da hospedagem, porque tem certeza de que será libertado da prisão, e atribui a sua libertação a Deus, que ouve as orações dos irmãos em Cristo. Essa cenografia também indica a confiança que Paulo tem na intervenção dos irmãos através das orações a Deus e a certeza da adesão do coenunciador ao seu discurso, que resultará na libertação do escravo. Livre, Onésimo pode cooperar, de forma mais efetiva, na pregação do Evangelho.

Por meio das saudações finais, Paulo realça para os coenunciadores os cooperadores que o auxiliam na disseminação da mensagem do Evangelho: “saudações de Epafras, meu

companheiro de prisão em Cristo Jesus, de Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores. A graça do Senhor Jesus Cristo esteja com vosso espírito” (Filêmon 1, 23-25). Essa sequência, que explicita os nomes das pessoas que enviam suas saudações, conforma-se ao desenvolvimento prototípico da cenografia epistolar naquele momento.

Ademais, mediante essas saudações, o enunciador retoma o *ethos* de prisioneiro de Cristo Jesus, compartilhado com Epafras, que está preso injustamente por pregar o Evangelho. Com isso, novamente questiona qualquer ordem institucional que aprisiona o homem sem motivos, como faz o sistema escravocrata romano. Seguindo a ordem das saudações, Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, que são agrupados por Paulo sob a expressão “meus colaboradores”, cumprimentam os coenunciadores. Filêmon, por sua vez, é descrito como “muito amado colaborador”. Essa sequência de saudações sinaliza que Paulo reconhece a colaboração de cada um e confia que os serviços que prestam à obra de Deus por amor serão mantidos. Paulo finaliza o discurso desejando que a graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito dos coenunciadores.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisado o *corpus*, construímos nossas palavras finais. Com base no discurso a Filêmon, verificamos de que forma Paulo e as comunidades cristãs iniciais interagem por meio de mecanismos linguístico-discursivos próprios do discurso teológico, em especial de seu gênero epístola. Entendemos que Paulo organiza sua própria enunciação por meio da cenografia epistolar, que se desenvolve num espaço (prisão, casa e igreja) e num tempo (primeiro século da era romana) associados às figuras do enunciador, do fiador e do coenunciador. Assim, orchestra-se linguisticamente a apresentação de si mesmo, dos coenunciadores e de princípios cristãos, como a fé, o amor e a liberdade. O enunciador questiona, ao seu modo, as estruturas da sociedade romana com intuito de consolidar valores morais e éticos que, posteriormente, conservaram-se na memória discursiva do campo teológico.

Como mecanismo, a cenografia epistolar apropria-se de um *ethos* discursivo, de um código linguageiro e de temas que interessam às comunidades discursivas cristãs, que interagem no discurso teológico. Criam-se por meio do discurso teológico situações em que a escravidão é desqualificada como comportamento social. Ao mesmo tempo, o enunciador Paulo utiliza-se do sujeito paratópico Cristo Jesus para investir-se do *ethos* de prisioneiro de Cristo Jesus, passo importante para a construção de uma posição paradoxal, de pertencimento e não pertencimento ao mundo social. O investimento nesse *ethos* discursivo garante a sua ligação com a fonte inspiradora e legitima sua própria autoridade, fundando o discurso constituinte teológico.

A posição paratópica, tanto do enunciador Paulo, apóstolo inspirado por Deus, quanto do autor, sujeito paratópico Cristo Jesus, investe na imagem que revela o amor de Deus. O cristão também revela essa imagem, quando, no serviço a Deus, manifesta seu amor ao próximo. Com isso, evidencia-se que a prática dos cristãos em relação à escravidão não deve ser a mesma prática da sociedade romana. Logo, é com base no amor que o enunciador busca a liberdade do escravo Onésimo.

Com esta pesquisa, procuramos, com base nos pressupostos de Maingueneau (1997, 1998, 2000, 2007, 2008a, 2008b, 2008c, 2010, 2013, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2020), e por meio das categorias discurso constituinte, cenografia, *ethos* discursivo e interdiscurso, detectar particularidades na maneira como se organiza a enunciação no discurso teológico, utilizando-se de marcas e dispositivos linguístico-discursivos que o confirmam como norma para o indivíduo e a sociedade. Assim, fundamentados pelo aparato teórico-

metodológico da AD, afirmamos o discurso teológico como discurso constituinte, devido ao seu caráter paratópico. O enunciador assume interdiscursivamente um posicionamento na sociedade romana. Em todo o desenvolvimento da cenografia epistolar, verificamos o posicionamento de Paulo, que administra o caráter paratópico do discurso teológico, à medida que mostra a oposição entre duas esferas distintas, a igreja (espiritual) e a sociedade romana (institucional).

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Adenilton Tavares de. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo**: discurso persuasão e subjetividade. Santo André, SP: Academia Cristã, 2012.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso. Tradução: Alda Scher e Elsa Maria Nitsche Ortiz. In: AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Entre a transparência e a opacidade**: um estudo enunciativo do sentido. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 11-80.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKKEN, Norman K. De que tipo é a linguagem bíblica? **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, v. 25, n. 1, p. 64-76, 1985. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1241/1196. Acesso em: 15 mar. 2021.
- BECKER, Jürgen. **Apóstolo Paulo**: vida, obra e teologia. Tradução: Irineu J. Raburke. São Paulo: Academia Cristã, 2007.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 1985.
- BERKHOF, Louis. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução: Degmar Ribas e Michael Ribas 1. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução: Calisto Vendrame. 1 ed. Revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.
- BRUCE, Frederick Fyvie. **Paulo**: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia. Tradução: Hans Udo Fuchs. São Paulo: Shed Publicações, 2003.
- CARSON, Donald Arthur; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução: Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CAVALCANTI, Jauranice Rodrigues. A presença do conceito gêneros de discurso nas reflexões de D. Maingueneau. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, SC, v. 13, n. 2, p. 429-448, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ld/v13n2/a11v13n2.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. Coordenação da tradução: Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2004.
- COULANGES, Numa Denis Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1961.
- DOWLEY, Tim. **Pequeno atlas bíblico**. Tradução: Luís Aron de Machado. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

DULING, Dennis. **The New Testament: history, literature and social context**. 4. ed. Nova York: Thomson Wadsworth, 2003.

DUNN, J. **A Teologia do apóstolo Paulo**. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

FERREIRA, Antonio Celso. A fonte fecunda. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 61-91.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade**. São Paulo: Contexto, 2002.

FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. *In*: RAMOS, José Augusto *et al.* (coord.). **Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 13-28. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/30124/3/paulo1.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2021.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**. Tradução: Vanuza Helena Freire de Matos. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. 3 v.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Escravos sem senhores: escravidão, trabalho e poder no Mundo Romano. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 227-246, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v26n52/a10v2652.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2021.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

HALE, Broadus David. **Introdução ao estudo do Novo Testamento**. Tradução: Cláudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1983.

HAROCHE, Claudine; PÊCHEUX, Michel; HENRY, Paul. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. Tradução: Roberto Leiser Baronas e Fábio César Montanheiro. *In*: BARONAS, Roberto Leiser (org.). **Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva**. Araraquara: Letraria, 2020. p. 17- 39.

HORSLEY, Richard A. 1 Coríntios: estudo de caso da Assembléia de Paulo como sociedade alternativa. *In*: HORSLEY, Richard A (org.). **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

JOLY, Fabio Duarte. **A escravidão na Roma antiga: política, economia e cultura**. São Paulo: Alameda, 2005.

JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus**. Tradução: Vicente Pedroso. 8. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

JUSTINO DE ROMA. **I e II apologias: diálogo com Trifão**. Tradução: Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, v. 3).

LÉGASSE, Simon. **A Epístola aos Filipenses e a Epístola a Filêmon**. Tradução: Monjas Dominicanas. São Paulo: Paulinas, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Tradução: Freda Indursky. 3. ed. Campinas: Pontes, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da análise do discurso**. Tradução: Márcio Venício Barbosa e Maria Emília Amarante Torres Lima. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

MAINGUENEAU, Dominique. Analisando discursos constituintes. Tradução: Nelson Barros da Costa. **Revista do GELNE**, Natal, RN, v. 2, n. 2, p. 1-12, 2000.

MAINGUENEAU, Dominique. A análise do discurso e suas fronteiras. Tradução: Décio Rocha. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 20, p. 13-37, jan./jun. 2007.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. Organização: Sírio Possenti e Maria Cecília Péres Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. Tradução: Luciana Salgado. *In*: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008c. p. 11-29.

MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. Organização: Sírio Possenti e Maria Cecília Pérez de Sousa-e-Silva. Tradução: Adail Sobral *et al.* São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. Tradução: Maria Cecília P. de Souza e Décio Rocha. 6. ed. ampl. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2015a.

MAINGUENEAU, Dominique. O que pesquisam os analistas do discurso? **Revista da ABRALIN**, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 31-40, jul./dez. 2015b.

MAINGUENEAU, Dominique. Retorno crítico sobre o *ethos*. Tradução: Paula Camila Mesti. *In*: BARONAS, Roberto Leiser; MESTI, Paula Camila; CARREON, Renata de Oliveira (org.). **Análise do discurso: entorno da problemática do ethos, do político e de discursos constituintes**. Campinas: Pontes, 2016a.

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia, incorporação. *In*: AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. Tradução: Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016b. p. 69-92.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. Tradução: Adail Sobral. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016c.

MAINGUENEAU, Dominique. Autoralidade e pseudonímia. Tradução: Sírio Possenti. **Revista da ABRALIN**, Curitiba, v. 15, n. 2, p. 101-117, jul./dez. 2016d.

MAINGUENEAU, Dominique. Formações discursivas, unidades tópicas e não-tópicas. *In*: BARONAS, Roberto Leiser (org.). **Análise de discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. Araraquara: Letraria, 2020. p. 194-209.

MAINGUENEAU, Dominique; COSSUTTA, Frédéric. L'analyse des discours constituants. **Langages**, Paris, n. 29, n. 117, p. 112-125, 1995.

MALATIAN, Teresa. Narrador, registro e arquivo. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 195-221.

MERRILL, Eugene H. **História de Israel no Antigo Testamento**: o reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações. Tradução: Romell S. Carneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

MIQUELETTI, Fabiana. Notas para uma discussão: a construção do corpus em análise do discurso. *In*: POSSENTI, Sírio; BARONAS, Roberto Leiser (org.). **Contribuições de Dominique Maingueneau para a análise do discurso no Brasil**. São Carlos, SP: Pedro & João, 2008. p. 71-94.

MIRANDA, Valtair A. Religião e sociedade na Ásia Romana. **Religare**, João Pessoa, v. 13, n. 1, p. 150-179, jul. 2016.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo de Tarso**: história de um apóstolo. Tradução: Valdir Marques. São Paulo: Loyola, 2008.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. Em torno do *ethos* discursivo e de questões de identidade. *In*: FERREIRA, Luiz Antonio (org.). **Inteligência retórica**: o *ethos*. São Paulo: Blucher, 2019. p. 45-62.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. O discurso teológico como discurso constituinte. *In*: NASCIMENTO, Jarbas Vargas; FERREIRA, Anderson (org.). **Discursos constituintes**. São Paulo: Blucher, 2020. p. 34-59.

OLIVEIRA, Anacleto de; OLIVEIRA, Rogério P. O cristianismo e a escravatura no Império Romano. **Humanitas**, Coimbra, v. 29-30, p. 145-201, 1978. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas29-30/07_Oliveiras.pdf. Acesso em: 27 mar. 2021.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi *et al.* Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

PENA, Abel N. De Tarso na Cilícia à Roma Imperial: a educação de Saulo. *In*: RAMOS, José Augusto *et al.* (coord.). **Paulo de Tarso**: grego e romano, judeu e cristão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 29-43. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/30124/3/paulo1.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2021.

PINHEIRO, Jorge. **História e religião de Israel**: origem e crise do pensamento judaico. São Paulo: Vida, 2007.

POSSENTI, Sírio. Teoria do discurso: um caso de múltiplas rupturas. *In*: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (org.). **Introdução à Linguística**: fundamentos epistemológicos. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2005. p. 353-392. v. 3.

RAMOS, José Augusto *et al.* (coord.). **Paulo de Tarso**: grego e romano, judeu e cristão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/30124/3/paulo1.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2021.

REYNIER, Chantal. **Para ler o apóstolo Paulo**. Tradução: Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2012.

RODOR, Amin A. A Bíblia e a inerrância. **Revista Teológica do SALT-IAENE**, Cachoeira, v. 2, n. 1, p. 1-22, 1998.

SANDERS, Ed Parish. **Paulo, a lei e o povo judeu**. Tradução: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2009.

SCHNELLE, Udo. **Paulo**: vida e pensamento. Tradução: Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

ZUCK, ROY. **A interpretação bíblica**: meios de descobrira verdade da bíblia. Tradução: César de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida, 1994.

ANEXO

EPÍSTOLA A FILÊMOM

Rm 7,10 +
1Tm 5,12 +
1Cor 13,13 +

Rm 11,1 +
Ef 3,1
At 16,1 +
Cl 4,18
2Tm 2,3
Rm 16,5 +
Cl 4,17

|| Ef 1,15-16
|| Cl 1,3s
1Cor 13,13 +

At 9,13 +
Fl 1,9-11
Cl 1,9-11
2Jo 4-6

2Cor 8,8;
9,7

1Cor 1,11 +

1Tm 2,6 +
Gl 3,10,8
Rm 3,3 +
Ef 19,5
Dt 7,6 +

2Cor 9,7

Cl 3,22-4.1
Ef 6,5-9
Rm 6,15 +

1Tm 3,12
Ef 4,4

Ef 2,3-10
Rm 2,29
Cl 4,18 +
Rm 15,27
1Cor 9,11

Rm 5,21-26
1Cor 6,11
2Tm 1,11
Ef 5,26
Rm 3,3-8
Rm 6,4 + 5,5
7,6; Ef 4,23s

1Tm 1,1 +
Rm 3,24
Cl 4,10 +

1Tm 1,15 +
1Tm 3,10
1Tm 4,10
1Tm 4,14 +

a) Var.: "nossa-amada" ou: "nossa irmã bem-amada".

b) Isto é, o sentido da comunhão com Cristo e com os irmãos em Cristo (cf. 1Cor 1,9+) que a fé instaura no coração do fiel. Desta fé repleta de amor (v. 5; cf. Gl 5,6+) Paulo espera uma orientação prática da vida moral e fraterna.

c) O termo usado poria a idade de Paulo entre 50 e 60 anos.

d) Convertendo-o à fé (cf. 1Cor 4,15; Gl 4,19).

e) Jogo de palavras com o nome de Onésimo, que significa "útil" (cf. Fl 4,3).

f) "ele é como"; var. (Vulg.): "mas tu recebe-o como meu próprio coração" (cf. v. 17).

g) Retirado por Deus, que permitiu a fuga de Onésimo, para o bem final de todos.

h) Aos laços naturais "na carne" (sentido literal do grego, cf. Rm 7,5+) entre o escravo e seu senhor, foram acrescentados os laços "no Senhor". Sem deixar de ser escravo (cf. 1Cor 7,20-24), embora Paulo sugira a Filêmon que o liberte (vv. 14-16.21), Onésimo doravante será irmão para Filêmon. Diante do único Senhor dos céus (Ef 6,9) não há mais senhor nem escravo (1Cor 12,13; Cl 3,22-25).

i) Parece que o escravo fugitivo tinha também furtado alguma coisa na casa do seu senhor. O

j) Também Filêmon havia sido convertido por Paulo.

k) Obediência, não a Paulo, v. 8, porém, num sentido mais profundo, às exigências da fé.

l) Ad.: "Amém" (cf. Fl 4,23).