

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

CAROLINA BEZERRA DE SOUZA

**JESUS E AS MULHERES NO EVANGELHO DE MARCOS:
PARADIGMAS DE RELAÇÕES DE GÊNERO**

GOIÂNIA

2014

CAROLINA BEZERRA DE SOUZA

**JESUS E AS MULHERES NO EVANGELHO DE MARCOS:
PARADIGMAS DE RELAÇÕES DE GÊNERO**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2014

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

Souza, Carolina Bezerra de.

S729j Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos [manuscrito] :
paradigmas de relação de gênero / Carolina Bezerra de Souza. –
2014.

166 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião,
2014.

“Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer”.

1. Bíblia - N.T - Marcos. 2. Mulheres na Bíblia. 3. Violência
contra as mulheres. I. Título.

CDU 27-247.6(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 28 DE JANEIRO DE 2014 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

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

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

3) Dr. João Luiz Correia Júnior / UNICAP (Membro) *João Luiz Correia Jr.*

Dedico este trabalho a minha família:
Clodoaldo, Alba, Dôca, Valéria e Lia.
Presentes e apoiadores em todos os momentos.

AGRADECIMENTOS

A Deus pela força e inspiração.

À minha família pelo suporte emocional, financeiro, presença e amor dispensados.

A minha orientadora, Ivoni Richter Reimer, pela dedicação, paciência, dicas,
incentivo.

Aos professores do PPGCR pelo crescimento intelectual que proporcionaram.

À FAPEG pelo suporte financeiro da bolsa de mestrado.

Aos colegas que apoiaram e colaboraram sempre que possível.

Aos amigos queridos que suportaram as ausências.

É difícil defender,
só com palavras, a vida,
ainda mais quando ela é
esta que vê, severina;
mas se responder não pude
à pergunta que fazia,
ela, a vida, a respondeu
com sua presença viva.
E não há melhor resposta
que o espetáculo da vida:
vê-la desfiar seu fio,
que também se chama vida,
ver a fábrica que ela mesma,
teimosamente, se fabrica,
vê-la brotar como há pouco
em nova vida explodida;
mesmo quando é assim pequena
a explosão, como a ocorrida;
mesmo quando é uma explosão
como a de há pouco, franzina;
mesmo quando é a explosão
de uma vida severina.
(João Cabral de Melo Neto)

RESUMO

SOUZA, Carolina Bezerra de. Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relações de gênero. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.

Este trabalho pretende demonstrar que, no decorrer do Evangelho de Marcos, é estabelecido um padrão de relação de gênero igualitário através das cenas envolvendo Jesus e as mulheres, retirando as mulheres de um contexto de doença, opressão e exclusão e dando-lhes caracterização positiva. Esse modelo de relação de gênero pode ser um paradigma para as relações de gênero de hoje e ajudar no combate a violência contra a mulher muitas vezes legitimada com textos e tradições bíblicos. Para tanto, parte-se de uma compreensão do contexto, estrutura e função do Evangelho de Marcos. Faz-se, então, a análise narratológica, utilizando a categoria de gênero e valendo-se de uma hermenêutica feminista de libertação, das seguintes perícopes: Mc 1,29-31; 3,31-35; 5,21-43; 7,24-30; 12,41-44; 14,3-9; 15,40-16,8. Estas são as passagens que têm mulheres e Jesus como sujeito histórico-narrativo e contêm críticas ao *ethos* patriarcal. Por fim, entendendo a violência contra a mulher como uma consequência da dominação de gênero, usam-se os resultados das análises para propor novas formas de ser homem e mulher em suas múltiplas relações. Assim, o trabalho pretende, por meio de uma reinterpretação dos textos bíblicos, fornecer material que possa ajudar a reconstruir relações de gênero respeitadas, justas e prevenir práticas de discriminação e violência.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos, mulheres, Jesus, relações de gênero, violência.

ABSTRACT

SOUZA, Bezerra de Carolina. Jesus and women in the Gospel of Mark: paradigms of gender relations. Master Thesis (Post-Graduate Program in Religious Studies) - Pontifical Catholic University of Goias, 2014.

This paper aims to demonstrate that, through the Gospel of Mark, a standard set of egalitarian gender relations is developed in the scenes involving Jesus and women, taking the women out of a context of disease, oppression and exclusion and giving them positive characterization. This model of gender relations can be a paradigm for gender relations today and help in fighting violence against women, which is many times legitimated by religious texts and traditions. To do so, it starts with a comprehension of the context, structure and function of the Gospel of Mark. Then, using the gender category and a feminist hermeneutics of liberation, it does a the narratological analysis of the following pericopes: Mark 1:29-31, 3:31-35; 5.21-43, 7.24-30; 12.41-44, 14.3-9, 15.40-16.8. These passages are the ones that have women and Jesus as a historical-narrative subject and contain a criticism of the patriarchal ethos. Finally, understanding the violence against women as a consequence of gender domination, it uses the results of the analysis to propose new ways of being male and female in their multiple relations. Thus, this work intend, through a reinterpretation of biblical texts, to provide material that can help in reconstructing respectful and fair gender relations and in preventing practices of discrimination and violence.

Keywords: Gospel of Mark, women, Jesus, gender relations, violence.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 O CONTEXTO DO EVANGELHO DE MARCOS | 15 |
| 1.1 AUTORIA, DATA E LOCAL DO EVANGELHO DE MARCOS | 15 |
| 1.2 CONTEXTO DA COMUNIDADE MARCANA | 20 |
| 1.2.1 O Contexto Social, Político e Econômico | 21 |
| 1.2.2 O Contexto Religioso | 26 |
| 1.3 O CONTEXTO DAS MULHERES NA PALESTINA DO SÉC. I..... | 31 |
| 1.3.1 As Mulheres no Mediterrâneo e Palestina | 32 |
| 1.3.2 As Mulheres no Movimento de Jesus | 37 |
| 1.4 A ESTRUTURA DO EVANGELHO DE MARCOS | 41 |
| 1.5 A FUNÇÃO DO EVANGELHO DE MARCOS E SUAS FONTES | 45 |
| 2 ANÁLISE DAS NARRATIVAS ENVOLVENDO JESUS E AS MULHERES | 55 |
| 2.1 A CURA DA SOGRA DE SIMÃO | 57 |
| 2.1.1 Diaconia e a Diaconia da Sogra de Simão | 63 |
| 2.1.2 Retomando Ideias..... | 67 |
| 2.2 A FAMÍLIA DE JESUS | 68 |
| 2.2.1 A Família Redefinida | 74 |
| 2.2.2 A Importância dessa Família no Movimento | 76 |
| 2.3 AS CURAS DAS DUAS FILHAS..... | 77 |
| 2.3.1 A Mulher com Hemorragia..... | 80 |
| 2.3.2 A Filha de Jairo..... | 85 |
| 2.3.3 Comparando e Concluindo | 88 |
| 2.4 A MULHER SIRO-FENÍCIA | 89 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 2.5 | A VIÚVA POBRE E SEU EXEMPLO..... | 97 |
| 2.6 | A MULHER QUE UNGE JESUS..... | 102 |
| 2.7 | ELAS O SEGUIRAM E O SERVIRAM..... | 109 |
| 2.8 | OBSERVANDO A TRAMA | 117 |
| 3 | AS RELAÇÕES DE GÊNERO EM MARCOS E IMPLICAÇÕES PARA | |
| | HOJE | 119 |
| 3.1 | VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E A RELIGIÃO | 121 |
| 3.1.1 | A Violência contra a Mulher na Sociedade: as Relações de Poder..... | 122 |
| 3.1.2 | A Violência contra a Mulher e o Cristianismo | 127 |
| 3.1.3 | Violência contra a Mulher no Brasil | 133 |
| 3.2 | MARCOS AJUDANDO A TECER NOVAS RELAÇÕES..... | 136 |
| 3.2.1 | Jesus e sua Relação com as Mulheres: uma Nova Masculinidade..... | 136 |
| 3.2.2 | A Importância das Mulheres para a Comunidade Marcana..... | 143 |
| | CONCLUSÃO | 151 |
| | REFERÊNCIAS..... | 156 |

INTRODUÇÃO

A violência contra a mulher é um problema social que atinge, no Brasil, mulheres de vários níveis socioculturais. Não se restringe a interiores, ocorre em capitais e metrópoles, entre pessoas pobres e ricas. Ela se mostra um assunto importante para a sociedade, como preocupação da população, especialmente nas regiões norte e centro-oeste, que apresentam índices alarmantes de violência doméstica (SANEMATSU, 2004, p. 8-10). A violência contra a mulher faz parte de uma cultura machista-patriarcal que é muitas vezes legitimada e naturalizada por instituições religiosas e sociais, como escolas e hospitais, e meios de comunicação. Em geral, ela é invisibilizada na sociedade, ainda mais quando ocorre no seio doméstico ou em instituições estatais. Apesar de, a cada dia mais, serem notáveis os esforços em seu combate, no Brasil, por exemplo, por meio da Lei Maria da Penha, ela ainda se constitui uma ação permitida pela sociedade. Nesse sentido, é importante a influência da religião tanto na naturalização como no combate à violência contra a mulher.

A religião como fenômeno cultural e simbólico é uma das principais esferas para a construção, manutenção e transformação de paradigmas de comportamento. Seu núcleo simbólico pode, com a mesma força, legitimar determinadas mentalidades e comportamentos ou apresentar construções contrárias a eles e colaborar com uma sociedade de relações mais justas. Dentre o conjunto de símbolos fornecedores de sentido das religiões, estão suas literaturas sagradas.

No caso do cristianismo, a Bíblia apresenta uma grande quantidade de narrativas de personagens centrais, tanto homens quanto mulheres que se tornam paradigmáticos. Através dos estudos das narrativas bíblicas, pode-se perceber o registro de várias passagens violentas com relação à mulher, mostrando que esse tipo de violência ocorre desde a antiguidade. Existem também registros mais libertadores, cuja construção conduz a outros tipos de relação de gênero. Porém, devido ao *ethos* patriarcal da sociedade ocidental, a história interpretativa tende a manter modelos de relação de gênero que naturalizam e escondem a dominação masculina e, conseqüentemente, a violência contra a mulher.

Dentre os registros bíblicos libertadores para as mulheres estão os Evangelhos. Os Evangelhos foram escritos para contar uma história de Jesus que servisse como uma intervenção nas dinâmicas religiosas das comunidades

receptoras de modo a transmitir as características de comportamento comunitárias esperadas. As atitudes e ensinamentos de Jesus narrados nesses textos ajudam a formar um novo padrão societário contracultural. São ainda fontes para perceber a mensagem de Jesus.

Dentro de uma cultura patriarcal e violenta, os Evangelhos, ao mesmo tempo em que denunciam situações de violência e opressão contra as mulheres, retratam em Jesus uma prática profundamente transformadora e corajosa, carregada de esperanças de relações respeitadas e simétricas entre os homens e mulheres. Dentro dos Evangelhos Sinóticos, as mulheres, em geral, apresentam caracterizações positivas. São exemplos de fé, perseverança, diaconia e seguimento. Especificamente, ao longo do Evangelho de Marcos, seu personagem principal, Jesus, aparece em diversas cenas curando mulheres e transmitindo ensinamentos que as atingem tanto com respeito a relações familiares, como também étnicas, econômicas, religiosas e sociais.

O tema da pesquisa são as relações de gênero no movimento de Jesus no século I. Pretende-se perceber e caracterizar as relações construídas entre Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos, tendo em vista a práxis libertadora de Jesus em seu contexto histórico-social. Por isso, é colocada a questão principal: qual é o padrão de relação de gênero estabelecido por Jesus no Evangelho de Marcos? Dessa questão principal decorrem as seguintes: Como era a sociedade na época da composição do Evangelho? Qual era o papel da mulher nessa sociedade? Como são as relações de poder nos textos analisados? Quais as implicações das atitudes de Jesus e das mudanças colocadas por ele para as mulheres do século I? Como os modelos fornecidos por Jesus e as mulheres em Marcos podem servir de paradigma para relações de gênero nos dias de hoje em termos de masculinidade e feminilidade?

Para respondê-las será feita a análise das perícopes em que Jesus está em relação direta com mulheres. São elas: Mc 1,29-31; 3,31-35; 5,21-43; 7,24-30; 12,41-44; 14,3-9; 15,40-16,8. Estas passagens têm mulheres e Jesus como sujeito histórico-narrativo e contêm críticas ao *ethos* patriarcal.

Este trabalho objetiva demonstrar a seguinte hipótese: no decorrer do Evangelho de Marcos, é estabelecido um padrão de relação de gênero igualitário através das cenas envolvendo Jesus e as mulheres, retirando as mulheres de um contexto de doença, opressão e exclusão e dando-lhes caracterização positiva.

Pretende-se, ainda, elucidar nessas passagens as denúncias de opressão, discriminação e violência e as respostas para a formação de uma comunidade protetora, igualitária e inclusiva. Assim, busca-se, por meio de uma reinterpretação dos textos bíblicos, fornecer material que possa ajudar a reconstruir relações de gênero que visem justiça e paz, respeito mútuo e prevenção de práticas de discriminação e violência, em âmbito privado e público.

Para isso, escolheu-se fazer uma pesquisa bibliográfica e a utilização de um método sincrônico, o da análise da narrativa, para estudar esse conjunto de perícopes, porque ele oferece condições de abordagem a uma narrativa dessa extensão. Esse método analisa os personagens, o cenário, a trama ou intriga, a narração, a temporalidade, o contexto da narrativa e o ponto de vista/perspectiva. Considera-se, ainda, a posição das perícopes no conjunto da narrativa marcana. Esses dados são analisados juntamente com um panorama do contexto sociocultural da época da composição do Evangelho de Marcos. Além disso, optou-se por uma hermenêutica feminista e da libertação, fazendo uso da categoria de gênero para estudar os textos, de forma que se pudesse evidenciar os papéis de mulheres e homens e as dinâmicas de poder dentro do texto.

A dissertação se divide em três capítulos. O primeiro capítulo versa sobre o contexto, estrutura e função do Evangelho. Para falar do contexto, define a localização espacial, temporal e a autoria do Evangelho de Marcos, traça um panorama do seu contexto cultural, econômico e social. Abordando ainda a vida das mulheres à época da composição.

O segundo capítulo trata da análise narratológica propriamente dita. Cada uma das perícopes propostas acima é analisada separadamente na ordem de sua aparição na trama. Busca-se a situação e a mudança social e nas relações gênero trazida ou sofrida por Jesus e pelas mulheres em cada uma e a construção a esse respeito que faz o Evangelho de Marcos.

O terceiro capítulo analisa a violência contra a mulher como fenômeno da sociedade patriarcal, nos tempos de Jesus e hoje, e a influência da religião e da interpretação dos textos sagrados na manutenção dessa forma de violência. Apresenta também o Evangelho de Marcos como motivador de novas condutas nas relações de gênero. Para isso, faz uma análise da masculinidade de Jesus e da importância das mulheres para a comunidade marcana com base nos textos abordados no segundo capítulo.

A conjugação das informações obtidas por meio de tais procedimentos metodológicos e etapas abre caminho para entender qual é a ideia que o Evangelho de Marcos constrói com respeito às relações de gênero e da vida das mulheres e homens dentro desse grupo cristão originário. Assim, pode-se verificar que há uma proposta de relação de gênero igualitária, onde os homens apresentam mais características cuidadoras, de serviço e de promoção de igualdade, e as mulheres são mais ousadas, resistentes e líderes. Segundo esta proposta do Evangelho de Marcos, não mais haveria espaço para a violência contra a mulher e a dominação.

Como contribuição acadêmica no estudo das fontes do cristianismo, pretende-se, com uma interpretação do Evangelho de Marcos sob uma perspectiva de gênero e um entendimento das origens da violência contra a mulher, incrementar a visibilidade de possibilidades diferentes de ser homem e mulher a partir de um amparo simbólico. Dessa forma, os resultados desta pesquisa podem ser utilizados no combate à violência contra a mulher e na busca por uma sociedade mais justa ao considerar fundamentos religiosos como reforço para uma práxis igualitária.

1 O CONTEXTO DO EVANGELHO DE MARCOS

Os Evangelhos não são uma biografia de Jesus onde foram registrados, fidedignamente como uma gravação, os seus atos e palavras. Eles são o registro do que comunidades cristãs do primeiro século falavam a respeito de Jesus. Elas apresentaram Jesus, o que perceberam e queriam reproduzir do movimento que Jesus iniciou ao renovar valores religiosos, morais e sociais, a partir da realidade comunitária do momento vivido, com problemas e desafios, e da sua fé. O Evangelho de Marcos é, então, um testemunho da experiência religiosa dessas comunidades que, além de contar sobre a vida de Jesus, registra o que isso significava para a vida desses grupos cristãos (RICHTER REIMER, 2009, p. 7). Assim, mesmo que o Evangelho de Marcos comporte antigas tradições sobre Jesus, é no aspecto geral desse registro da memória da comunidade e dos paradigmas de comportamento que está o interesse da pesquisa. Ao longo da narrativa marcana são definidos ritos, padrões morais, de relação social e econômica. Se tantas coisas são definidas, ou redefinidas, e indicadas ao longo de uma narrativa da vida de Jesus, a quem ela realmente se destina? Qual sua função? Essas são as perguntas a que este capítulo quer responder.

A seção 1.1 busca localizar temporalmente e espacialmente a comunidade a partir de uma discussão sobre a autoria, a data e o local de composição do Evangelho de Marcos. Já a seção 1.2 pretende entender o contexto dessa comunidade, descrevendo as relações sociais, políticas e religiosas na região no século I. A seção 1.3 dedica-se a mostrar como era a vida das mulheres na Palestina do século primeiro. Na seção 1.3.1.4, discorre-se sobre a estrutura do Evangelho. A função do Evangelho de Marcos para sua comunidade é abordada na seção 1.5, além das formas literárias e tradições de Jesus que a comunidade marcana acessava como base para entender a formação do texto.

1.1 AUTORIA, DATA E LOCAL DO EVANGELHO DE MARCOS

Não há evidência interna direta em parte alguma do evangelho que o associe a um autor, data ou local definido, é, portanto, um texto anônimo. Há, porém, uma tradição da igreja originada com Papias, no início do segundo século,

que o coloca em data anterior a 65¹, escrito por um João Marcos, discípulo de Pedro. Ele não afirma a composição como feita em Roma, mas a ligação de Marcos com Pedro e a associação da Babilônia de 1Pd 5,13 a Roma levam a entender que Papias assim pensava (KÜMMEL, 1982, p. 115; VAAGE, 1998, p. 13; DELORME, 2006, p. 9, 10).

No entanto, diversos estudiosos não aceitam essas definições. Segundo Werner G. Kümmel (1982):

Continuam de pé algumas dificuldades não facilmente solúveis. Obviamente, o autor não conhece pessoalmente a geografia da Palestina como o demonstram seus numerosos erros. Escreve para cristãos provenientes da gentilidade, com indisfarçável polêmica contra judeus incrédulos. Ignora que o relato da morte de João Batista não corresponde aos costumes da Palestina. [...] A tradição que atribui a redação de Marcos a João Marcos é, portanto, de escassa credibilidade (KÜMMEL, 1982, p. 115)².

Além disso, a tradição de Papias pode ser colocada em dúvida por dois pontos: (1) não há nenhuma tradição particularmente petrina no texto; (2) parte dos líderes a igreja do segundo século desejava ligar os quatro Evangelhos com discípulos conhecidos como forma de combater o gnosticismo (MARCUS, 1992, p. 442-443).

Muitos estudiosos do Novo Testamento assumem que Marcos foi escrito por um cristão gentio, por causa do interesse pela e da preocupação com a missão aos gentios, pela atitude negativa para com a Lei judaica e certas divergências com ela também. Existem controvérsias na contagem do tempo da Páscoa, a respeito dos pães sem levedo e da limpeza das mãos. No entanto, chamar de inacurado o conhecimento da Lei de uma das principais fontes sobre as práticas palestinas e dizer que determinadas afirmações nelas contidas não seriam feitas por judeus, como declarar todos os alimentos limpos, não formam elementos convincentes, especialmente depois das declarações de Paulo (COLLINS, 2007, p. 2-6). Portanto, o autor do Evangelho de Marcos é desconhecido.

Ildo Bohn Gass (2005, p. 15) e Ivoni Richter Reimer (2012, p. 26 e 28)

¹ Fabris (1990, p. 428) não menciona uma datação anterior a 65, mas já coloca duas possibilidades de data: antes ou depois de 70 e afirma a composição em Roma.

². No entanto, apesar dos erros no aspecto geográfico, o autor do Evangelho de Marcos demonstra muito conhecimento das tradições judaicas, inclusive as referentes aos profetas carismáticos, de forma que o texto relê muitos acontecimentos narrados no Antigo Testamento e associa Jesus a figuras desses textos como Moisés, Elias e Eliseu.

defendem que o trabalho redacional que resulta em Mc não foi obra de uma pessoa, mas de uma equipe, possivelmente formada por homens e mulheres. Para esses autores, a equipe teve como destinatários comunidades cristãs de composição majoritariamente palestinese, mas com pessoas de origem não judaica provenientes das terras vizinhas, por isso a colocam o fechamento editorial de Marcos em localidades siro-palestinese (RICHTER REIMER, 2012, p. 44 e 45; GASS, 2005, p. 14). Quanto aos locais de composição, são geralmente citados Roma e a Síria-Palestina, ou Palestina setentrional. Acrescentando-se mais recentemente a cidade de Pella, porém sem comprovação (RICHTER REIMER, 2012, p. 42e 43).

Para Joel Antônio Ferreira (2012, p. 71), o Evangelho de Marcos foi composto em Roma em um período muito tenso logo após a perseguição impelida por Nero, às mortes de Pedro e Paulo, no período em que cinco imperadores se sucederam em um ano. Sentindo os efeitos dessas pressões a comunidade cristã de Roma se voltaria para a história de Jesus.

Porém, percebe-se que os principais argumentos em favor da proveniência romana são a proximidade com a autoridade apostólica petrina e o uso de latinismos. A maioria dos latinismos, no entanto, é ligada ao uso administrativo ou militar e os demais não necessariamente apontam para a cidade de Roma, pois como o domínio militar romano se impunha na região já há algum tempo, várias palavras podem ter sido incorporadas ao uso em penetração linguística nas esferas socioeconômicas e administrativa da cultura palestina colonizada (MARCUS, 1992, p. 443-446, MYERS, 1992, p.68). Além disso, a autoridade de Pedro, por volta dos anos 65 d.C. não era vinculada à Roma, mas mostrava força na região síria (RICHTER REIMER, 2012, p. 42 e 43).

A origem do texto de Marcos na Síria-Palestina é uma posição cada vez mais aceita, pois, a partir da lógica interna do texto, percebe-se que a Galileia é um lugar importante para a comunidade originária. Há uma distribuição, na primeira metade do Evangelho, dos casos em que o projeto de Jesus é aceito de forma promissora nas regiões a leste e a sudoeste do Lago de Genesaré. Joel Marcus acredita que o Evangelho tenha origem na Síria, nas cidades helenísticas da Transjordânia. Pois é difícil crer na Galileia como lugar de origem devido à predominância judia na região, visto que há uma forte polêmica contra os judeus no texto e também às explicações de costumes judaicos desnecessárias a grupos que

convivessem meio a essa cultura (MARCUS, 1992, p. 461). Burton L. Mack (2006) também crê que os erros a respeito da geografia palestina são um fator contra a Galileia e que a região sul da Síria é um local favorável, pois sentiria os efeitos das problemáticas na Judeia, poderia falar diretamente contra a sinagoga e apresenta cidades com uma atmosfera intelectual favorável (MACK, 2006, p 316-317). Howard Clark Kee (1977, p. 100-105) concorda com os argumentos acima, colocando a Síria-Palestina como origem do Evangelho. Ele argumenta ainda que, apesar da grande polêmica contra as cidades no texto de Marcos, a forma como Jesus foi retratada parece ter sido influenciada pelas escolas filosóficas cínica e estoica que tiveram expoentes nas cidades de Decápolis. Porém, não há um consenso de uma localidade específica da região gentia, por exemplo, Myers (1992, p.68) prefere a localização na Galileia.

A datação do Evangelho de Marcos também é controversa, existem grupos de estudiosos que defendem datação do Evangelho de Marcos na década de 60, antes da destruição do templo de Jerusalém, estes argumentam que não existe uma clara referência à destruição desse centro cívico, porém já se apresentam indícios da proximidade da guerra³. Outros ainda defendem que ele foi escrito durante ou pouco depois dos anos que compreenderam a primeira insurreição judia contra Roma, de 66 a 74 d.C., após o seu ápice no ano 70 d.C. com a retomada romana de Jerusalém, porque já pressupõe a destruição⁴ (FABRIS, 1990, p. 428). Os dois grupos baseiam seus argumentos no fato de no discurso de Jesus apresentado no capítulo 13 aparentar reflexos dessa guerra. Novamente, a lógica interna do texto se alinha com essas posições, em especial no capítulo 13 e na preocupação do autor com o templo. Se pelo menos os rumores da guerra já são sentidos no texto, isso já descarta uma compilação anterior.

Myers (1992, p. 68) acredita que datar Marcos depois do ano 70 é suprimir aspectos econômicos e políticos em favor dos teológicos, pois as fortes críticas que Marcos lança sobre o templo e sua economia-política seriam inúteis se o Templo tivesse sido destruído. Mas que uma data durante a guerra é essencial a coerência da ideologia político-econômica marcana. Além disso, ele argumenta a polêmica

³ Para uma defesa desta posição veja Horsley, 2001, p. 129-131; Kee, 2005, p. 7-9; Richter Reimer, 2012, p. 44, eles creem que Jerusalém e o Templo ainda fazem parte da realidade apesar de ameaçados.

⁴ Para argumentos sobre esta posição veja Theissen, 2003, p. 96 e 97; Mack, 2006, p.315 a 318; Vaage, 1998, p. 13.

contra as cidades e o retrato positivo da Galileia.

Na sua interpretação de Mc 13, Adela Yarbro Collins (2007, p. 14) não crê que o texto seja escrito depois da destruição do templo, pelo fato da profecia falar de uma desolação do templo que não aconteceu após a guerra, mas assume a composição após o ano 66 d.C., quando Menahem inicia seu papel messiânico, ou em 68 ou 69, quando Simão filho de Gorgias, emergiu como líder messiânico da revolta. Isso por causa do dito sobre os falsos profetas e messias.

O fator interessante é que conflitos com o Império Romano eram comuns durante todo o período, nos anos 40, 50 e 60 d.C. Um dos maiores foi em 39 e 40 quando Calígula ordenou a colocação de uma estátua de Júpiter no Templo de Jerusalém. Esse discurso no capítulo 13 poderia ser relacionado a alguns dos acontecimentos anteriores a guerra de 66 d.C., através da referência às profecias de Daniel, Ezequiel, Joel e dos acontecimentos em 1 Macabeus. (HORSLEY, 2001, p. 129-131). No entanto, isso pode ter sido feito também com referência a guerra de 66-74 dC, revisitando as experiências anteriores e não é um argumento conclusivo.

Para Joel Marcus (1992), as evidências mais fortes de uma composição após o ano 70 d.C. são, além das profecias do capítulo 13⁵, o contraste colocado pelo verso em Mc 11,17⁶ e o tema judeu-gentio que permeia o texto⁷. Além da atitude ambivalente em relação ao messianismo davídico⁸. O autor conclui que, conquanto o evangelho se valha de tradições diversas, existe uma mão que organizou a história durante a guerra judaico-romana e após o ano 70 d.C. (MARCUS, 1992, p. 448-460).

⁵ Aparentemente as profecias contidas em Mc 13,8-22 são ligadas aos eventos já ocorridos durante a Guerra e à perseguição que a comunidade marcana sofreu por conta da sua posição contrária ao acalorado nacionalismo durante a revolta. Apesar de essas evidências não apontarem concretamente para uma comunidade a leste do império, o fato de existirem tais impactos no texto atesta uma proximidade da Palestina (MARCUS, 1992).

⁶ Mc 11,17 “Também os ensinava e dizia: Não está escrito: a minha casa será chamada casa de oração para todas as nações? Vós, porém, a tendes transformado e, covil de salteadores” A palavra usada para salteadores designa quem rouba com violência, Joel Marcus considera que, no caso, está designando um revolucionário nacionalista. Percebe-se no texto uma imposição na tradição de Jesus purificando o templo de características da ocupação do templo pelos zelotes durante a guerra (MARCUS, 1992, p.448 a 452).

⁷ No início da guerra, havia muita violência entre judeus e gentios, maior que contra os romanos em si. Os judeus invadiram e saquearam muitas cidades da Síria. Essa situação de tensão entre judeus e gentios provê um Sitz em Leben plausível para abertura de Jesus aos gentios e a visão negativo sobre os judeus (MARCUS, 1992p. 452 e 453).

⁸ Também para Marcus (1992) nas referências a Jesus como Filho de Davi, Marcos caracteriza Jesus para descristalizar as esperanças colocadas em torno dos líderes revolucionários Menaquem, filho de Judas, o Galileu, e Simon bar Giora. E também considerando que essas esperanças em torno do messias davídico foram colocadas de forma a excluir elementos estrangeiros (MARCUS, 1992, p. 456 e 460).

Considerando, então, essas definições de data, durante Guerra Judaico-Romana ou logo após a destruição do Templo, o local, Síria-Palestina, e condições de composição, pode-se afirmar que:

O evangelho de Marcos não foi escrito como parte dos acontecimentos que o próprio texto relata. Também não foi escrito como memória coletiva da primeira geração cristã. [...] representa uma intervenção bastante particular no processo dos cristianismos originais síriaco-palestineses mais ou menos 40 anos depois de terem acontecido os eventos narrados (VAAGE, 1998, p.11).

As seções a seguir tratarão dos contextos da comunidade marcana e das mulheres, para então, retornar, com mais clareza histórica, para trabalhar o conteúdo e a função do Evangelho de Marcos.

1.2 CONTEXTO DA COMUNIDADE MARCANA

Após essas discussões, entende-se que o Evangelho de Marcos foi escrito na Síria-Palestina, pouco antes ou pouco depois do ano 70. Quais eram, então, as condições em que se vivia nessa região durante esse período? As características das relações políticas, econômicas e religiosas fornecem um material básico para o entendimento da atuação do autor do Evangelho em caracterizar situações e conflitos da vida de Jesus. Desta forma, para entender a formação do Evangelho de Marcos, precisa-se considerar que o contexto desta região não era unívoco. Havia conflitos sociais, econômicos, sociais, culturais e também religiosos. Dada a característica da religiosidade da época é preciso considerar que ela influenciava as resoluções políticas, econômicas e sociais, e que essas esferas dificilmente são dissociáveis⁹.

Bastante interessante é perceber também que “os mundos sociais intrínseco e extrínseco ao texto, na verdade rigorosamente correspondem entre si. Jesus e Marcos viveram dentro da mesma “era” histórica” (MYERS, 1992, p.69). Isso significa que as estruturas sociais e a sua dinâmica básica não mudaram significativamente. Mantiveram-se seitas proféticas, banditismo, não houve reforma agrária ou tarifária, grupos sociais mencionados no Evangelho permaneciam no tempo de Marcos. A diferença se dava na resistência nacional que se aprofundara e

⁹ Aqui se analisa política, economia e religião separadamente para que a análise fique clara, mas não por considerá-las como esferas distintas dentro da sociedade palestinese.

condensara. Portanto, essa seção cobre tanto o contexto da história de Jesus como o da composição do Evangelho de Marcos a partir das subseções 1.2.1, que trata do contexto social, político e econômico, e da subseção 1.2.2, que apresenta a situação religiosa da região.

1.2.1 O Contexto Social, Político e Econômico

Pode-se dizer que o quadro da Palestina em redor do ano 70 se constituía complexo. A região era subjugada, sofria com uma guerra, dividia-se entre meio urbano e rural, com profundas diferenças sociais e se achava politicamente desestruturada (MÍGUEZ, 1995, p. 29).

O período que culmina na guerra foi denso e difícil e gerou condições para diversos movimentos populares que compreendiam, entre outros, movimentos proféticos, messiânicos e de banditismo¹⁰. Nos anos logo anteriores à revolta, o banditismo social foi de proporções epidêmicas (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 73). Todos esses movimentos eram sintomas da situação histórica e social que levou à explosão da revolta: desestruturação das condições econômicas e desintegração da estrutura social das aldeias e da sociedade geral.

É possível dizer que a presença política (e militar) romana é determinante para o mundo palestino do primeiro século tanto em termos políticos, como econômicos e sociais, que se refletem na forma em que os diversos cristianismos se organizam (MÍGUEZ, 1995, p. 23-24). Os romanos confirmaram seu domínio em 63 a.C. e exerciam seu governo tanto de forma direta, por meio de procuradores, e indireta, como no caso de Herodes e seus sucessores. O domínio romano pôs fim à autonomia judaica dos asmoneus e coloca, sujeito a Roma, tanto o governo, mesmo que houvesse governadores judeus ou semi-judeus, como a dinâmica econômica. Isso faz com que a dominação romana seja entendida pela população palestina como totalmente ilegítima, visto que a construção histórica campesina era de autonomia (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 62).

O povo foi muito atingido pelo domínio romano, uma vez que nas tentativas de colonização do território ele alterou as formas de propriedade, de exploração da

¹⁰ Sobre isso veja Horsley e Hanson, 1995. Os movimentos eram em si diversos. Por messiânico aqui deve se entender que concentravam esperanças em um rei ungido ou popularmente aclamado “para derrubar a dominação herodiana e romana e restaurar os ideais tradicionais de uma sociedade livre e igualitária” (HORSLEY e HANSON, 1995, p.110).

terra, acelerou o processo de urbanização e colocou no auge o modo de produção escravista (MÍGUEZ, 1995, p. 24). A presença romana deu profundidade a um processo já iniciado com a helenização, aumentando a latifundialização ao conceder terras aos militares e às dinastias nativas.

A estrutura social da palestina no séc. I era piramidal. O topo da pirâmide havia uma elite composta pela aristocracia provincial, a casa regente herodiana, uma aristocracia sacerdotal e leiga e membros isolados do sinédrio. A pertença a esse estrato superior representava participação no poder, riqueza e a posse de terra. Esse estrato tinha pouquíssimo, ou nenhum, prestígio entre o povo. Em seguida na pirâmide, encontrava-se um séquito composto pelo corpo administrativo da casa regente, militares, sacerdotes e mestres da lei, arrendatários de tributos, grandes comerciantes, além de outros membros isolados do sinédrio. Esses dois estratos eram mais localizados nas cidades (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 156-159, 163).

O estrato inferior era composto daqueles que não tinham participação no poder e privilégios do estrato dominante e não se localizavam entre o séquito. Ele se dividia entre campo e cidade. No meio da pirâmide, já entre a não-elite, encontram-se os artífices bem situados, comerciantes, agricultores, arrendatários e pessoas do ramo de prestação de serviços. Esse grupo, não era muito numeroso, mas possuía algum bem-estar ou o mínimo necessário a sua sobrevivência. A grande maioria desse estrato inferior compunha a base da pirâmide e pode ser situada entre a pobreza e a mendicância. Incluindo-se aí pequenos agricultores livres, pequenos arrendatários, pequenos comerciantes e manufatureiros, diaristas, pescadores, pastores, viúvas, órfãos, prostitutas, mendigos e bandidos (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 160-163).

A sociedade mediterrânea, sob o Império Romano, podia ser caracterizada como pré-moderna, ou seja, sem mercado, e ruralizada, era uma sociedade de subsistência onde o controle do excedente é feito pela força (MALINA, 2004, p. 29-31). Os elementos econômicos eram inseridos em instituições não econômicas, assim, a economia era posta “em movimento pelos laços de parentesco, casamento, grupos etários, sociedades secretas [...] e cerimônias públicas” (GARNSEY-SALLER *apud* STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 32). Outra característica é que as economias antigas eram sociedades plurais em que os diversos sistemas de valores das comunidades com subculturas regionais eram mantidos juntos por uma elite

organizadora (CARNEY *apud* MYERS, 1992, p. 75).

A economia palestina era subsaítica, havia comunidades aldeãs e um Estado ou Templo, no caso de Israel o Estado herodiano, que não controlava diretamente a produção, mas se apropriava dos excedentes por meio dos tributos e controlava o comércio. As fontes de produção eram principalmente cultivo, especialmente na Galileia, que era a região mais fértil, gado e pesca, mas havia numerosos artesãos. Embora o comércio fosse restrito, a região da Galileia era aberta ao tráfego internacional (CLÉVENOT, 1979, p. 60 e 61; MYERS, 1992, p. 76).

Dois sistemas coexistiam dentro dessa esfera: de reciprocidade e redistribuição. O primeiro era baseado no clã, entre os membros da família a reciprocidade era plena, com serviços e mercadorias livremente dados, a reciprocidade diminuía conforme as relações se afastam do núcleo familiar, até que fora da tribo imperava a mutualidade. Esse sistema persistia nas aldeias à época de Marcos. O sistema de redistribuição se desenvolveu em comunidades mais estáveis ao redor do Templo, que funcionava como armazém central e redistribuía os produtos conforme necessário, dando possibilidade e origem às grandes propriedades rurais (MYERS, 1992, p. 76 e 77, STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 49-54).

As cidades eram locais da cultura greco-romana, portanto, dos intelectuais. Nelas, residem as elites senhoras das grandes propriedades. “São economicamente parasitas do campo na antiguidade” (MYERS, 1992, p. 82). A área urbana tinha grande concentração populacional e determinava a política nacional. Nela, os grandes proprietários agricultores estabeleciam a agenda para a sociedade inteira com base em seus interesses. Os papéis políticos eram vinculados a um sistema de parentesco e se exprimiam em termos de economia política e religião política. A administração econômica estava mais preocupada em expropriar do que em desenvolver e a tributação era para beneficiar elites e não a sociedade como um todo (MALINA, 2004, p. 29-41, KOESTER, 2005, p. 335-338).

Bem distinta era a estrutura de convivência campesina. Era de concentração em pequenas aldeias de 50 a 200 pessoas que não eram distantes umas das outras. Entre elas, usava-se o sistema de reciprocidade. A organização local era de uma independência relativa, havia uma assembleia semanal (*sinagogé* em grego), que dependendo da aldeia poderia ser feita num lugar aberto descampado. Ali se discutiam os assuntos da vizinhança e se faziam as orações de sábado, assim como

se tratavam de assuntos legais (MÍGUEZ, 1995, p. 29, HORSLEY, 2001, p. 39).

Os camponeses consideravam a terra como sagrada e inalienável (MALINA, 2004, p. 39-42) e, com a alienação da propriedade rural ocasionada pelo regime romano e a manutenção decorrente, essa forma de vida foi ameaçada e houve uma escalada da tensão regional (MÍGUEZ, 1995, p. 29). A concentração de terras se tornou muito aguda e havia uma alta carga tributária, condições que geraram um processo de endividamento (MÍGUEZ, 1995, p. 24-25). Roma cobrava impostos (através dos publicanos), uns corriqueiros e outros especiais para sustentar a guerra civil, e tinha uma política financeira de banqueiros urbanos que faziam empréstimos a juros em conjunto com o Templo. O Templo por sua vez não diminuiu a carga de impostos quando perdeu o controle do estado. Muitas vezes, os exércitos romanos destruíam aldeias e suas populações, pelos atrasos nos impostos. Esse conjunto afetou a viabilidade econômica da região com o decorrer do tempo. Fora o fato de que pelo menos duas grandes secas ocorreram, uma em 24 e 25 a.C. e outra na década de 40 d.C. o que causou fome e ainda mais endividamento (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 64-68).

Um empregado podia ficar com metade da colheita para si e sobre isso pesavam o imposto da terra ou tributo ao rei herodiano ou *anona* dos romanos, que podiam chegar a um terço da colheita. Fora os dízimos para as autoridades judaicas e as taxas e tarifas cobradas quando se levava os produtos aos mercados da cidade. Percebe-se então que era a população campesina que sentia mais intensamente a sobrecarga do sistema redistributivo (MYERS, 1992, p. 80 e 81).

Para complicar ainda mais a situação camponesa, o partido fariseu criou dispositivos que burlavam o vencimento sabático¹¹, as famílias rurais foram perdendo suas terras para o Templo e para os colonos romanos e passaram a fazer parte do proletariado rural de trabalhadores diaristas ou arrendatários meeiros de sua própria terra (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 64-68)¹². Esse processo deu origem aos latifúndios que eram explorados com o uso dos escravos e diaristas (MÍGUEZ, 1995, p. 25)¹³. Passou a existir uma oferta excessiva de trabalhadores,

¹¹ As dívidas eram perdoadas no sétimo ano, mas os fariseus criam um dispositivo em que a única dívida perdoada era a particular, não a com a corte (Templo).

¹² Aqui é importante ressaltar que os proprietários poderiam ser sensíveis às necessidades dos arrendatários, mas não eram obrigados a ajudar, qualquer ajuda é considerada uma graça (MALINA, 2004, p.41).

¹³ A alienação da terra deixa a família sem espaço, o ser humano se vê “tomado e governado por outro”, inclusive em sua identidade, segundo Míguez (1995), isso pode justificar a possessão

sem terra ou a procura de uma renda extra. A produção do campo se concentrava nas mãos de proprietários que viviam nas cidades, havia então aumento da pobreza no campo e concentração de riqueza nas cidades. Isso acelerou o processo de urbanização.

A prática clientelar¹⁴ era intensa, pois Roma impunha essa prática social. Em termos de grandes instituições, o Império era o patrão enquanto as elites eram clientes constrangidos, com isso, implantava-se uma imobilidade social em troca de fidelidade. Essa prática não era apenas macrossocial, mas ocorria ao longo da escala social através de graus honoríficos e dependências entre relações sociais e de poder. Tais relações eram mais visíveis na cidade, que obrigava a convivência entre dominador e dominado, do que no campo com suas longas distâncias (MÍGUEZ, 1995, p. 26; MALINA, 2004, p. 39-43).

Todos esses são fatores que justificavam um clima de agitação social até a década de 60. Pode-se acrescentar ainda o “caráter ilegítimo, a posição comprometida e o comportamento explorador da classe dominante judaica” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 68). As famílias sacerdotais foram introduzidas por Herodes, não eram de origem palestina, mas famílias poderosas da diáspora. Elas exploravam cada dia mais os sacerdotes comuns e o povo, colaborando com o sistema romano para permanecer no poder e obrigar o campesinato além do suportável.

A violência¹⁵ também é um aspecto a ser analisado no contexto social da Palestina no primeiro século. Para tratar disso, é necessário falar de valores também. No Império Romano, em especial na Palestina, havia um dualismo cultural do ponto de vista das tradições locais em relação ao helenístico, que era visto como imposto por invasores pela população local. Havia também um pluralismo cultural cosmopolita que se dava na cidade em virtude das instituições romanas serem colocadas ao lado das locais. A violência instituída é encontrada em sociedades com ambiente social incerto. Ela era um padrão normativo utilizado pelo sistema romano para manter o controle social, mas o povo também usava de violência para retornar

demoníaco como sintoma social.

¹⁴ Intercâmbio de bens e serviços não comparáveis entre pessoas de relação socioeconômica desigual, proporcionando reciprocidade e proximidade. Era a forma de sobrevivência da não-elite (MALINA, 2004, p. 40).

¹⁵ Adotando aqui a definição de Bruce Malina, violência diz respeito à coerção socialmente desautorizada. Quando é com vistas a manter, defender ou restaurar o *status quo* é chamada de violência instituída ou vigilantismo (MALINA, 2004, p.45 e 46).

ao seu status anterior em relação às autoridades locais (MALINA, 2004, p. 52-56).

Um dos maiores episódios de violência foi a Guerra Judaico-Cristã, Os zelotas tentaram estabelecer entre os que os seguiam uma ordem sociopolítica-religiosa de característica igualitária. Conquanto os seguidores de Jesus estivessem fazendo isso desde que se formaram seus grupos, o nível de atuação foi diferente, em atividades normais tanto nas cidades quanto nas aldeias. A retomada romana da situação deu fim à experiência zelota e também a outras comunidades mais antigas do movimento de Jesus. O que significa que pouca coisa restou do movimento iniciado por Jesus na Palestina e explica que a maior parte da herança cristã dessa época é oriunda de comunidades estabelecidas fora da Palestina Judaica (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 219-220).

1.2.2 O Contexto Religioso

Se há um aspecto que caracteriza o contexto sociocultural Palestino dessa época é sua fragmentação. Por isso, qualquer retrato que se faça do contexto religioso do período é sabido incompleto diante de um panorama tão complexo e variado. Ainda assim, é válido tecer algumas considerações que facilitem o entendimento do contexto em que é composto o Evangelho de Marcos.

O Templo representava o centro cultural e nacional da região palestina, ele tinha uma grande importância social, política e econômica. Tornara-se o centro vital do povo e, associado à lei, era o único lugar de culto sacrificial. Sua importância também se estendia à diáspora pela vinculação através do tributo e por causa das festas de peregrinação (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 166; KOESTER, 2005, p. 230-231).

Não havia um número muito grande de sinagogas na Palestina antes de 70 d.C.. A sua origem está ligada a uma instituição pós-exílica encarregada das tarefas públicas, mas sua importância cresceu a partir da destruição do Templo, em especial das suas funções culturais. Embora, na diáspora ela já fosse o lugar de oração (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 168).

De especial importância para a socialização religiosa era a família, ou a casa, que ao lado da Torá estruturava religiosamente o tempo, orações diárias, prescrições de pureza e estratégias de casamento. Mas a importância da família cresce ainda mais pela perda de autoridade do estrato superior judaico em virtude

de sua associação com os poderes dominantes (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 169 e 170).

Os desenvolvimentos religiosos no período helenístico-romano deram origem a respostas específicas e originais à crise da sociedade judaica. Surgem vários grupos (como os saduceus, fariseus, essênios), correntes fundamentais (de estudo da Torá, ascetismo, busca por santificação e pureza, formações apocalípticas, místicas e messiânicas) e movimentos carismáticos. Ficam, então, sobrepostas e se influenciando, na região da Palestina, diversas tendências de delimitação para preservação de identidade, de renovação religiosa judaica e de retirada frente às crises (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 165).

A casta sumo-sacerdotal, que pertencia ao estrato superior de Jerusalém e era de onde se originam os saduceus, era cliente do sistema romano, se beneficiava diretamente da arrecadação no templo. Os fariseus eram, em sua maioria, intermediários do poder urbano, membros do séquito a serviço da classe dominante. Eles tanto justificavam o domínio quanto continham o inconformismo, defendendo o interesse da aristocracia e da intelectualidade. Os essênios formavam comunidades separadas e de influência limitada. Porém, o pluralismo religioso não é idêntico às tendências principais. Além dos partidos que aparecem nos textos bíblicos e oficiais (saduceus, fariseus, essênios), havia um espectro bastante amplo de grupos, movimentos e correntes, outras expressões de fé (sicários, zelotas, “quarta filosofia”, resquícios de javismo samaritano etc.). É preciso considerar que havia uma diversidade de javismos, seria justo falar de judaísmos ao invés de judaísmo (MÍGUEZ, 1995, p. 27-31; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 177, 178, 185-189; KOESTER, 2005, p. 230-248).

No entanto, a imensa maioria da população não pertencia aos partidos citados. Ela integrava peregrinações, movimentos proféticos, apocalípticos e tentava sobreviver nas áreas urbanas. Existem evidências de tradições populares não assimiladas pela literatura e desprezadas pelo judaísmo oficial, de forma que são importantes as expressões da área rural. Muitas dessas comunidades da pequena tradição rural foram atingidas pelo cristianismo nascente (MÍGUEZ, 1995, p. 27-28).

A estrutura rural campesina da sociedade expressava sua religiosidade em encontros semanais na sinagoga. Ali, provavelmente, era mantida viva “a memória dos profetas e outros personagens legendários que alimentavam a piedade popular” (MÍGUEZ, 1995, p. 29). Personagens como os profetas Elias ou Eliseu e ainda das

lendas não bíblicas de Moisés povoavam o imaginário camponês juntamente com magos, profetas locais e aspirantes a reis populares, todos cercados por expectativas apocalípticas. No entanto, com a pressão social e econômica, houve uma concentração popular nas cidades que ameaçava destruir “os modos de contenção simbólica que essas assembleias rurais realizavam” (MÍGUEZ, 1995, p. 29).

A guerra de 66-74 d.C. significou o fim de muitas seitas menores. Os zelotas derrotados militarmente desaparecem, os saduceus tiveram sua função sacerdotal extinguida com a destruição do templo e também desapareceram. E, provavelmente, os essênios também foram arrastados pela guerra. O grupo que permanece é o dos fariseus e é ele quem dá origem ao rabinado.

Nessas condições, é fácil entender o desenvolvimento das fortes tendências apocalípticas em alguns grupos específicos, como expressão de impotência e resistência. Incluem-se aí as expectativas de formas diversas de messianismo e profetismo que andam de mãos dadas com o apocalipticismo. O clima apocalíptico presente era para fomentar esperança frente à opressão e destruição do seu meio social e religioso, através de “formas simbólicas que as tradições das teofanias libertadoras da fé hebraica resgatavam” (MÍGUEZ, 1995, p. 31).

A mensagem de Jesus, quando foi recebida, pode ter sido aceita, ou não, e de formas diferentes gerando diversas expressões de simbologia e atitudes. A hermenêutica desenvolvida depois da presença de Jesus e seus seguidores foi condicionada ao mundo e aos setores sociais de quem recebia a boa-nova do Reino de Deus.

Também é preciso entender que, até a queda do Templo, o cristianismo era um movimento judaico, Jesus, seus discípulos e os primeiros seguidores tinham o judaísmo como parte integrante de sua vida e ministérios. Sua prática não era exatamente contra o judaísmo, nem estava acima dele (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 133).

Também existia uma pluralidade de cristianismos. O espectro vai de itinerantes galileus, passando por grupos que pensaram acomodar as instituições judaicas, a congregações independentes na Ásia Menor e Grécia (MÍGUEZ, 1995, p. 23). Eles tinham um grau de identidade e reconhecimento, mas formas institucionais e construções simbólicas distintas. É possível dizer que: “todos podem ter se formado em ajuntamentos para refeições [...] tinham estímulo em uma noção de

forma social que alguns grupos chamaram de Reino de Deus. e todos reconheciam Jesus como seu fundador”¹⁶ (MACK, 2006, p. 124). Elas ouviram Jesus de formas diferentes e formaram grupos sociais ao redor de tipos distintos de liderança e tiveram uma evolução própria.

Normalmente, o termo ‘movimento de Jesus’ é utilizado para os grupos em que a memória de Jesus foi mantida em termos de uma reforma judaica. Segundo Mack (2006), são cinco os grupos principais dentro desta perspectiva: os itinerantes na Galileia, os Pilares em Jerusalém, a Família de Jesus, a Congregação de Israel e os da Reforma da Sinagoga. Já o culto de Cristo é um movimento helenizado que se desenvolveu no norte da Síria a partir do movimento de Jesus, é a um grupo assim que pertenceu Paulo (MACK, 2006, p. 83-96).

Apesar das diferenças, um padrão de evolução interna nos grupos cristãos pode ser discernido e também se perceber que cada um deles desenvolveu conflitos com as várias formas de judaísmo. O padrão pode ser descrito como um período de atividade otimista, seguido de um período de conflito e impedimento, terminando com um período de polêmica e reação compensatória (MACK, 2006, p. 125).

O grupo itinerante de profetas da Galileia seria o responsável pela fonte dos ditos (Q), são entendidos como originários dos primeiros seguidores de Jesus, que seguiram seu modo de vida (MACK, 2006, p. 84-87). A evolução se reflete nos seus textos, um estágio mais primitivo contém material aforístico e de instrução, um posterior contém pronunciamentos de condenação e um estágio final mitologia biográfica compensatória (MACK, 2006, p. 125).

O movimento de Reforma da Sinagoga seria o provável responsável pelas histórias de controvérsias com fariseus dentro do Evangelho de Marcos (MACK, 2006, p. 94). Estágios iniciais eram mais simplificados, portanto otimistas, enquanto os tardios são mais elaborados atribuindo autoridade e sabedoria superiores a Jesus como resposta compensatória ao período de conflito.

Nas congregações do Cristo, apareceriam apenas os estágios compensatórios atingidos pelo mito de Cristo, com suas narrativas da paixão e refeições (MACK, 2006, p. 125). O conflito se apresenta posteriormente entre Paulo e os judaizantes.

¹⁶ “All groups may have formed around gatherings for meals (...). All seem to have been energised by some social notion that some groups referred as the kingdom of God, And all recognized Jesus as their founder.” Tradução livre da autora.

A Congregação de Israel seria responsável pelas histórias de milagre das tradições pré-marcianas, aparentemente, esses registros são localizados no final de um período de otimismo (MACK, 2006, p. 125). E os estágios da Família de Jesus e dos Pilares de Jerusalém¹⁷, responsáveis por códigos sociais, não podem ser determinados da mesma maneira, mas as lendas sobre o martírio de Tiago e a fuga para Pella mostram que houve resistência a eles em Jerusalém. Antes da guerra, a forte comunidade cristã que se formara em Jerusalém é dispersa para a Galileia e sul da Síria diante do confronto armado. Entre eles havia escribas, inclusive de origem farisaica e não faltavam helenistas. Quando saíram de Jerusalém, colocou-se em contato um cristianismo urbanizado e um cristianismo rural Galileu, esse encontro certamente produziu tensões que permitiram a construção literária (MÍGUEZ, 1995, p. 33).

Os conflitos dos grupos cristãos com o judaísmo eram em geral competições naturais iniciadas pelas novidades dos movimentos de Jesus, suas posições contrárias a alguns símbolos judaicos e padrões sociais. Os conflitos mais importantes para a separação dos movimentos de Jesus das instituições judaicas se deram em torno da sinagoga helenística, são dois tipos: a experiência do povo de Jesus e a do Culto de Cristo. Os primeiros tentaram permanecer nas instituições, mas falharam em convencer os judeus e entraram em conflito com os fariseus. Os de Cristo abandonaram as sinagogas, tomando para si conceitos helenizados de Israel¹⁸ (MACK, 2006, p. 127 e 128).

Como não havia uma cartilha que guiasse os movimentos de Jesus em sua mista constituição e nem regras sociais definidas, as dinâmicas internas eram vivas, pois não havia homogeneidade na composição social das primeiras comunidades. Os conflitos aumentam conforme elas cresciam, pois passavam a conter pessoas de diversos estamentos e etnias, mas acontecia principalmente em torno da definição dos papéis de liderança em jogos de poder. Dentro dessa dinâmica, é preciso destacar que conflitos nas relações de gênero já se fazem presentes e também se aprofundam de acordo com as definições da organização das comunidades. Nesse sentido de dinâmica de poder, se torna importante para a comunidade e para os que

¹⁷ Segundo Burton L. Mack (2006), estes dois grupos tem uma característica piedosa e origem semelhante a partir do grupo que estava com Jesus em Jerusalém, mas a Família de Jesus se fixou na Transjordânia, enquanto os Pilares de Jerusalém se manteve na cidade acrescentando outros que lá chegavam até a explosão da guerra.

¹⁸ Os conflitos dessas comunidades com as de Jesus se deram na visita de Paulo a Jerusalém, são de segunda geração.

resistem à dominação o resgate das palavras, da crítica e do serviço de Jesus (RICHTER REIMER, 2012, p. 24).

Os líderes podiam apelar pra uma larga gama de fatores de legitimação: comissionamento, representação, habilidades hermenêuticas, sabedoria, demonstrações de carisma e experiência direta com o Espírito de Deus. Havia então problemas de conflito quando líderes de outros grupos se apresentavam ou mesmo rugas internas aos grupos na disputa pela liderança¹⁹. Segundo Mack (2006, p. 128-131), esses conflitos geraram séries de retiradas. As tradições de ditos foram domesticadas por sectários fixados ou gnostizadas pelos redatores do Evangelho de Tomé, os pilares fugiram de Jerusalém, a família de Jesus também se retirou para a Transjordânia.

Em especial, em meio às tradições cristãs que circulavam durante a década de 60 a 90 d.C., fortes tendências patriarcais começam a se impor no ocidente do Império, isso colabora para despertar as comunidades cristãs mediterrâneas para a necessidade de reunir e organizar as diversas tradições sobre Jesus. Isto pode ter acontecido porque perceberam difundirem-se tradições divergentes e contraditórias. Um exemplo disso eram as recomendações das tradições paulinas de segunda geração sobre a participação de mulheres, escravos e crianças, indicando o silêncio e a subordinação destes à autoridade patriarcal ou ainda uma cristologia abstrata que se distanciava das tradições sobre a práxis de Jesus que eles conservavam (RICHTER REIMER, 2012, p. 24, 27, 28). Por causa desta situação complexa, apresentamos uma panorâmica acerca da vida de mulheres nesse período.

1.3 O CONTEXTO DAS MULHERES NA PALESTINA DO SÉC. I

Para compreender os textos em que as mulheres são sujeitos histórico-narrativo no Evangelho de Marcos, é necessário então conhecer melhor o funcionamento das dinâmicas sociais nas relações de gênero do cristianismo antigo. Em especial, tal reconstrução, mas não só a de gênero, além de problemas hermenêuticos, enfrenta uma séria falta de fontes, principalmente no que concerne ao período anterior ao ano 70. Há, então, a tendência de que a reconstrução seja feita com base no que sobreviveu como normativo. Uma vez que o judaísmo

¹⁹ Veja as tentativas de Paulo em elencar os tipos de líderes (1Cor 12,28) e aos tipos de argumento que ele apresenta: revelação direta, experiência extática, conhecimento das tradições, etc.

rabínico e o cristianismo patriarcal foram os sobreviventes entre os diversos movimentos intra-judaicos, é comum enunciá-los como norma geral do judaísmo e cristianismo antes de 70. O que leva ao questionamento de tais aspectos, visto que não havia ainda judaísmo normativo e o movimento de Jesus ainda era situado dentro da matriz judaica (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 138-139). Mesmo diante desses problemas, esta seção tenta lançar alguma luz sobre a experiência das mulheres na Palestina do primeiro século.

1.3.1 As Mulheres no Mediterrâneo e Palestina

O silêncio dos textos bíblicos com relação à mulher é evidência de sua produção e seleção em ambientes androcêntricos e patriarcais. Eles refletem relações sociais, estruturas de poder e fortes conflitos ideológicos de seus ambientes originários²⁰. Em particular, os textos do Segundo Testamento foram criados dentro de uma dinâmica de tensões entre dominação romana, resistência judaica e, dentro disso, dois sistemas patriarcais: judeu e romano. Essas tensões espalhavam-se nos diversos níveis humanos: social, político, religioso, familiar.

A dominação romana era um sistema que usava da sua base patriquiariarcal para a ocupação e exploração dos recursos naturais e humanos de forma violenta e escravagista (RICHTER REIMER, 2005, p. 69-70). Em especial para as mulheres, a dominação romana trouxe problemas. Visto que a implantação do sistema político do Império se dava em guerras de conquista marcadas por violências de toda espécie, as mulheres eram as maiores vítimas, elas e as crianças compunham a maior parte do povo dominado. Além da exploração econômica (escravagismo, impostos...), da violência física e simbólica da dominação cultural e política, elas eram submetidas, como os homens, a torturas, crucificações, e também eram alvo das violências de gênero, eram violentadas e exploradas sexualmente (RICHTER REIMER, 2000, p. 29-30).

Dentro do sistema imposto pela dominação romana, o povo buscou sobreviver e manter sua cultura, por isso, o patriarcado judeu foi por vezes reforçado, outras vezes ele foi revertido. O cristianismo se origina de um movimento de renovação interno ao judaísmo, também em busca dessa sobrevivência e

²⁰ A respeito da formação da Bíblia vista de uma perspectiva de gênero ver Schüssler Fiorenza, 1992, p. 65-123.

manutenção de identidade e que, portanto, participa desse patriarcado (RICHTER REIMER, 2005, p. 70-71). Assim, ao olhar os textos bíblicos de uma perspectiva feminista é preciso desvelar esse patriarcado em busca da experiência real das mulheres.

As pessoas do mediterrâneo no primeiro século conheciam as outras socialmente, em termos de papéis baseados no gênero, em termos do grupo a que pertenciam, e com preocupação constante com demonstrações públicas de honra, vergonha e respeito. Estes são valores morais recíprocos que expressam primordialmente a integração de um indivíduo em um grupo. Vergonha e honra refletem a forma como a estima pública é conferida sobre uma pessoa e a sensibilidade, com respeito à opinião pública, de que depende essa estima. As sociedades em que os homens vivem em relação imediata são comunidades morais, ali, a opinião pública é que define a reputação pessoal. Por isso, é representativa, nas descrições da sociedade mediterrânea, a relação que esses valores têm com a sexualidade e com as distinções de gênero. De modo geral, a honra é entendida como um valor vinculado aos homens e a vergonha – entendida aqui em um sentido positivo, como cuidado pela própria reputação – como um conceito vinculado às mulheres. Além disso, a honra masculina está relacionada com o esforço para conservar a vergonha das mulheres do grupo (MACDONALD, 2004, p. 41, 42).

À diferença de outras sociedades, nas quais o controle e trabalho que exercem as mulheres definem seu valor, as regiões mediterrâneas oferecem um elemento distintivo: suas mulheres são valoradas especialmente pela castidade, ou seja, por um recurso imaterial. Há, assim, tendência a proteger as mulheres através de uma divisão sexuada dos espaços da comunidade, espaço masculino e espaço feminino, separando a esfera pública da privada e introduzindo uma série de barreiras físicas, como o véu e outras proibições espaciais baseadas em gênero, assim como pela presença de pessoas cuja tarefa é manter essa separação, como acompanhantes. A divisão espacial é um meio importante para manter os valores de honra e vergonha, pois, não só guarda a pureza sexual, como a demonstra diante da sociedade (MACDONALD, 2004, p. 42, 43).

A instituição de descendência é tratada como primária e focal no mundo mediterrâneo. Ela mantém a existência social, o que faz o familismo um valor central. A família é o foco principal da lealdade pessoal e tem domínio supremo sobre a vida individual. A razão para a tradicional ênfase na prevenção da

transgressão sexual é a importância conferida à descendência, que é comportamento comunicativo primordial na coabitação. O gerenciamento da área sexual é a base de todas as estratégias nos domínios econômicos e políticos. As meninas são ensinadas a acreditar que o ser humano central é o homem, cuja honra é replicada simbolicamente no ato sexual. E que somente uma circunstância externa e social pode prevenir um homem de ter seu caminho com ela. O que os mediterrâneos têm em comum é que a herança passa pela linha masculina e os homens representam a família ao exterior, enquanto espera-se que as mulheres a mantenham internamente. A família mediterrânea é patrilinear e enraizada numa forte divisão de trabalho. (MALINA, 1996, p. 35,36, 42-50).

Nas sociedades mediterrâneas, os papéis de pais e mães, assim como os maridos e esposas que atuam neles, raramente se tocam. As mulheres da sociedade Greco-romana estavam associadas, tanto em nível simbólico como prático, com o domínio privado da casa. Por isso, a preocupação imediata com as normas de conduta dentro de casa e com os modelos de comportamento das mulheres no lar. Tudo que mantém a família internamente, sob os olhos da mãe é geralmente feminino: cozinha, relações do lado da mãe, cabras e outros animais domésticos, galinhas, filhas não casadas, noras residentes, meninos até a idade de ficarem com o pai. Os homens, ao contrário estão associados a esfera pública, que englobam comércio, política, praças de mercado, cafés, campos, lugares de reunião etc O que se relaciona à família e é vindo de fora é controlado pelo pai e é masculino: herança, terras ao redor, relações do lado do pai, animais de fazenda e implementos, filhos adultos (MALINA, 1996, p. 55, 56; MACDONALD, 2004, p. 44, 48).

A organização social do mundo mediterrâneo antigo não dá lugar à escolha: uma mulher não escolhe o celibato, não escolhe o casamento e nem sempre escolhe o recasamento depois de viúva. Não escolhiam também a idade em que se casavam. Nem o seu nome aparecia sempre nos contratos de casamento fixados entre pai e marido (ROUSSELE, 1990, p. 357).

Para descrever a situação da mulher palestina, precisa-se entender que as várias etapas da formação da sociedade têm um papel nessa construção. Em especial, é a sedentarização que faz desaparecer um tipo de civilização agrária na qual a mulher gozava de certa liberdade e o homem vai assumindo mais e mais instrumentos de poder social, o que torna a situação da mulher ainda pior, isso

aconteceu também com o povo judeu. De modo geral, a mulher em Israel era considerada inferior ao homem, a ponto de não ser contada como pessoa seja legalmente, socialmente ou religiosamente, a não ser na sua função de mãe e ou ajudante do homem. Mesmo assim, ao longo da história de Israel sobressaem-se mulheres líderes, inclusive politicamente, que agiram em benefício da comunidade. A literatura rabínica mostra essa ideologia da mulher como inferior e desprezível (TEPEDINO, 1990, p. 75-77).

Na diáspora, algumas comunidades começaram a dar às mulheres mais liberdade social e religiosa, há provas que algumas se tornaram líderes de sinagogas e que pediram e conseguiram divórcio dos seus maridos (TEPEDINO, 1990, p. 75). Mas, isso não aconteceu de forma abrangente, aparentemente, as mulheres judias que viviam nas cidades helenísticas cosmopolitas na Itália, Grécia, Egito e Ásia Menor foram pouco influenciadas pelo modo de vida das romanas. Seu papel era distinto e decisivo para a vida dos judeus, mas limitado à esfera da vida privada: conservar a tradição e se submeter às regulações e restrições que serviam para manter a família unida e capaz de resistir às pressões externas da sociedade helenística e, assim, manter a identidade judaica enquanto os homens mantinham relações comerciais e legais com essa sociedade. Portanto, elas eram muito confinadas devido à importância da vida familiar no contexto da cultura e religião judaicas. Pode-se dizer que eram duplamente confinadas por causa do isolamento ainda maior causado pelas leis rituais com relação à menstruação e gravidez. Legalmente, estavam sob domínio de seus maridos e não tinham essencialmente papel algum em relação à vida pública da comunidade religiosa (PARVEY, 1998, p. 119 -120). Alexandre (1990, p. 519-520) expressa sucintamente este contexto:

Na Palestina no tempo de Jesus, as mulheres, doravante afastadas da esfera pública, eram chamadas a exercer as virtudes de 'mulher valente' – esposa, mãe de filhos, hábil dona de casa – no interior da casa. Em caso de saída, o véu escondia a cara. Um silêncio prudente em relação a elas se impunha por parte dos homens. [...] Só as princesas e as mulheres do povo, em particular do campo, escapavam a esse ideal de vida reclusa.

Assim, as mulheres eram afastadas do convívio público, e, em geral, estavam limitadas à casa como mães, donas de casa, esposas. Suas atividades por excelência eram moer e tecer. Estavam sob a lei do silêncio em relação aos homens, qualquer conversação com homens que não da família era considerada

sinal de adultério. É claro que essas condições variavam a depender da classe a que pertenciam e se estavam em contexto rural e urbano. Nos ambientes mais populares e pobres, a segregação era menor, devido à necessidade da sua mão de obra para geração de renda, e elas não eram tão desconsideradas no dia a dia (STRÖHER, 1998, p 38; TEPEDINO, 1990, p. 69).

Um dos movimentos de renovação judaica bastante influente durante o século I era o dos fariseus. Espalhados em toda a Palestina, inclusive na Galileia, enfatizam o que se referia à pureza ou impureza. A norma era seguir o caminho do puro, evitando o que é impuro, sujo. Assim, o comportamento era orientado por aquilo que se considera puro e impuro. Impuro era tudo que não se adaptava à sua maneira de ver as coisas. Portanto, os pagãos e samaritanos eram impuros e também cadáveres, doentes, mulher menstruada etc. A proximidade com o Templo dificultava que as mulheres da Palestina se libertassem de tais normas religiosas de pureza, no entanto, as mulheres da Galileia não eram tão apegadas a esses preceitos como as de Jerusalém (TAMEZ, 2004, p. 55).

As mulheres judias tinham uma série de restrições com respeito à vida religiosa e enfrentavam várias limitações quanto à liberdade religiosa. Por um lado não precisavam cumprir uma boa parte dos mandamentos, pois não eram dirigidos a elas. No entanto, isso as excluía dos momentos de celebração, pois eram julgadas incapazes religiosa e sacrificialmente. No templo, só podiam entrar no recinto a elas reservado. As leis de impureza as limitavam ainda mais, mas provavelmente eram preocupação religiosa de sacerdotes e rabinos, e em seu cotidiano a situação poderia se apresentar diferente, não sendo motivo de exclusão social (STRÖHER, 1998, p. 45). A limitação se dava porque sua impureza em tempos de menstruação, ou qualquer perda sanguínea, e parto era contagiosa. Elas eram também impedidas de estudar a Torah. A exclusão da vida religiosa se traduzia em proibições e incapacidades sociais, por exemplo, se uma mulher não falava na sinagoga, seu testemunho também não podia ser aceito (TEPEDINO, 1990, p. 69,78).

Na esfera doméstica familiar, elas velavam pela pureza em matéria sexual e alimentar, mas o seu papel religioso se restringia a continuação das suas tarefas domésticas, como acender luzes, cozer os pães para o sábado, ou a tarefas que eram consideradas impuras, como fazer a toaleta dos mortos e as lamentações, enquanto bênçãos e orações eram reservadas aos homens (ALEXANDRE, 1990, p. 521, 522).

Cabe lembrar que a caracterização dos papéis femininos no mediterrâneo e, em especial aqui, no judaísmo foi feita a partir de registros documentais que carregam uma ideologia androcêntrica e patriarcal. É preciso colocar uma hermenêutica da suspeita sobre eles. Entendendo que a difamação ou glorificação de mulheres em tais textos precisa ser compreendida como construção social da realidade em termos patriarcais. Também que, em geral, os cânones formais patriarcais são codificados de forma mais restritiva que a relação real entre homens e mulheres. Assim, o status real das mulheres é determinado, não por princípios ideológicos e prescritivos, mas pelo grau de autonomia econômica e papéis sociais que exercem (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 134-139).

Além disso, um importante passo metodológico é abordar esses textos colocando-os de frente com outros registros como a biografia heroica de Judite ou o caso da colônia judia de Elefantina, onde as mulheres eram consideradas iguais aos homens (TEPEDINO, 1990, p. 80, 81). Lembrando, ainda, que há registros de mulheres chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs, mães da sinagoga e até sacerdotisas (ALEXANDRE, 1990, p. 522; BROOTEN, 215-223, 2000). Ao lado disso, o fato de que a legislação apresentava também uma série de brechas que permitiam que as mulheres testemunhassem publicamente e que também colocavam limitações do direito do marido, assim muitas tinham direito a posses (TEPEDINO, 1990, p. 80, 81). Com isso, importa aqui perceber, no meio dessa dinâmica patriarcal, a existência de mulheres e grupos que buscavam outras maneiras de viver e se relacionar, em oposição à dominação patriquiarcal vigente.

1.3.2 As Mulheres no Movimento de Jesus

Como explicitado acima, a sociedade do século I, na Palestina, incluindo a região da Galileia e também da Síria, apresentava um padrão sócio-cultural androcêntrico e patriarcal, que exercia dominação sobre mulheres, relegando-as, majoritariamente, à condição de marginalizadas e oprimidas. Esse fato precisa ser compreendido também dentro uma dinâmica de dominação composta pelos patriarcados romano e judaico e pelos movimentos de resistências a tais dinâmicas. Dado que o patriarcado romano fazia parte do sistema de dominação, ocupação e exploração dos recursos naturais e humanos, tal violência e o escravagismo afetavam a vida nas regiões controladas pelo império tanto em nível familiar, como

social e político (RICHTER REIMER, 2005, p. 69-70; 2006) representando opressão e alteração dos sistemas sociais judaicos. O sistema patriarcal judeu já era vigente, como em toda a região mediterrânea, mas foi aprofundado como uma forma de resistência, em busca de sobrevivência histórico-cultural.

O cristianismo, assim como o farisaísmo, nasce como um movimento de renovação interno ao judaísmo e também em busca da sobrevivência e manutenção/reconstrução de identidade e, como tal, tanto participa do patriarcado quanto resiste a ele (RICHTER REIMER, 2005, p. 70-71; 2006). Os movimentos de renovação tinham maneiras diversas de pregar a vinda do Reino de Deus e partilhavam muitas esperanças em comum, apesar de desenvolverem características diferentes quanto às dinâmicas religiosas e sociais, inclusive nas relações de gênero.

É um dado comum aos quatro evangelhos canônicos que as mulheres participam da assembleia do Reino promovida por Jesus, e não apenas por acidente ou como coadjuvantes, mas de uma forma ativa e engajada. Jesus aparece curando e restaurando a dignidade da vida de mulheres, transmitindo-lhes ensinamentos acerca de relações familiares, étnicas, econômicas e sociais. Assim, elas são retiradas de um contexto de doença, opressão e exclusão e são inseridas ativamente no seguimento, discipulado, ensino e *práxis* transformada e transformadora.

Portanto, é difícil negar que a pertença de mulheres ao movimento de Jesus, mas não há sinal de que essas mulheres se voltaram conscientemente contra a *práxis* judaica do seu tempo, visto que muitas delas eram oriundas do próprio judaísmo, e se juntaram ao movimento como expressão de sua fé no messias. Por isso, essa pertença precisa ser compreendida a partir de algumas características desse movimento e da sociedade.

Apesar da dinâmica patriarcal,

mulheres das classes mais baixas eram ativas em seu mundo no contexto familiar, de produção e de comercialização dos produtos manufaturados. Nestas atividades, elas viajavam em grupos, como era comum na época, e também participavam dos *collegia*, uma forma de cooperativas/corporações em que se reuniam pessoas por questões de organização profissional, nas quais também celebravam sua fé. Era nestes contextos que elas se articulavam também politicamente, participando da formação, organização e liderança dessas instituições que também sofriam controle e vigilância por parte dos funcionários do Império Romano (RICHTER REIMER e SOUZA, 2012, p. 208).

O movimento de Jesus era carismático-itinerante, profético-sapiencial, com uma característica realmente revolucionária: não fazia acepção de pessoas, aceitando homens e mulheres, em igualdade, independente de sua posição social ou familiar (TEPEDINO, 1990, p. 69,78). Sendo assim, conquistou grande parte dos seus adeptos do estrato inferior empobrecido da sociedade em que as experiências carismáticas eram frequentes (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 429), e, no qual, eram encontradas muitas mulheres não casadas (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 421).

Assim, aquelas mulheres que não se encaixam socialmente nos padrões patriarcais, aquelas pobres, viúvas, divorciadas ou sozinhas, encontraram acolhida no movimento de Jesus, além de outras que também abandonaram suas grandes famílias juntamente com seus maridos e que puderam seguir Jesus. Isso se deve ao fato de que, ali, o padrão interno da vida feminina não se baseava na obrigatoriedade do casamento, concepção de filhos e administração da casa, pois as condições para o seguimento eram fé e compromisso com o Reino de Deus. Percebe-se, em muitas passagens, que mulheres do movimento poderiam ser ditas independentes e curadas, embora muitas traduções e a história interpretativa imputem a elas as funções domésticas (SCHOTTROFF, 1995, p. 24; HORSLEY, 2001, p. 206).

Outro aspecto que pode ter colaborado para a participação das mulheres é que muitas tradições trazem imagens do cotidiano das mulheres, mostrando que, possivelmente, desde bem cedo o evangelho esteve próximo à vida das mulheres da época. Há parábolas resgatam o valor do trabalho doméstico das mulheres ao utilizá-los como metáforas para o Reino de Deus. Em especial no Evangelho de Marcos, Jesus aparece instruindo os adeptos do movimento em casas, isso altera o valor da casa, o ambiente principal de atuação das mulheres, agora é mais que o lugar da família, se torna um ambiente central em termos de espaço social e religioso, “elemento fundamental e estabilizador da ordem social e ao mesmo tempo [...] instrumento da missão e expansão do próprio movimento” (STRÖHER, 1998, p55),

O movimento de Jesus executa uma grande transposição de barreiras, visto que a mensagem de Jesus, o messias, é dirigida aos marginalizados, a mulheres e mulheres estrangeiras. A condição de segregação das mulheres é ultrapassada com

as atitudes de um messias que cura e tem mulheres a sua volta. Além disso, há também uma subversão da hierarquia tradicional, agora, publicanos e prostitutas chegam antes ao Reino (ALEXANDRE, 1990, p. 524, 525). Para o movimento de Jesus, não importa o estatuto, a posição social e as posses, de uma pessoa, é a diaconia, e não mais as relações de poder, que serve de paradigma para o Reino de Deus. Esse sentido da diaconia também colabora com a participação das mulheres, pois era a valorização justamente da atividade designada a mulheres e escravos.

As curas e exorcismos de Jesus “fazem das mulheres pessoas completas. O seu anúncio da “inversão escatológica” – muitos dos que são primeiros serão últimos e os últimos serão os primeiros [...] – aplica-se também às mulheres e a sua diminuição por estruturas patriarcais” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 153). Jesus convidava

à sua comunidade, não apenas mulheres, mas mulheres pecadoras notórias e bem conhecidas. Pecadores, prostitutas, mendigos, coletores de taxas, impuros ritualmente, aleijados e os mendigos – em resumo, o refugio da sociedade Palestina – constituíam a maioria dos seguidores de Jesus. Estes são os últimos que tornaram primeiros, os famintos foram saciados, os não-convidados foram convidados. E muitos destes eram mulheres (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 163)

Para Schüssler Fiorenza (1992, p. 177, 178 e 189), o movimento cristão primitivo era inclusivo e tinha liderança feminina, por isso pode ser classificado como igualitário. Ele desafiava e fazia oposição ao sistema patriarcal dominante através da prática de um discipulado de iguais, onde o papel das mulheres não é periférico ou trivial, é basilar para a solidariedade proposta por Jesus. Jesus e seu movimento libertam aqueles desumanizados, subvertendo as relações humanas e com isso fazendo o mesmo implicitamente às estruturas econômicas patriarcal-androcêntricas.

Para Schottroff (1995, p. 139), no cristianismo primitivo, as mulheres tiveram participação e uma função extraordinária, considerando a consciência social da época, mas os relatores dessa história estavam parcialmente habilitados para fazer justiça a isso.

Uma das principais fontes para o estudo do movimento de Jesus, e a influência sobre homens e mulheres das comunidades que se seguem a ele é o Evangelho de Marcos. O Evangelho de Marcos é uma narrativa dos acontecimentos que deram origem a uma comunidade cristã, os aspectos significativos da vida de

seu fundador, Jesus, o agente capacitado pelo Espírito com autoridade divina para estabelecer o Reino de Deus. Sua história estabelece uma identidade fundada em comum com a religião judaica, acrescentando correções, releituras e perspectivas futuras, em termos de ética e práticas culturais. Portanto, ao relatar a atuação das mulheres nessa história da origem da comunidade, ele tanto reflete como define essa atuação na comunidade receptora do texto. Ao definir valores, normas sociais e religiosas, o Evangelho de Marcos responde à cultura patriarcal dominante e participa da reinscrição cultural, em um pedido de resposta comunitária ao seu texto e aos paradigmas lançados com respeito às relações, econômicas, políticas, sociais e de gênero. “Marcos, pois, insere a história das mulheres na história do seguimento de Jesus [...] com a naturalidade [...] de relacionar-se com uma práxis autônoma das mulheres no seguimento de Jesus” (SCHOTTROFF, 1995, p. 144).

Neste sentido e por este motivo, também importa compreender algumas características do texto, como sua estrutura, função e fontes. É o que faremos na próxima seção.

1.4 A ESTRUTURA DO EVANGELHO DE MARCOS

Apesar de parecer uma história simples sem muita sofisticação no arranjo estrutural, ao analisar a narrativa marcana em busca de estruturas, pontos de inflexão e repetições, percebe-se que o Evangelho de Marcos pode ser dividido de várias formas. Assim, tentar estabelecer uma divisão pode ser esclarecedor, mas é uma tarefa difícil, pois o Evangelho de Marcos é multitemático, seu material é muito diverso e a história se desdobra de modo complexo. Portanto, a simplicidade da linguagem não deve levar à inferência da simplicidade de pensamento.

Observa-se que o autor usa uma série de recursos literários e estilísticos para montar sua história. Ao lado disso, a conexão, causal ou retórica, entre os episódios não é óbvia em Marcos, mas largamente implícita. A narrativa se dá em uma série de episódios curtos, cuja conexão básica é pela conjunção ‘e’. O autor usa repetição de tipos de história, predições e interpolação além do campo semântico para fazer essas conexões implícitas. Seus recursos são variados, sobrepostos e entrelaçados. O padrão de repetição mais simples é o de palavras ou

frases chaves²¹. Isso pode acontecer em um mesmo episódio, conectando episódios adjacentes ou ao longo de história para levar o leitor a discernir temas-chave. Outro é a progressão em dois passos, onde o segundo dá precisão ao primeiro. Este é amplamente utilizado nas frases, sentenças e estrutura de episódios formando no leitor/ouvinte o desejo de se aprofundar mais²² (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 47-40; HORSLEY, 2001, p. 15).

O texto contém uma série de cenas-tipo²³, são padrões de episódios similares. As cenas de cura, exorcismos, milagres naturais, conflitos com autoridades e discípulos apresentam o mesmo tipo de estrutura entre si e contribuem para a caracterização dos personagens tanto pelo padrão de repetição como pelas poucas variações (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p.51-54).

Outra forma comum de repetição é colocar cenas similares intercaladas em justaposição, no meio de um episódio se coloca outro²⁴. As cenas intercaladas em justaposição são interrupção de um esquema narrativo pela inserção de outro, essa estrutura provoca curiosidade e estabelecem pontos de interseção temáticos entre os esquemas narrativos. Marcos também coloca cenas similares como moldura de outro material, para serem lidos em comparação ou contraste com ele²⁵, esse padrão pode ser ampliado para uma estrutura de quiasmo com mais que três episódios na estrutura. O padrão mais utilizado parece ser de episódios progressivos em série de três²⁶, eles ocorrem sequencialmente ou não, e condicionam o leitor/ouvinte a esperá-lo.

Essa variedade de padrões torna claro que a tarefa de traçar um esboço para o Evangelho é complexa. Mas a percepção das estruturas concêntricas e dos padrões de repetição incentiva na busca de um esboço estrutural válido. Por

²¹ As palavras de uma pergunta repetidas na resposta é um exemplo, ou palavras que introduzem novos temas. Ou, ainda, uma palavra que faz conexão entre episódios como o pão nas duas multiplicações dos pães e na cena da mulher siro-fenícia.

²² Exemplos: “Grega, de origem siro-fenícia” ou “do lado de fora, em lugares desertos” ou ainda “Que é isso? Um novo ensino com autoridade?”

²³ A fórmula dessas cenas tipo é: vinda a Jesus, pedido, superação de obstáculo para demonstração de fé, fala ou toque de Jesus, a cura e a reação da multidão.

²⁴ Exemplos: a cena da mulher hemorrágica é colocada no meio da cena da filha de Jairo (Mc 5.21-43) e a cena do julgamento de Jesus tem no meio uma cena de Pedro. Outros exemplos : a blasfêmia de Jesus intercalada com a família de Jesus Mc 3.20-35 ou figueira e purificação do templo Mc 11. 12-23 ou a morte de João Batista e as instruções para os doze Mc 6.7-31

²⁵ Exemplo: as histórias de cura dos cegos de Betsaida e Jericó são moldura do início da jornada pra Jerusalém.

²⁶ Exemplos: Jesus ora três vezes no Getsêmani, Pedro nega Jesus três vezes, são três cenas de conflito crescente entre Jesus e os discípulos num barco, são três cenas envolvendo o elemento do pão: as duas multiplicações e o encontro com a mulher siro-fenícia.

exemplo, Paul Achtemeier mostrou que das dezessete histórias de milagre, dez pertencem a duas cadeias paralelas de milagres e que a segunda teve sua ordem foi alterada deliberadamente pelo editor de forma a usar duas histórias de cura de cegueira como moldura para os ensinamentos de Jesus entre os capítulos 8 e 10. Assim, as duas cadeias seriam: 1) acalmando a tempestade (4,35-41), o endemoniado geraseno (5,1-20), a filha de Jairo (5,21-43), a hemorroísa (5,25-34), multiplicação dos pães para cinco mil (6,34-44); 2) caminhando sobre as águas (6,45-51), o cego de Betsaida (8,22-26), a filha da sirofenícia (7,24b-30), o surdo-mudo (7,32-37), a multiplicação dos pães para quatro mil (8,1-10) (MACK, 2006, p. 216). Considerando isso, é interessante observar algumas possibilidades de divisão, como forma de expor a complexidade do pensamento do autor, mas garantindo a flexibilidade de estruturas.

Para Rhoads, Dewey e Michie (1999, p. 73 e 74), que não propõem um esboço da narrativa, o princípio onde toda a história se unifica é a luta de Jesus para estabelecer o Reino de Deus. Esse tema principal se desdobra em algumas esferas: política – conflito de Jesus com os sacerdotes de Jerusalém e seus representantes por causa do seu movimento de renovação nas vilas da Galileia e arredores; transcendente – Jesus em conflito com forças não-humanas como doença, demônios e a natureza – e de discipulado – Jesus em conflito com seus discípulos, que resistem aos ensinamentos. Esses três conflitos básicos evoluem entremeados no decorrer da história, iniciam porque o Reino de Deus transforma a ordem natural e social, aqui há uma gama de possibilidades para o desenrolar da história, ao longo da qual se intensificam, rareando as possibilidades e se resolvem no fim, quando tudo é inevitável e necessário.

Uma das formas de dividir o texto é a partir do aspecto geográfico. Com base nisso pode-se dividi-lo, após o prólogo (1,1-13), de duas a 7 partes. No primeiro caso, a primeira parte fica com os capítulos de 1 a 10, em que a ação se dá na Galileia, e a segunda parte fica com os capítulos 11 a 16, cuja ação se dá ao redor ou em Jerusalém (COLLINS, 2007, p. 88). Kümmel (1982, p.95-97) dividiu o texto em 5 partes também usando um critério primordialmente geográfico: 1) Jesus na Galileia (1,14 - 5,43); 2) atividade de Jesus dentro e fora da Galileia (6,1 - 9,50); 3) última subida a Jerusalém (10,1-52); 4) o ministério de Jesus em Jerusalém (11,1 – 13,37) e 5) a paixão e ressurreição de Jesus (14,1-16,8). Delorme (2006, p. 13) divide-o em: 1) preparação na Judéia (1,1-13); 2) ministério de Jesus na Galileia

(1,14-7,23); 3) viagens de Jesus fora da Galileia (7,14-10); 4) ministério de Jesus em Jerusalém (11-13), 5) Paixão e ressurreição em Jerusalém (14-16).

Outro critério para a divisão do Evangelho foi proposto por Norman Perrin. Assumindo que os sumários editoriais seriam sinais de transição e também que há outras transições temáticas, ele dividiu o texto em sete grandes partes. 1) primeiro sumário 1,14-15 – A autoridade de Jesus em ditos e feitos 1.16 - 3,6; 2) segundo sumário 3,7-12 – Jesus como Filho de Deus e rejeitado por seu povo 3,13 - 6,6a; 3) terceiro sumário 6,6b – Jesus como Filho de Deus e rejeitado pelos seus discípulos 6,7 - 8,21; 4) A cura do cego em Betsaida 8,22-26 – Cristologia e discipulado à luz da paixão 8,27 – 10,4; 5) A cura do cego Bartimeu 10,46-52 – Os dias em Jerusalém antes da paixão; 6) introdução ao discurso apocalíptico 13,1-5a – discurso apocalíptico (13,5b-37); 7) introdução à narrativa da paixão 14,1-12 – a narrativa da paixão(14,13-16,8) (COLLINS, 2007, p. 88).

Misturando aspectos temáticos e posição geográfica, Richard Horsley (2001, p.14) propõe a seguinte divisão: 1) O reino de Deus está próximo (1,14-15); 2) Campanha de renovação da vida pessoal e comunitária nas vilas da Galileia (1,16-3,35); 3) Discurso sobre o Reino em parábolas (4,1-34); 4) Campanha de renovação da vida pessoal e comunitária nas vilas da Galileia e além dela (4,35 – 8,21/26); 5) Ação e ensinamentos com vistas no clímax em Jerusalém (8,22/27 – 10,45/52); 6) Confronto em Jerusalém (10,46/11,1 – 13,2); 7) Discurso sobre o futuro (13,3-37); 8) Clímax nos eventos em Jerusalém (ceia, prisão, julgamento, crucificação) (14,1-15,47); 9) Final aberto (16,1-8).

Helmut Koester (2005, p. 185 e 186) utiliza um critério temático para dividir o Evangelho em duas partes. A primeira vai até a confissão de Pedro (8,27-30), caracteriza-se por uma pregação vigorosa e demonstração de poder. A segunda parte começa com o primeiro anúncio da paixão (8,31) e termina no sepultamento (15, 42-47). Nela, há uma mudança na descrição do ministério, apresenta-se uma nova visão do discipulado. A seção está sob a perspectiva da paixão e ressurreição.

Na mesma linha, Ched Myers (1992, p.146-154) percebe a trama composta por dois livros que lançam luz um sobre o outro. Cada livro apresenta uma estrutura cíclica e a repetição de temas sob perspectivas diferentes. Sua divisão temática fica assim: 1) prólogo e convite ao discipulado (1,1-20/8,27-9,13), 2) campanha de ação direta (1,21-3,35/11,1-13,3), 3) construção de uma nova ordem (4,35-8,10/8,22-26; 9,14-10,52), 4) sermão extenso (4,1-34/13,4-37), 5) tradição da “paixão” (6,14-

29/14,1-15,38), 6) epílogo simbólico (8,11-21/15,39-16,8). Para ele, o chamado para a cruz seria o centro ideológico da narrativa, o ponto de convergência de ambos os livros.

Ivoni Richter Reimer (2012, p. 65-69) também organiza uma estrutura bem detalhada do Evangelho de Marcos mesclando critérios temáticos, geográficos, identificando os sumários e prioridades da narrativa. Ela divide a narrativa em três partes principais. Após a preparação do ministério de Jesus (1,1-13), vem a primeira parte, o ministério de Jesus na Galileia (1,14-8,21). Esta primeira parte é subdividida em três prioridades temáticas iniciadas por sumários e contendo blocos de cura e de polêmicas: proclamar, ensinar, curar, confrontar (1,14-3,6); adesão e rejeição de Jesus (3,7-6,6a); atravessar e vencer o mar (6,6b-8,21). A segunda parte é Jesus a caminho e em Jerusalém (8,22-16,8). Ela se subdivide em três partes: a jornada para Jerusalém: “abertura de olhos” (8,22-10,52) contendo os ensinamentos de discipulado e as previsões da paixão; o ministério de Jesus em Jerusalém (11,1-13,37); a narrativa da paixão e ressurreição (14,1-16,8).

Em Marcos, critérios temáticos e geográficos e repetições precisam ser entendidos como parte integrante da trama. Esta tem como objetivo final e entrega de vida, por isso seu messias é o crucificado. Os sumários de atividades e os discursos fazem pontes temáticas e estas também são marcadas por mudanças geográficas. Assim, uma aproximação efetiva deve considerar, como faz Horsley (2001), que são quatro etapas geográficas: Galileia, território gentio próximo à Galileia, o caminho para Jerusalém e Jerusalém propriamente dita. Cada uma dessas etapas pode ser subdividida tematicamente, uma boa aproximação disso é aquela feita por Richter Reimer (2012).

1.5 A FUNÇÃO DO EVANGELHO DE MARCOS E SUAS FONTES

A partir do contexto da região da Síria-Palestina, pode-se inferir que vários fatores influenciaram a formação dos evangelhos: resistência à dominação romana, pressões sócio-econômicas, pobreza, diversidade religiosa, e outros fatores, além da guerra judaico-romana de 66 d.C., que ocorreu já numa segunda geração de cristãos a partir da crise política entre judeus e romanos na Palestina.

Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p.15), defendem que o surgimento do texto do Evangelho de Marcos se relaciona com três fatores importantes: 1) o

desaparecimento da primeira geração de discípulos e discípulas cristãos, testemunhas oculares da práxis de Jesus, as “testemunhas apostólicas”; 2) a presença de gentios nas comunidades, são pessoas que não conhecem a cultura judaica, o que gera crises e conflito, por isso Mc quer equacionar o conflito judeus-gentios; 3) o judaísmo estava em guerra contra Roma, e, por isso, o texto pretende ajudar as comunidades a enfrentar a perseguição romana. Para eles, o texto está em relação com a guerra, quer tenha sido escrito imediatamente antes, quer durante a guerra ou logo depois dela. Dessa forma, Marcos quer mostrar que o fim da cidade santa não era o fim do mundo, mas o fim de um mundo. E o discipulado continuava na Galileia, esta tinha um significado teológico, como uma terra helenizada de onde surge o movimento de Jesus e começa a evangelização do mundo Greco-romano.

Para Gerd Theissen (2003, p. 91-94), o Evangelho é datado após a queda do Templo de Jerusalém, portanto a guerra se torna fator importantíssimo. Essa tensão gera a morte das autoridades do cristianismo primitivo. A morte dos apóstolos cria um vácuo de autoridade que impulsiona a elevação de autoridade de Jesus em forma literária nos evangelhos. Neles, havia o desejo de reunir o que governaria a vida das comunidades, como forma indireta de autoridade. Como a guerra judaico-romana muda as relações entre cristãos judeus e gentios, há um crescimento das comunidades locais, como visto na seção 1.2.1, principalmente urbanas. Com a saída dos apóstolos, a importância dos carismáticos itinerantes declina e também a importância da Palestina (THEISSEN, 2003, p. 91 e 92). A tradição desses discípulos itinerantes já tinha forma na fonte de ditos (*logia* ou Q), mas a tradição das comunidades e do povo só toma forma nos evangelhos. Os evangelhos surgem da necessidade de reorientar as comunidades durante ou depois da guerra. Uma das questões que movem essa reorientação é que a destruição do Templo desfaz o elo entre judeus e cristãos. Era esperado que o Templo viesse a ser para todos, inclusive gentios. Com a perda do centro cúltrico do sistema, os cristãos, assim como os judeus, tinham que fazer a transição da religião do Templo para a religião do livro. Como a fonte *logia* (Q) não tinha fundamento para o batismo, ceia do Senhor e nem explicava porque o cristianismo se desenvolveu numa religião independente do judaísmo, Marcos fez esse papel. Seu texto mostra o conflito entre Jesus e os judeus, principalmente em questões de mandamentos sobre o sábado e a pureza, colocando novos ritos cristãos contra os ritos judeus. O evangelho circula sobre dois focos rituais: o batismo de Jesus e a Ceia do Senhor.

Assim providencia as bases para os ritos das comunidades cristãs sobre uma nova narrativa com a qual elas deixam a comunidade narrativa do judaísmo. Com separação final dos judeus, a cristandade gentia ganha importância. Isso encoraja a evolução da forma de um livro profético judeu para uma biografia helênica. Todos os evangelhos foram escritos para comunidades onde havia cristãos gentios.

É nesse meio, durante a guerra, antes ou logo após a queda do Templo, que surge o Evangelho de Marcos, com uma série de objetivos e com uma série de respostas, mas

a composição do Evangelho de Marcos não responde exclusivamente aos produtos culturais da formação cultural dominante. Marcos, também, [...] participa da reinscrição dessas formações culturais e seus produtos. [...] Uma abordagem cultural não deve traçar apenas a tirania que o autor de Marcos parece rejeitar, mas também a tirania que o Evangelho de Marcos parece ter inscrito em sua retórica (SMITH, 2008, p. 198).

Já para Leif Vaage (1998, p. 11e 25), o Evangelho de Marcos agrupa e encobre uma variedade de cristianismos originários, por isso, não foi escrito como parte dos acontecimentos que o próprio texto relata ou como conjunto de memórias coletiva das primeiras gerações cristãs soltas, que foram revisadas e amigavelmente ordenadas. Ele também não era um manifesto ecumênico. O Evangelho de Marcos formaria uma intervenção, uma tentativa partidária, possivelmente de escola paulina, feita cerca de 40 anos depois daqueles acontecimentos que pretende narrar para, juntando as diferentes tradições que não podiam ser descartadas porque estavam presentes na comunidade, sujeitá-las e redelinear os diversos cristianismos originais siríaco-palestinos sob a sombra da cruz.

O Evangelho de Marcos desenvolve uma teologia narrativa²⁷, baseada em uma cristologia/eclesiologia composta de reflexos traditivos e das realidades, crenças e preocupações momentâneas da sua comunidade. Assim, ele parece ter como objetivo tanto mostrar quem era Jesus de Nazaré, quanto delinear o que era o discipulado para a situação vivida pela comunidade (RICHTER REIMER, 2012, p.48).

O texto de Marcos busca corresponder às exigências fundamentais de fidelidade histórica à prática de Jesus transmitida pela pregação apostólica, e de adaptação às necessidades concretas dos leitores aos quais endereçava o texto, com a intenção de manter viva a memória de Jesus e explicitar o significado universal de sua obra redentora. [...] Realmente certo

²⁷ Sobre o desenvolvimento de uma teologia narrativa veja Ricoeur, 2006 e 2006a. O texto criaria uma identidade narrativa para a comunidade a partir de uma história inteligível composta por acontecimentos, personagens e situações configurados num ato criativo, em contato com mundo do receptor ela o influenciaria ao trazer inovações e se basear em tradições.

é o seguinte: em Marcos, encontramos com a forma mais antiga da catequese da Igreja. (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p.14)

Segundo Ferreira (2003), Marcos conhece o imaginário coletivo, surgido no período da revolução macabaica, da batalha escatológica, pensava que os anjos decaídos tinham poder de pôr a prova os seres humanos e possuí-los. Em Marcos o mal precisa dar lugar ao Reino de Deus. Portanto, os milagres são sinais que o Reino chegou. A pessoa humana é salva na totalidade, liberta e recebendo vida. (FERREIRA, 2003, p. 146 e 147). Marcos apresenta uma preocupação pedagógica de possibilitar que as pessoas se reconhecessem em Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, e assim se comprometer com o projeto do Reino de Deus instaurado por ele. Ao se tornar acessível a doentes, possessos e impuros ele purifica. Com essa inversão, desmonta a prática religiosa vigente que reforçava o sistema socioeconômico de exclusão (CORREIA JÚNIOR, 2000, p. 44).

Então, dentre os objetivos do Evangelho, está a oposição às tendências patriarcais, kyriarcais e misóginas, também a oposição à separação étnica de alguns ramos do cristianismo naquele tempo. O caminho escolhido para a reconstrução da identidade da cristã era o resgate da práxis de Jesus (RICHTER REIMER, 2012, p.44).

Libertando as pessoas de seus sofrimentos e de sua resignação fatalista ao sofrimento, Jesus viabiliza a criação de uma comunidade em que se salvaguarda um “discipulado inclusivo de iguais”, uma comunidade em que a mulher, finalmente, tem iniciativa própria, lugar, vez e voz. (CORREIA JÚNIOR, 2000, p. 68)

Jesus é retratado em Marcos como uma pessoa de fé, que é denotada pela total submissão ao Reino de Deus em termos de obediência. Ele é o agente da renovação da aliança mosaica capacitado pelo Espírito com autoridade divina para estabelecer o Reino de Deus meio ao mundo pervertido. Seu sacrifício foi não em função dos pecados, mas da aliança mosaica renovada e expandida às demais etnias. O Evangelho, porém, não se encerra na morte de Jesus: ele ressuscita, dando então uma posição de vitória definitiva, mas não aparece ressurreto, conclama então a comunidade à ação. Essa ausência de aparição coloca a ênfase da narrativa na vida que Jesus levou e na sua paixão e transfere o papel da proclamação do Reino de Deus para aqueles que vão e fazem como Jesus (RHOADS; DEWEY; MICHIE, 1999, p. 107, 114, 115; HORSLEY, 2001, p. 178).

Segundo João Inácio Wenzel (1997), o texto é extremamente pedagógico e apresenta uma sequência de movimentos que são pedagogias da ação: da apresentação, da caminhada, da fé, de confrontar a prática, do conflito, da cruz, e da fidelidade até o fim. Em Marcos, Jesus ensina com a vida, com sua capacidade de tomar decisões em defesa dos mais débeis, o seu ensinamento é carregado de conteúdo político: desperta consciência crítica, propicia encontro com os excluídos e liberta. Assim, para Marcos, a comunidade se torna o lugar de refúgio para superar conflitos e organizar a caminhada. A missão de anunciar o Reino é confiada aos últimos da sociedade, onde irrompe a fé, e é pelo testemunho, essa libertação das forças da morte faz dos pobres protagonistas da evangelização. A estratégia narrativa de Marcos estabelece paralelos de exorcismos, curas, travessias perigosas e partilha de pão entre galileus e estrangeiros, tem a finalidade pedagógica de mergulhar o leitor cada vez mais profundamente no sentido das ações de Jesus. Da mesma forma, a Pedagogia em Jerusalém é do conflito e possui a estratégia de enfrentar o poder e a força dos que sustentam a opressão. Jesus em Marcos suscita esperança e inspira confiança no povo (WENZEL, 1997, p. 65, 77, 79, 93, 133).

O termo evangelho não foi cunhado por Marcos. Evangelhos eram as boas notícias do nascimento, ascensão e vitória do imperador, eles eram proclamados na Síria e em todo lugar como novas da proclamação de Vespasiano em 58. Era uma forma de propaganda para fazer com que o imperador tivesse seus feitos reconhecidos e fosse dessa forma venerado pela população. Marcos pode ter usado essa terminologia para o conteúdo de sua descrição de Jesus como forma de criar um antievangelho em resposta aos que corriam o Império Romano a respeito do surgimento dos Flavianos (THEISSEN, 2003, p. 101 e 102). Provavelmente, ao tempo da composição de Marcos, o termo evangelho permanecia ainda ligado com a proclamação oral (KOESTER, 2005, p.184), mas permanece a dúvida se a proclamação oral a que o autor se refere em Mc 1,1 é 'sobre' Jesus ou 'de' Jesus (COLLINS, 2007, p. 16).

Whitney Taylor Shiner (2003, p. 46-49) dá uma possibilidade de utilização do Evangelho. Para ele, o material escrito de um evangelho poderia ter uma função litúrgica ou de ensino. Como o Evangelho de Marcos possui pouco material de ensino, e este ainda é subordinado a uma narrativa coerente, ele provavelmente tinha sua performance aliada a uma reflexão ritual.

Seriam basicamente dois motivos para que um Evangelho fosse apresentado como performance oral. O primeiro, e mais prático, era o fato da imensa maioria da população do império Romano, Judeia e Galileia ser iletrada. Além disso, os livros eram caros e poucos podiam adquiri-los²⁸ (HORSLEY, 2001, p. 53-55; SHINER, 2003, p. 13). O segundo era um aspecto cultural, tanto a escrita era reconhecida como representação da comunicação oral, como as pessoas preferiam ouvir uma mensagem a lê-la silenciosamente. Dessa forma, a habilidade em retórica era de grande valia e trazia avanço na posição social (SHINER, 2003, p.11).

Algumas características da origem oral do evangelho podem ser observadas nos tipos de situação contadas. Por exemplo, as histórias de cura (heróicas), de exorcismo (polarização), as didáticas e as parábolas de Marcos mostram essa oralidade nos fatos de serem muitas, serem curtas e terem o mesmo padrão básico com variações controladas, uma vez que a repetição e a padronização são necessárias à memorização de conteúdos transmitidos oralmente. Acrescente-se ainda que Jesus é simplificado e feito herói nessas histórias, conforme os requisitos orais (KELBER, 1997, p. 45-64; HORSLEY, 2001, p. 71-74).

Outras características estão no estilo de escrita. As histórias são ligadas por conectivos estereotipados, derivados do repertório oral dos blocos constitutivos primários, que dão espontaneidade à história (KELBER, 1997, p. 65 e 66). Essa conexão entre as histórias e ditos mostra uma sintaxe ativista, onde as ações, palavras e personagens são recíprocos. A repetição ou antítese de frases, sentenças, ideias e sons é patente em performances orais e estão amplamente presentes em Marcos (HORSLEY, 2001, p. 69).

A performance oral traz a história à vida, ela deixa de ser um conjunto de ideias teológicas abstratas para clamar por um engajamento na realidade. Os ouvintes não só participam da narrativa, mas experimentam a história e são mais influenciados pela própria performance que pela história em si. Os ouvintes originais faziam isso em comunidades de um movimento relativamente recente e formadas de pessoas que provavelmente viveram situações semelhantes às contadas. Marcos passa a ser mais que a história do sofrimento do herói Jesus: o Reino de Deus está próximo²⁹. Há um convite ao ouvinte que continue o Evangelho, um chamado a uma resposta comunitária (HORSLEY, 2001, p. 74-77).

²⁸ Um rolo era manuscrito e custava a uma pessoa média vários dias de trabalho.

²⁹ Mais sentido da proximidade dá o entendimento da tradução King James do versículo quem em

Muitas formas literárias, principalmente helênicas, foram comparadas com os tipos de tradições presentes em Marcos. O Evangelho de Marcos acaba por não se encaixar em nenhuma delas pela falta de forma ou pelo fato delas serem construções modernas (KEE, 1977, p. 29). Porém, existem algumas com as quais o texto de Marcos guarda algumas semelhanças.

Uma aretologia³⁰ não pode ser usada para estabelecer paralelos, pois no geral elas tratam de divindades e não de seres humanos (KEE, 1977, p. 17 e 18; BERGER, 1998, p. 313). Marcos também não se encaixa no gênero romance, mais pela intenção séria que pela forma em si. No caso das martiriologias³¹, não foi achada interdependência literária, mas sim o fato de que, sob condições semelhantes, foram produzidas literaturas semelhantes. Uma evolução com influência judaica da unidade retórica greco-romana *chriae* pode ser encontrada em diversas partes do Evangelho como as controvérsias de Jesus com as autoridades, no entanto, a cultura judaica tinha também se apropriado dela anteriormente. As coleções de milagres podem ser encaradas da mesma forma que as *chriae*, pois tanto a literatura judaica quanto a helênica apresenta coleções como estas. Sendo que na primeira para confirmar uma interpretação da Lei e na segunda para propaganda (KEE, 1977, p. 19-24).

Adela Yarbro Collins (2007, p.91-93) mostra que embora não se possa colocar o gênero de Mc como uma tragédia, seu modo de composição é definitivamente trágico. Basicamente porque o texto se compõe de uma série de peripécias, que trazem mudança de situação prováveis ou inevitáveis. Começando com a trama de fariseus e herodianos para contra Jesus, este experimenta tanto aclamação, na confissão de Pedro, como rejeição, dos discípulos e do povo. A narrativa evolui em um nó que começa a se desfazer na confissão de Pedro. Outro elemento comum é a calamidade que, no caso, é apresentada na morte de Jesus.

Marcos se apropria das seis características apocalípticas principais. A primeira é a forma de descrição histórica que caracteriza a situação de crise narrada como um elemento necessário ao curso e ápice da história humana. A segunda característica é o dualismo apocalíptico entre a nova ordem de Jesus e a velha ordem mantida pelos escribas. Em relação com essa vem a terceira característica

tradução livre diz: o Reino de Deus está à mão.

³⁰ Uma coleção de proezas ou milagres atribuídos a deuses.

³¹ Histórias de pessoas reconhecidas pela sabedoria que sofrem nas mãos de autoridades civis ou religiosas.

que é o combate apocalíptico, entre Jesus e Satanás. A quarta característica é a revelação secreta, feita aos discípulos, que não a compreendem. O mistério ou paradoxo de que o sofrimento do justo Jesus é eficaz na criação da nova ordem se compõe na quinta característica. A estratégia de repetição e recapitulação é a sexta característica. Porém, como a história se dá em torno de eventos mundanos e corriqueiros, não pela ficção celeste, não pode ser considerado uma forma literária de apocalipse (MYERS, 1992, p. 136-139).

O gênero literário que mais se aproxima do Evangelho de Marcos, assim como dos outros evangelhos, é então a biografia helenística, mas isso porque ela é tão multiforme que poderia facilmente englobar os evangelhos. São aspectos comuns a orientação moral, a relação positiva e afirmativa com as normas gerais, a elevação do herói acima da natureza comum, a importância política e social do herói, apresentação da história do sofrimento e morte, narrativas paradigmáticas (BERGER, 1998. p. 312-322).

O que se pode concluir a partir daqui é: o Evangelho pode ter sofrido influências estilísticas diversas, mas até agora não se sabe de um gênero literário corrente ou anterior a ele, no primeiro século, que contemple exatamente a forma que ele toma. Ele se compõe, então, uma novidade literária que engloba características de outras literaturas, utilizadas de uma forma nova, conjunta e criativa.

Joachim Gnilka (1986, p. 21), afirma que o Evangelho de Marcos está no final de um processo de transmissão e no começo da escritura do evangelho, marcando uma fronteira. Marcos foi o primeiro a reunir o resultado das tradições orais de Jesus na proclamação, catequese, liturgia e nas formas de vida da comunidade cristã em uma história de Jesus desde o batismo até a ressurreição.

Considerando essa teoria bem aceita de que Marcos é o Evangelho mais antigo, fica uma questão: que fontes e modelos literários dentro do cristianismo ele acessou? Os Evangelhos Sinóticos, especialmente, mostram uma composição diferente da simples transcrição oral ou cópia escríbal dentro de uma cultura onde interagem a tradição oral e a tradição escrita e onde o discurso influenciava ambas (HORSLEY, DRAPER e FOLEY, 2006, p. 125-129). O Evangelho de Marcos parece ter sido composto sobre tradições de vários dos movimentos de Jesus, fazendo uso de sequências já conectadas de histórias que foram organizadas para contar uma história inteira (HORSLEY, 2001, p. 67 e 68; FABRIS, 1990, p. 423).

Marcos está na interseção entre diversos movimentos, como visto na seção 1.2.2, e é um tanto complicado discernir a qual tradição ele pertence. Um dos motivos é o uso criativo dos materiais que ele acessou, o que dificulta entender qual parte pertence a ele e qual foi tomada de outra tradição (MACK, 2006, p. 23). Outro motivo é que não há acesso direto às fontes usadas pelo redator. Para Uwe Wegner (1998, p. 145), falar de uma intervenção redacional só pode ser baseado na incidência de termos, estilo e ideias teológicas.

Ched Myers (1992, p. 134 e 135) sustenta que Marcos obviamente acessou as tradições primitivas sobre Jesus, mas tais fontes, escritas ou orais, tinham forma de coleções de ditos não narrativos. Para ele, o arranjo narrativo do Evangelho foi o caminho encontrado para uma ideologia da prática.

Segundo Howard Clark Kee (2005, p. 100 e 101), Marcos parece ter recebido material tanto por transmissão oral como por material pré-evangélico escrito com pouco arranjo cronológico. Essas tradições são de três tipos: unidades de tradição oral, pequenas coleções de narrativas ou ditos e tradições judaicas profético-apocalípticas (KEE, 1977, p. 49). Assim, a tradição escrita pré-evangélica que Marcos recebeu foi de dois tipos: tradição de ditos e tradição de narrativas. A tradição de ditos pode ser classificada em algumas categorias: aforismos³², parábolas e grupos de ditos. Estes últimos podem ser tópicos ou formais. A tradição escrita também pode ser classificada em categorias: anedotas³³, narrativas aforísticas, histórias de milagres, lendas biográficas e cúlticas e narrativas da paixão. Elas foram retrabalhadas à luz das necessidades imediatas da comunidade marcana.

Burton L. Mack (2006) divide o material utilizado como fonte por Marcos em quatro tipos: parábolas, histórias de pronunciamento, histórias de milagre e narrativas da paixão. Segundo ele, aos poucos os estudiosos estão chegando a uma visão de que Marcos acessou pelo menos dois tipos distintos de material escrito de dois tipos de formação sectária primitiva. Um proveniente dos movimentos da Palestina e sul da Síria cuja memória cultivada de Jesus era associada a um profeta ou mestre. E outro era oriundo do norte da Síria, Ásia Menor e Grécia que tomavam como eventos fundantes a morte e ressurreição de Cristo e que traziam uma noção de sacrifício vicário (MACK, 2006, p. 11).

³² Pequenas declarações proverbiais exortativas.

³³ Breves narrativas biográficas.

Assim, pode-se mencionar as seguintes fontes para o Evangelho de Marcos: uma narrativa da paixão, uma fonte de sinais (milagres, curas e exorcismos), uma fonte de parábolas, uma fonte de ditos e controvérsias, uma fonte apocalíptica, outras fontes com informações biográficas (RICHTER REIMER, 2012, p. 37). Segundo Koester (2005, p. 182 e 183), a fonte mais importante do Evangelho de Marcos é a da narrativa da paixão. As duas séries de milagres da primeira parte de Marcos estão relacionadas a uma 'fonte dos sinais' que provavelmente também foi usada no Evangelho de João e as histórias de exorcismo também pertenceriam a uma coleção escrita. Nos ditos, no entanto, embora haja paralelos à fonte Q, Marcos não a utilizou como fonte, e provavelmente eles se juntaram aos apotegmas em pequenas coletâneas de tradição oral. Somente nas parábolas de Mc 4 e no apocalipse de Mc 13 se tem certeza do uso de fontes escritas.

É possível perceber que algumas tradições que possuíam semelhanças entre sua forma e conteúdo foram incorporadas em unidades maiores. Essas diferentes partes condicionavam uma à outra em busca de uma harmonização (WEGNER, 1998, p. 233).

Com essas informações a respeito do próprio Evangelho de Marcos e do contexto histórico e social da sua narrativa e do seu surgimento, inclusive nas questões de gênero, ilumina-se, em parte, a complexidade da narrativa e da sua função social naquele contexto. O próximo passo é analisar mais de perto os encontros de Jesus com as mulheres nesse texto. Essa temática é alvo do próximo capítulo. Busca-se a imagem que o(s) evangelista(s) queria(m) traçar com respeito das relações de gênero na comunidade.

2 ANÁLISE DAS NARRATIVAS ENVOLVENDO JESUS E AS MULHERES

Durante muito tempo, os textos do Evangelho de Marcos foram lidos de um modo sexista, androcêntrico e patriarcal³⁴, tornando invisíveis ou menosprezando as mulheres que nele aparecem e suas funções no movimento de Jesus. A intenção desta etapa do trabalho é fazer uma leitura feminista, buscando uma interpretação mais consciente das passagens que envolvem Jesus e as mulheres.

A crítica feminista compara e contrasta as leituras de um texto por mulheres reais diferentes. Seus adeptos acreditam que um leitor constrói o que significa ser uma mulher ou feminista enquanto lê. Pois, às vezes, na leitura de uma mulher de um texto androcêntrico/patriarcal ela se identifica como homem aceitando as estratégias textuais. Consciente disso, a/o leitora/leitor pode ler como feminista, aplicando o princípio hermenêutico da suspeita. Assim, segue identificando as suas próprias estratégias androcêntricas e as da/do autora/autor de um texto e reconhecendo as proibições e tensões do texto. Então, pode escolher resistir-lhe ou afirmá-lo, ler o texto contra a tendência ou transformá-lo em denúncia para uso feminista (MALBON e ANDERSON, 1993, p. 251).

A aplicação de tais princípios dentro do estudo da Bíblia chama-se exegese feminista. A exegese feminista se encontra na intersecção entre o feminismo e a interpretação científica, histórica e literária da Bíblia. São categorias básicas da sua análise o patriarcado, o androcentrismo e o sexismo (WACKER, 2008, p. 50-52).

³⁴ O androcentrismo refere-se a conceituações, ideias, estruturas de pensamento e expressões culturais de sociedades patriarcais que se apresentam centradas no homem (WACKER, 2008, p. 50-52). O homem “é o sujeito explícito de” ações e decisões. Os demais seres humanos são invisibilizados por meio de tal concepção de mundo e de linguagem (RICHTER REIMER, 2005, p. 19). O androcentrismo não se limita a construir e manter diferenças sexuais dualistas, mas determina a relação de poder entre os sexos pela explicação linguístico-ideológica do mundo (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p.132 e 133). Com base nessas ideias, percebe-se que toda a literatura bíblica pode ser considerada literatura androcêntrica. O androcentrismo se torna em sexismo quando forma uma base ideológica para exclusão das mulheres de possibilidades de atuação e pelo simples fato de serem mulheres (WACKER, 2008, p. 50-52). Se o androcentrismo explica o mundo, o patriarcado constrói relações estruturais e institucionais de dominação, é um conceito desenvolvido para “identificar e desafiar as estruturas sociais e ideológicas que permitiram aos homens dominar e explorar [mulheres] ao longo de toda a história registrada” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p.132 e 133). Segundo Marie-Theres Wacker (WACKER, 2008, p. 50-52), patriarcado é o conjunto de todas as forças que se opõe à perspectiva e a ação das mulheres que permitam se realizarem como em sua plena humanidade. Historicamente patriarcado é um termo legal, que se refere ao domínio concreto do *pater-familias* sobre a sua casa, corresponde a um componente econômico do conceito, mas também uma realidade social. O termo designa o domínio dos pais, cujos efeitos são dependência, jurídica, política e econômica de mulheres crianças e pessoas não-livres. Esse sistema se torna mais complexo, pois é vinculado com dinâmicas de dominação quiriarcas (do patriarca senhor, derivado do termo grego *kyrios*) e determina “todos os níveis de subordinação na casa, na sociedade, no Estado e nas instituições religiosas (RICHTER REIMER, 2005, p. 19).

Ao analisar um texto pela hermenêutica da libertação, toma-se uma orientação pela possibilidade de mulheres se tornarem sujeitos. Parte-se aqui de uma hermenêutica da suspeita: o texto de Marcos é escrito de uma perspectiva patriarcal sob um androcentrismo sistêmico, faz-se necessário, então, tentar desvelar como o sistema patriarcal se apresenta no texto para trazer à tona o sentido da participação de mulheres e homens nas cenas narradas.

Como se deve então buscar esse sentido? Aqui, se escolheu um método literário, a crítica da narrativa, associado aos dados descritos no capítulo anterior. Em resposta à fragmentação dos textos causada pelos métodos histórico-críticos, inclusive a crítica da redação, os métodos literários focam na unidade do texto em si, em busca do seu significado interno.

Paul Ricoeur (2006, p. 118, 119) diz que, numa narrativa, o tecer da intriga serve de mediação entre os diversos acontecimentos ou peripécias, tirando uma história inteligível a partir deles. Um acontecimento é, portanto, mais que uma ocorrência singular e precisa ser caracterizado por sua contribuição à progressão da intriga. Esta fornece aos elementos heterogêneos reunidos (circunstâncias, atores, interações, meios, resultados acidentais) o estatuto ambíguo de um todo concordante-discordante, uma unidade dinâmica que responde à pergunta: 'o que se está contando?'

Para entender uma narrativa, é preciso perceber que seu esquematismo é feito de uma história que participa de uma tradição, a fim de identificar os seus paradigmas, os sedimentados e as inovações. A identidade de uma obra seria, então, o ponto de equilíbrio entre os processos de sedimentação e inovação (RICOEUR, 2006, p. 124-126). Além disso, a identidade de uma narrativa está além do texto. Ela emerge da interação entre o mundo do texto, aquele apresentado pela ficção diante de si mesma, e o mundo do leitor, o mundo efetivo no qual a ação real se desvela. É o ato da leitura que atualiza a sua representação.

Para Ricoeur (2006, p. 119-124), a inteligibilidade narrativa é mais afim com a sabedoria prática que com a razão teórica, por isso, a narratologia é uma simulação da inteligência da narrativa que desloca o interesse do nível da mensagem para o nível do código. Ela é feita em um discurso de segunda ordem que tem o mesmo nível de racionalidade das outras ciências da linguagem. A narratologia é precedida por uma criação cultural que desenvolveu uma inteligibilidade por si e seria, portanto, um corpo estranho à inteligibilidade das

próprias narrativas. Porém, o recurso aos procedimentos analíticos, é um desvio que, partindo da compreensão ingênua, através da explicação, está a serviço de uma compreensão mais amadurecida e instruída.

Os elementos-chave para a crítica narrativa são o cenário (espacial e temporal), personagens, trama e retórica. Quanto ao cenário, os críticos literários se interessam pelo valor simbólico ou a conotação das marcas espaciais e temporais. Pressupondo que todo significado é relacional, então, os cenários, personagens, e ações da trama são investigados como sistemas de relações. Portanto, percebe-se os personagens pelo que dizem e fazem e pelo que os outros dizem e fazem em relação a eles. No caso dos evangelhos, e em especial no Evangelho de Marcos, seus personagens são mais revelados pelo desdobrar da ação do que por descrições diretas. (MALBON e ANDERSON, 1993, p. 244-246).

A partir desses pressupostos serão analisados os textos em que Jesus tem encontro com mulheres ao longo do Evangelho de Marcos.

2.1 A CURA DA SOGRA DE SIMÃO

Para começar a compreender o papel das mulheres no Evangelho de Marcos, propõem-se, aqui, analisar a primeira cena em que aparece uma mulher na narrativa: a cura da sogra de Simão. Apresenta-se inicialmente uma tradução instrumental da perícope em Mc 1,29-31:

29 E imediatamente, saindo da sinagoga, foram à casa de Simão e de André com Tiago e João. 30 E a sogra de Simão estava deitada com febre, e imediatamente disseram-lhe sobre ela. 31 E aproximando-se, levantou-a segurando sua mão; e a febre a deixou, e servia-os.

O texto se localiza entre os componentes do chamado dia típico de Jesus na Galileia, talvez fosse melhor chamar de dia prototípico, pois a partir dali tudo se expande e aprofunda. Nesse dia, se dá o início do ministério de Jesus propriamente dito, com seu ensino com autoridade, exorcismos, curas, encerrando-se com a decisão da missão. Inicia-se com a declaração de Jesus de que o Reino está próximo, segue-se um exorcismo na sinagoga, a cura da sogra de Simão e um resumo de curas. Na madrugada do dia seguinte, vem a decisão de pregar nas aldeias vizinhas. O dia prototípico se passa em Cafarnaum, o centro missionário do movimento de Jesus (RICHTER REIMER, 2012, p. 81).

Essa cena é a primeira notícia de interação de Jesus com uma mulher no texto de Marcos e se trata também da primeira cura³⁵. Para Soares, Correia Júnior e Oliva (2012), o gênero literário da perícopa é de relatos de milagre. Pode-se esquematizar o texto assim:

- v. 29 – introdução e chegada do taumaturgo, Jesus;
- v. 30a – descrição da enfermidade;
- v. 30b – pedido de cura;
- v. 31a – ação do taumaturgo: ato de curar;
- v. 31b – constatação da cura;
- v. 31c – demonstração da cura (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 80).

Collins (2007, p. 174) apresenta uma divisão bem parecida da cena: a vinda do taumaturgo, a descrição da doença, o pedido de cura, a técnica ou meio de cura, a cura, a demonstração da cura. Concordando com o gênero de história de milagres, Kinukawa (1994, p. 103), divide-a em três passos apenas: problema/crise, ação e resposta.

Ao longo de todo o Evangelho, o narrador é uma terceira pessoa, onisciente e onipresente. Nessa cena, ele também não participa da ação, e não é possível, nesse trecho, fazer distinção entre o narrador e o autor implícito. É dele também o ponto de vista, que faz parecer ser o mesmo ponto de vista de Jesus. Isso concede a ele uma posição de autoridade em relação à história, aceita como confiável pelo leitor, o que o habilita a focar os eventos e inserir o leitor no mundo da história. Ele o faz usando uma narrativa em terceira pessoa na qual não se apresentam diálogos ou discursos, apenas são contadas as ações dos personagens. Esse tipo de construção faz com que o leitor confie no narrador, entenda-o como uma pessoa que está ao lado de Jesus, e então receba os fatos narrados como verdadeiros.

Atuantes no texto são dois personagens principais, Jesus e a sogra de Simão, não há antagonistas. E os demais são coadjuvantes, acompanhantes cuja ação na cena é comunicar a Jesus do estado da mulher. É preciso também enfatizar que a presença de outras mulheres na cena pode estar sendo ocultada pelo uso dos masculinos plurais nos verbos em terceira pessoa e em sujeito oculto (“foram”, “disseram-lhe”).

³⁵ Pode ser considerada como a primeira ou a segunda, uma vez que é complicado separar cura e exorcismo e, como descrito adiante, essa cura também tem uma característica exorcizante.

A esta altura, Jesus já tinha sido identificado ao leitor como Filho de Deus, o messias capacitado pelo Espírito a vencer Satanás, expulsar espíritos imundos e ensinar com autoridade maior que a dos escribas (Mc 1,1.10.13.22.25-26). Com a cura, acrescenta-se mais uma característica ao poder de Jesus.

A outra protagonista da cena é anônima, em contraste com os quatro discípulos nomeados nesse pequeno trecho. Ela é identificada com Simão (Pedro), seu genro, e não com um marido, o que pode implicar que ela era uma viúva, um dos grupos mais vulneráveis da sociedade, que aparentemente vivia com o genro como parte da família estendida (MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p.150). Ela também é caracterizada pela sua doença, uma vez que doenças simbolizavam males de ordem espiritual, ou até o próprio mal em si, e traziam isolamento de ordem social (RICHTER REIMER, 2011, p.54-59). A doença a priva da participação das atividades da casa e também de quaisquer possíveis atividades fora dela. Por fim, quando ela reage à cura com o serviço, isso também a caracteriza.

Há uma mudança de cenário significativa: eles saem da sinagoga, o espaço público dedicado à religião e política comunitárias e entram na casa dos seguidores de Jesus, um espaço doméstico e íntimo, lugar não do discurso, mas da vida. A cena dá importância ao espaço da casa, que também é espaço de atuação de Jesus. A casa é lugar de ficar, mas também de atuar em prol do Reino, no caso, através da cura e comunhão, mas em outras passagens também pelo ensino. Pela tradição, é o local onde Jesus instrui os discípulos, pois nas comunidades a casa era lugar das reuniões para catequese e culto (GNILKA, 1986, p. 97).

Em especial no Evangelho de Marcos, Jesus aparece instruindo os adeptos do movimento em casas. Isso altera o valor da casa, o ambiente principal de atuação das mulheres agora é mais que o lugar da família, se torna um ambiente central em termos de espaço social e religioso. “[E]lemento fundamental e estabilizador da ordem social e ao mesmo tempo [...] instrumento da missão e expansão do próprio movimento” (STRÖHER, 1998, p. 55),

O espaço doméstico da casa é caracterizado como uma base para o ministério. Não só Jesus retorna a tais ambientes domésticos ao longo do Evangelho, para ensinar aos discípulos, e como é o lugar das refeições tão caras a Marcos. É para lá que afluem as pessoas necessitadas de cura e libertação na cena seguinte.

A casa é paradigma importante para compreender o movimento de Jesus e o desenvolvimento dos primeiros grupos cristãos. Ela é lugar de origem e desenvolvimento da missão de Jesus e a unidade a partir da qual a comunidade é construída. Quando as discípulas e os discípulos foram enviados às aldeias e cidades para evangelização, a instrução de Jesus pressupõe a hospitalidade nas casas. Casa é o lugar importante para o ensino e atuação de Jesus. Muitas curas acontecem no âmbito da casa. Jesus é apresentado como hóspede em diversas casas (STRÖHER, 1998, p. 55).

Na cena, mencionam-se os nomes de quatro discípulos que foram pouco a pouco chamados a seguir Jesus, assim, a casa pode ser entendida como a comunidade dos discípulos. Seu significado está além de um lugar de moradia, visto que é, de fato, o centro produtivo da antiguidade. Os membros da família são a mão de obra e, quando localizada no campo, confunde-se com a roça, quando na cidade, a casa e a oficina se entrelaçam. Ela é, em Marcos, o símbolo do novo sistema de relações de convivência que ele advoga em oposição ao espaço oficial da sinagoga. É na casa que as pessoas se relacionam, controlam o processo produtivo e dominam sobre o espaço (SOARES, CORREIA JÚNIOR E OLIVA, 2012, p. 80,81). Essa cura é a única do evangelho de Marcos que se dá no ambiente de discipulado da comunidade (MILLER, 2002, p. 31). Portanto a presença de uma cena em casa, comunidade dos discípulos, no dia prototípico é importante como lançamento de paradigmas para o restante da narrativa.

O tempo também se torna um elemento importante para a composição da cena. Ele não é determinado diretamente na cena, mas, as ações definem uma localização temporal: porque eles saíram da sinagoga, a cena se dá provavelmente no sábado. Essa ideia é reforçada na passagem seguinte quando, ao cair o sol, são trazidos enfermos e endemoniados e a cidade se junta à porta da casa. Espera-se o pôr do sol que encerra o sábado para trazer essas pessoas sem quebrar o descanso. A referência a Pedro ainda com o nome de Simão também reforça a localização temporal a cena no estágio inicial do ministério de Jesus, antes da chamada dos doze discípulos e antes dos conflitos com as autoridades religiosas e políticas. Assim, é importante notar que, dentro do âmbito doméstico, uma cura pôde ser realizada no sábado, outras curas nos sábados serão fonte de futuras controvérsias com fariseus e autoridades.

Por duas vezes, o autor usa a expressão “e imediatamente”, que dá a impressão de rapidez e pressa nos acontecimentos. No entanto, a narrativa da cura, apesar de curta, detalha as ações do protagonista, fazendo com que essa sensação

da pressa diminua justamente no momento do agir de Jesus, retratando lentamente seus gestos. Dessa forma, além de humanizar a figura de Jesus, acentuando sua solidariedade, o autor traz a atenção do leitor sobre ele e a ação da cura. O momento da cura é então o foco temporal do texto.

Como não há antagonistas, o fator que gera a trama é justamente a febre da sogra de Simão que a deixa acamada e sem condições de participar do que acontecia na casa ou fora dela. Assim, a doença representa uma espécie de exclusão social. Essa enfermidade está associada à possessão diabólica, a febre é como um demônio que queima, levando à prostração. A expressão “estava deitada”, também traduzida por “estava prostrada” mostra a periculosidade da situação, é sinal de enfermidade mortal. “A mulher está de cama, paralisada e à morte” (SOARES, CORREIA JÚNIOR E OLIVA, 2012, p. 80).

A narrativa não apresenta um pedido explícito pela cura da mulher, mas ele pode ser interpretado como implícito no momento em que informam a Jesus sobre a doença da mulher. Para Gnilka (1986, p. 97), os discípulos não falam sobre a doença da sogra para alegar impedimento ou desculpa de falta de hospitalidade, mas para chamar sua atenção a cerca da enfermidade. Ele afirma que a expressão “aproximando-se” (*proselton*) dá a entender que a mulher estava em uma habitação destinada às mulheres e fica indefinido aqui se o ambiente em que Jesus e os quatro discípulos estavam era um ambiente masculino, que as mulheres não deveriam ter acesso, ou se simplesmente a sogra estava retirada por sua doença. Porém, Kinukawa (1994, p. 102) afirma que Jesus é informado da doença como forma de desculpa para a ausência de uma hospitalidade digna. Ao que parece, o fato de Jesus ser informado demonstra a solidariedade dos da casa com a mulher e a humanidade de Jesus, pois ele não percebe tudo por si (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 81). Não há, na narrativa, ligação com alguma restrição do ambiente ou com uma falta de hospitalidade que precisasse ser desculpada.

É Jesus que, ao saber do estado de sofrimento da mulher, se dispõe a ajudá-la e se aproxima, o detalhamento dos seus gestos dá a entender que a trata com grande carinho. A cena mostra uma expressiva proximidade física de Jesus com a mulher, o que não devia ser comum. O verbo “levantou” é o mesmo usado na ressurreição da filha de Jairo e também na ressurreição do próprio Jesus (KINUKAWA, 1994, p. 103). “[E]ste simples gesto de Jesus, cumprido na intimidade

familiar, antecipa a vitória sobre a morte. Os milagres de Jesus não são espetáculos, mas gestos de fraternidade e solidariedade” (FABRIS, 1990, p. 439).

É importante mencionar que o corpo se torna um ponto de partida para o entendimento da cura e do serviço nessa cena. Pois a cura é realizada não por evocações e orações, mas pelo toque de Jesus. Também o serviço que dependia da integridade do corpo. O corpo da mulher era, então, assolado pelo mal e Jesus a liberta disso. Essa atitude da cura pelo toque, levantando pela mão, é repetida na cura da filha de Jairo (5,21-43) e no exorcismo do menino com espírito surdo e mudo (9,14-29) e forma uma espécie padrão. Também é importante notar que de alguma forma essas curas estão relacionadas com a morte (MILLER, 2002, p. 28).

Para Gnilka (1986, p. 97), a cura é encarada como exorcizante. Collins (2007, p. 174) pensa de forma semelhante, pois a expressão e “a febre a deixou” indica que a febre era uma entidade que entrava e saía de um corpo humano, como um espírito imundo ou demônio. A cura deve ser entendida, então, como parte de uma das tramas que permeiam o Evangelho: o conflito entre Jesus e as forças do mal.

Os relatos de cura e exorcismos podem ser interpretados [...] no plano do significado, que permite uma interpretação na qual interagem dois momentos distintos e interconectados da narração: a) a pessoa enferma/possessa incorpora e representa a coesão social, através da exclusão, que assinala a experiência pessoal e social de caos e desequilíbrio; b) a prática libertadora de Jesus indica a ruptura com esse esquema através do perdão, da cura, do exorcismo. Sendo assim, se conclui que a ação de Jesus intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas dos corpos enfermos e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades pessoais e sociais (RICHTER REIMER, 2011, p. 66).

A sogra de Pedro é alvo do poder libertador de Jesus através da cura, e, portanto, da intervenção de Deus na sua situação de caos e sofrimento. Com isso, sua identidade, antes associada à doença, é modificada.

A cura da mulher aponta para a interdependência dos seres humanos. O sofrimento de uma pessoa é relacionado com o sofrimento de todo o povo. Curar não envolve apenas a pessoa doente, mas também inclui a restauração daquela pessoa à comunidade. Nesse sentido, a cura de uma pessoa pode ser vista como paradigma para a restauração de toda a comunidade (MILLER, 2002, p. 31).

Como a mulher responde a essa libertação com uma atitude de serviço, que não é mais especificada na passagem, ela passa a ser identificada como uma

pessoa que serve. Nota-se, na cena, uma movimentação solidária, todos fazem alguma coisa e participam da cura de alguma forma (BORTOLINI, 2003, p.37): os discípulos avisam, Jesus procura, a mulher curada serve. A característica desse serviço será discutida a seguir.

Para uma crítica feminista, não é possível terminar essa etapa de análise sem abordar o patriarcado e androcentrismo relacionado ao texto. Pode-se constatar que a personagem feminina é o motivo da cena, mas ao mesmo tempo é silenciada, não totalmente, como demonstra o fato que a perícopes é encerrada com o seu serviço. Está explícita a estrutura da casa patriarcal, a casa é de Simão e André, ali está não uma pessoa autônoma, mas a sogra de Simão. Além de anônima, a mulher é também subordinada pela identificação através da ligação a um homem. Em sua única aparição no Evangelho, ela é retratada no interior da casa, considerada a esfera de atuação da mulher, reforçando essa ideia pela impressão de ser esse seu único ambiente de ação.

2.1.1 Diaconia e a Diaconia da Sogra de Simão

A atitude de diaconia (serviço) da sogra de Simão divide opiniões dos estudiosos. O serviço executado por ela aparentemente tem uma dupla função na narrativa: primeiro, confirma a eficácia da cura, depois tem um papel no processo de estabelecer o que parece ser o padrão do discipulado de Jesus.

No dia prototípico de Jesus na Galileia,

Dois dos três curados são homens. Um, no entanto, é mulher. Ela é curada numa casa privada, a esfera própria para mulheres. Como notado, Marcos usa 'servir' para descrever a sua atividade, o mesmo termo que ele usará mais tarde para o verdadeiro discipulado (DEWEY, 1993, p. 477).

Logo após ser curada, a Sogra de Simão contribui com a narrativa e com Jesus e seus primeiros quatro discípulos – servindo-os (*diakonei*), apesar de não estar claro, a esse precoce ponto da narrativa, se o seu serviço, sua ministração, divide – e indica – a conotação teológica que a ministração de Maria Madalena, Maria a mãe de Tiago e José e Salomé manifestam mais tarde (*diakonoun*) (MALBON, 2000, p. 49).

Kinukawa (1994, p. 103) mostra que é necessário perguntar pela intenção redacional de Marcos, pois ele usa o imperfeito para o verbo servir, indicando a continuidade da ação, enquanto usa o aoristo para os demais verbos da cena, que

indica uma ação pontual já acabada. Para ela, a variação de interpretações se dá porque Marcos não elabora o conteúdo do verbo. Assim, além dessa ideia, é preciso considerar a função das narrativas de cura. Ivoni Richter Reimer (2012, p. 85) destaca que elas “têm também a função de demonstrar que a pessoa curada passa a participar do movimento de Jesus, compreendemos que essa pequena perícopé destaca, logo no início do Evangelho, o trabalho diaconal da sogra de Pedro.”

No entanto, alguns autores não consideram representativo o termo diaconia. Por exemplo, Gnilka (1986, p. 97), considera que o fato de ela se levantar e servir apenas demonstra a saúde reestabelecida e que Marcos não entendeu o serviço como permanente. No mesmo sentido vai também Collins (2007, p. 174), que não expande considerações sobre o serviço além da demonstração da cura.

Krause (2001, p. 43) argumenta que através da literatura helenística, o verbo e sua família (*diakonia* e *diákonos*) têm uma variedade de significados que vão desde o serviço à mesa e o trabalho doméstico de mulheres e escravos até o serviço de um cidadão ao estado. E que especificamente, dentro da igreja primitiva, o verbo também tinha muitos usos, do serviço à mesa e tarefas domésticas de mulheres e escravos à atividade particular de discipulado e ministério com Jesus. Para ela, no entanto, o Evangelho de Marcos preserva dois tipos de tradição com respeito às mulheres. As que revelam as mulheres em seus papéis obrigatórios de servidão doméstica, e aqui está o caso da cena da Sogra de Simão, e outras que revelam mulheres libertas em papéis de um discipulado de iguais (KRAUSE, 2001, p. 50).

No judaísmo, recomendava-se que mulheres não servissem à mesa para não se habituar entre os homens. No entanto, para Jesus, elas faziam parte da sua casa e o seu serviço era tão digno quanto o de qualquer homem. Ali na casa, cada pessoa era levantada e empoderada para integrar-se à comunidade de servidores, isso ocorreu com a sogra de Simão. Enquanto, para o sistema tradicional do mundo patriquiarcal, o importante era dominar e o serviço era considerado algo indigno, os critérios convencionais foram invertidos por Jesus, dentro do seu movimento, a diaconia se tornou uma atitude de quem o seguia (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 83).

Diaconia ou serviço é um conceito que recebe diversos sentidos no Novo Testamento. Carrega uma dupla conotação. Como o ato de servir à mesa, envolve a sujeição pessoal indigna e desonrosa. Ao mesmo tempo, como serviço a uma causa

ou a um deus, é uma tarefa honrosa e ocupação condigna de um homem livre, ou uma ação amorosa em prol do irmão ou vizinho (HESS, 2000, p. 2341-2346).

Quando usado em relação a mulheres, era, até o surgimento da teologia feminista, traduzido por serviço situado num eixo de subordinação e entendido como trabalho doméstico ou cuidado pelos outros, ajuda material ou assistência financeira. Esse conceito foi resgatado no movimento de Jesus. A inversão de valores trazida pela diaconia se inicia em âmbito doméstico, em família ou ao redor da mesa. No cotidiano e no corpo, é que se dá essa nova vivência, de novos relacionamentos questionando a lógica do domínio. Como o poder era exercido em comum, o ministério do serviço concedia igualdade a todos, gerando uma comunidade de ministério mútuo, não uma hierarquia. A diaconia assume, na relação entre corpo e serviço, uma dimensão ampla com relação ao uso do poder, à forma de governar e exercer liderança. Ela se opõe ao dominar e às organizações do dualismo hierárquico, apresentando um papel crítico em relação ao exercício de poder. A diaconia descreve o relacionamento de acolhimento dentro da comunidade e se liga a renúncia ao querer ser grande e ao dominar. Era exercida como ministério pelas mulheres buscando o bem estar delas e dos outros, nesse movimento elas empoderavam e libertavam outras pessoas. Além disso, se libertaram de papéis sociais tradicionais e tornaram-se sujeitos de seu corpo e saber (PLETSCH, 2004, p. 213-217, SCHOTTROFF, 1995, p. 56).

Segundo Dewey (1993, p. 476), o termo diaconia é importante, geralmente designa o serviço à mesa, mas aqui descreve as atividades de mulheres ou escravos, e, mais tarde, descreveria o ideal de discipulado, que poderia ser usado para a sogra de Simão em retrospectiva.

Os conceitos de diaconia e o de discipulado em Marcos, não são cercados de simplicidade ou definidos diretamente, mas têm uma evolução dentro da narrativa desde sua apresentação até o final do Evangelho. Ambos são apresentados em proximidade, no chamamento dos discípulos e no serviço dos anjos e da sogra de Simão, mas é entre a subtrama dos discípulos e a das mulheres, junto com as ações e discursos de Jesus, que se desenvolvem numa concepção da ética da diaconia como o sentido do discipulado e seguimento. Na cena cura da Sogra de Simão, portanto, o conceito ainda é embrionário.

Ao lado do conflito com os doze, caracterizados pela alternância no correto seguimento, é colocada a subtrama das mulheres, caracterizadas como exemplos

de fé, persistência, serviço e dedicação. Chegando aos versos 15,40-41, revelação da presença e serviço das mulheres, o leitor é obrigado a repensar toda a história de Jesus incluindo mulheres entre os seguidores nas diversas cenas, desde a Galileia e pensando em seu papel no movimento: “o seguiam, e o serviam, enquanto esteve na Galileia” (Mc 15, 41).

Em Marcos, somente as mulheres e anjos aparecem servindo. Os anjos primeiro, aparentemente representando um serviço à mesa, no caso oferecido a um rei na sua corte. Em seguida, a sogra de Simão, por último o texto de Marcos revela o seguimento e serviço de um grupo de mulheres até o fim. Aparentemente, a sogra de Simão apenas cumpre seu papel de mulher. Krause (2001, p. 46) lembra que no âmbito da casa patriarcal, o seu serviço não equivalia ao dos discípulos homens, pois o serviço doméstico feminino não era um serviço voluntário, e essa era a condição dessa mulher: ela servia dentro da casa de sua família. Mas, no âmbito geral do texto, considerando que o texto traz algumas quebras de paradigma, como a solidariedade dos discípulos com a mulher, o cuidado de Jesus com ela e proximidade física no processo de cura, considerando ainda que é a primeira cura, e que o ministério de Jesus ainda estava se definindo e se apresentando aos receptores da narrativa, a atitude de serviço é simbólica. O ambiente íntimo da casa indica, como dito acima, uma movimentação solidária. O serviço mútuo e pessoal como padrão para quem está sob o governo de Deus começa a se mostrar: o serviço de Jesus realizado na cura é respondido pelo serviço da sogra de Pedro.

São pelo menos três ditos de Jesus que se relacionam de alguma forma com o serviço. Em Mc 9,35 Jesus diz: “Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo de todos”; em Mc 10,31: “Muitos primeiros serão últimos, e os últimos serão os primeiros” e em Mc 10,43-45: “aquele que dentre vós quiser ser grande, será vosso servidor; e aquele que quiser ser o primeiro dentre vós, seja servo de todos. Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”. Nessas palavras, Jesus assume para si a atitude do serviço. O serviço era atividade de quem estava por baixo da hierarquia (SCHOTTROFF, 1995, p. 55), dos últimos se torna, então, a atividade do messias. Feito de forma pessoal era uma estratégia de sobrevivência da identidade frente à violência romana através da função de submissão um ao outro e cuidado, implicando na falta de hierarquia e domínio.

A palavra serviço, ao longo do Evangelho de Marcos, destaca-se, então, como uma função importante na ética e na dinâmica do Reino. Dessa forma, a

atitude da sogra de Pedro não pode ser interpretada como um simples retorno às atividades normais da casa patriarcal, isso seria uma interpretação sexista que restringe possibilidade de atuação da mulher no serviço do Reino. A mulher é, sim, reinserida na dinâmica da casa e da vida, da qual estava privada pela doença, mas tal dinâmica é diferenciada pela presença de Jesus, seu serviço demonstra que ela agora participa do Reino junto a Jesus e aos seus seguidores. Essa mulher anônima e associada a um homem torna-se sujeito, ela faz parte do movimento de Jesus, torna-se uma seguidora desde o início do ministério de Jesus na Galileia.

2.1.2 Retomando Ideias

No espaço dos três versículos que compõem a cena da cura da sogra de Simão, em Mc 1,29-31, há uma riqueza de conteúdos que se ampara na apresentação incipiente de três aspectos importantes para o movimento de Jesus e para as mulheres dele: a casa, a cura e a diaconia. Esses três aspectos podem ser discernidos e ter apontada sua importância no conjunto da análise da narrativa.

A casa é o ambiente íntimo das mulheres e é também onde esse movimento se ampara, a cura tem o aspecto de libertação e diaconia o aspecto ético. Do ponto de vista feminista, a casa deixa de ser o ambiente de reclusão para ser o ambiente da vivência produtiva, social e religiosa das mulheres. Deixa de ser um ambiente que confirma as relações desiguais de poder e domínio masculino para ser um lugar de solidariedade e igualdade.

A cura é a intervenção divina e a demonstração do mal vencido e que abre a possibilidade de participação em um novo sistema de relações. A diaconia representa a própria inversão de valores trazida por Jesus, o que antes era serviço obrigatório imposto pelo sistema de dominação patriarcal, passa a ser o fundamento para ação dentro do Reino de Deus. Assim, as mulheres se constituem sujeitos importantes na expansão do movimento.

A partir dessa pequena cena, esses três aspectos se ampliam e aprofundam e tomam vulto ao longo da história de Jesus narrada em Marcos, questionando o sistema de poder e dominação imposto ao povo.

2.2 A FAMÍLIA DE JESUS

A próxima menção a mulheres aparece na narrativa de Jesus e sua família em Mc 3,20-21.31-35: a mãe e as irmãs dele junto com os irmãos. É a primeira vez que se menciona concretamente a mãe, irmãs e irmãos de Jesus.

20 E ele foi para casa; e afluiu novamente a multidão, de modo que eles nem podiam comer pão. 21 E tendo ouvido [acerca disso], os seus vieram para segurá-lo, pois diziam que estava fora de si. 31 E vieram a sua mãe e os seus irmãos e, tendo ficado de fora, enviaram-lhe, chamando-o. 32 E muito povo estava assentado em torno dele, e lhe disseram: “Eis que a tua mãe e os teus irmãos [e as tuas irmãs] lá fora te procuram.” 33 E respondendo-lhes, diz: “Quem é a minha mãe [e os meus irmãos]?” 34 E tendo olhado ao redor para os que se assentavam em torno dele, disse: “Eis a minha mãe e os meus irmãos 35 Pois quem fizer a vontade de Deus, este é meu irmão, minha irmã e mãe.” (tradução de Ivoni Richter Reimer, não publicada)

Na estrutura de Marcos, a cena está no final da ação direta de Jesus em campanha de renovação na Galileia, mais especificamente no trecho que trata da adesão ou não a Jesus (veja a seção 1.4). Sua temática concorda com sua localização, pois está tratando dos conflitos a respeito da adesão e da oposição, seja a partir do plano político-religioso, com os escribas, do núcleo familiar ou ainda na adesão popular demonstrada com a presença da multidão.

Essa passagem parece apresentar uma estrutura concêntrica típica de Marcos em que um esquema narrativo é interrompido por outro³⁶. Para Horsley (2001, p. 224), como os versos 20 e 21 não falam explicitamente da casa e da família de Jesus, os trechos 3,20-21.22-30.31-35 não podem ser considerados como intercalação, ou sanduíche. No entanto, para Gnilka (1986, p.169) e Marcus (2010, p. 315, 316), a narrativa do conflito com a família é intercalada com um conflito de Jesus com escribas vindos de Jerusalém (3,22-30), formando uma estrutura concêntrica, pois o fio narrativo iniciado em 3,20 continua em 3,31-35.

Conforme Gnilka (1986, p. 169), estruturalmente, esse trecho da narrativa se organiza da seguinte forma:

- v. 20 – Jesus e os discípulos chegam à casa seguidos pela multidão;
- v. 21 – Os seus saem no seu encalço;

³⁶ Outros exemplos: a cena da mulher hemorrágica é colocada no meio da cena da filha de Jairo (Mc 5.21-43), a cena do julgamento de Jesus tem no meio uma cena de Pedro, a figueira e purificação do templo (Mc 11,12-23), a morte de João Batista e as instruções para os doze (Mc 6,7-31), ou a cena da unção com a traição de Jesus (14,1-11) (POSTAL, 2010, p. 82-88; MILLER, 2002, p. 51).

- v. 22 – Os escribas chegam à casa e o acusam de aliança com Satanás;
- v. 23-30 – Jesus reage aos escribas;
- v. 31-32 – A família de Jesus chega à casa;
- v. 33-35 – Jesus reage à chegada deles.

Já para Joel Marcus (2010, p. 316) a estrutura é concêntrica com núcleo na parábola do homem forte:

- v.20, 21 – parentes de Jesus;
- v. 23-26 – acusação de Jesus como agente diabólico;
- v. 27 – parábola do homem forte
- v. 28-30 – acusação de Jesus como agente diabólico;
- v. 31-32 – os parentes de Jesus.

O foco desta análise é parte da cena relativa a Jesus e a sua família, em busca das relações entre Jesus e as mulheres, mas é preciso fazer referências e algumas análises sobre o trecho da controvérsia com os escribas, pois ele ilumina a parte de interesse. O tal trecho dá continuidade a uma série de conflitos com os oponentes de Jesus. A cena completa precisa ser entendida nesse pano de fundo, mas acrescenta a esses conflitos um diferente: agora é a própria família de Jesus que se coloca como obstáculo ao querer segurá-lo.

A técnica de interpolação das histórias usada por Marcos coloca em relação os elementos representados pelas duas acusações, dos escribas e da família, relação reforçada, ainda, por essa utilização de vocabulário. As suas acusações são paralelas: ‘os seus [...] diziam: Está fora de si’ (3.21) e ‘os escribas [...] diziam: Tem Belzebu, e pelo príncipe dos demônios expulsa os demônios’ (3.22). Mais tarde, a família de Jesus chega para impedi-lo, prendê-lo, palavra utilizada por Marcos com referência a eventos políticos como a paixão (MYERS, 1992, p. 212; SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 155). Tanto o não entendimento da família como a acusação dos escribas apresentam uma conotação política de oposição à implantação do Reino de Deus. “A campanha de Cafarnaum termina com este duplo contra-ataque a Jesus: para toda sua família ele é louco, para seus adversários políticos ele é demoníaco” (MYERS, 1992, p. 208).

A narrativa dá um salto qualitativo na questão da hostilidade contra Jesus, sua família acha que ele deve ser detido em sua missão, pois fora longe demais. Se encarada positivamente, como preocupação com a perseguição e acolhimento em termos de cuidado pessoal com um membro da família, tal atitude se dá muito tarde, pois a fama de Jesus já provocara reações em Jerusalém, que enviara agentes. Estes já estavam levantando, calúnias e difamações (MYERS, 1992, p. 208). Outra forma de compreender tal hostilidade é que a atividade e comportamento de Jesus fugindo a modelos comuns poderia comprometer o bom nome de seu clã familiar (FABRIS, 1990, p. 456). Porém não há indicação no texto que a família soubesse da oposição dos escribas, ou que houvesse algum problema com a honra familiar danificada. O seu não entendimento pode ser interpretado, ainda, como preocupação como o fato de Jesus não poder alimentar-se e isso ser provocado por alguma espécie de insanidade (MILLER, 2002, p. 48, 49). Seja qual for a motivação, a família e os escribas são colocados em paralelo, e, no texto intercalado, ambos podem ser vistos como aqueles que blasfemam contra o Espírito, pois acusam Jesus de agir fora do seu controle, não reconhecem que estava cheio do Espírito Santo (RICHTER REIMER, 2012, p. 101).

Em termos de análise espacial, a ação se localiza em uma casa da região rural da Galileia, após intensa movimentação entre sinagoga, casa, idas para o mar e montes. A localidade da casa não é explicitada na narrativa e nem seus proprietários. Segundo Ivoni Richter Reimer (2012, p. 99), a casa se localiza em Cafarnaum. Joachim Gnilka (1986, p. 173) concorda, mas acrescenta que se a cena trata da família de Jesus, esta deve ter saído não de Cafarnaum, mas de sua aldeia para levar Jesus com eles. Para Joel Marcus (2010, p. 317), no entanto, a casa se situa em Nazaré ou nas cercanias dela, pois a família aparece rapidamente. Miller (2002, p.48) também acredita que os parentes saem de Nazaré. Ao que parece, toda a campanha dessa seção do texto se localiza nas vizinhanças da Cafarnaum, que se configura um ambiente propício como centro da missão.

O ambiente doméstico aparece novamente como lugar de ensino e de redefinir aquilo que importa para as comunidades do movimento de Jesus. Porém, mais do que um ambiente doméstico de poucas pessoas relacionadas, ele é agora aberto para abrigar um grande grupo que vinha seguindo a Jesus. A atuação em prol do Reino, agora também incluía acolher e instruir grupos maiores. A casa se abria à multidão de pobres e marginalizados que seguia a Jesus, se tornando um espaço

social importante. Além disso, o ambiente da casa como parábola do Reino é responsável pelo reforço da ideia de quem está dentro, a multidão, ou fora, a família de Jesus, do projeto do Reino. Ainda que isso apareça com dubiedade, pois os escribas também estão dentro da casa no momento da acusação. Tal problema se resolve, no fato de que não é Jesus que impede a entrada dos seus, ele apenas não sai a recebê-los, eles já não o acompanhavam quando ele chega à casa, demonstrando já uma espécie de cisão. A casa não aparece como um ambiente de exclusão, mas como evidência de quem está ou não engajado no Reino.

A localização temporal da cena não é clara, ela ocorre depois da designação dos 12 discípulos, mas não se sabe em que tempo, pois é, a pouco, precedida de um sumário de atividades de Jesus (3,7-12). Não há outras evidências que identifiquem o tempo em que transcorre a ação.

Quanto aos personagens, é uma cena em que o redator do evangelho faz uso de personagens-tipo: multidão, escribas, família formam grupos de personagens que, ao mesmo tempo, têm um papel importante na narrativa e não são pessoas tão definidas. Eles são planos, apresentam poucas características simples e que evoluem pouco ou não evoluem³⁷. Os escribas representam a oposição vinda da cidade. A família, que são os personagens mais definidos, a mãe e os irmãos, incrementa essa oposição, mostrando que ela pode vir de qualquer lugar, inclusive dos mais próximos. A multidão (*óchlos*) é composta de pobres, doentes e pecadores, os marginalizados. Ela mostra o tipo de crescimento do movimento de Jesus, seus componentes se tornaram pessoas públicas e o povo, atraído pelo que faziam, invadia a sua intimidade, a ponto de não os deixá-los comer (RICHTER REIMER, 2012, p. 99; SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 155).

A trama conta com o protagonista, Jesus. Ao seu lado, estão provavelmente discípulos, embora não destacados na cena, e, agora que o movimento se expandiu e multidões o seguiam, também com um grande grupo de seguidores e seguidoras que o acompanhara até casa (de tal forma que não podiam se alimentar), tal grupo é caracterizado apenas pelo seguimento.

Também aumentou a dimensão dos seus opositores, que até ali incluía fariseus, escribas e herodianos que, nesse momento, já tramavam matar Jesus. Agora conta com mais um grupo: escribas vindos de Jerusalém, que participam da

³⁷ Sobre a utilização de personagens tipos em Marcos veja Roads, Dewey e Michie, 1999, p. 100-103 e também Malbon, 2000, p. x.

cena. Esses novos opositores se caracterizam por lançar calúnia contra Jesus, acusando de participar das forças do mal a que combatia desde o início da história. Uma estratégia de neutralização da influência de Jesus por parte dos dirigentes de uma hegemonia ameaçada, que se colocando como representantes de Deus, em guerra política de mitos, identificam-no “com o arquidemônio cultural mítico” (MYERS, 1992, p. 208).

Nesta cena, mulheres estão claramente dentro da multidão de seguidores, visto que Jesus se refere às irmãs que fazem a vontade de Deus. Ela apresenta dois tipos de retrato relacionado às mulheres. Um positivo, correspondente às mulheres que estão meio à multidão engajadas no projeto do Reino de Deus, as mães e irmãs da nova família comunitária de Jesus. Também a mãe e as irmãs reais de Jesus se apresentam com um retrato negativo, de quem não compreende que, de fato, essa multidão que o impedia de comer era o alvo do ministério de Jesus, a tal ponto de serem colocadas, junto com os irmãos, em paralelo aos inimigos de Jesus.

Nenhum dos personagens da cena é nomeado, à exceção de Jesus. Embora a cena especifique que os parentes de Jesus são mãe e irmãos, não se dá nome a eles, isso reforça a ideia de relações familiares mais genéricas e não as específicas entre pessoas nomeadas. Em especial, as mulheres somente serão nomeadas no Evangelho de Marcos na cena da crucificação. Nem a mãe de Jesus se faz exceção a essa regra aqui, apesar de ser nomeada mais tarde em Mc 6,3, assim como os irmãos de Jesus, mas não suas irmãs, que permanecem anônimas como um grupo.

Também há uma evolução na apresentação que vai definindo os membros da família de Jesus. Iniciando em Mc 3,21 com a expressão indeterminada “os seus” e concluindo com mãe, irmãos e irmãs em Mc 3,35. Para Adela Yarbro Collins (2007, p.226), a expressão “os seus” significa aqueles intimamente conectados como família ou parentes. Ainda assim, ela continua indeterminada, pois não explicita quem eram essas pessoas íntimas. Para Ivoni Richter Reimer (2012, p.100), pode incluir parentes, mas não remete necessariamente ao parentesco sanguíneo, podendo se referir a conterrâneos e enviados, remete “à pertença por amizade e projeto religioso social” (RICHTER REIMER, 2012, p. 100)³⁸.

³⁸ Veja também Gnilkka, 1986, p. 169.

Do lado de fora da casa, encontram-se “os seus”, já introduzidos no início da cena, e que apresentaram naquele momento um julgamento negativo sobre a atividade de Jesus. A mãe e irmãos de Jesus que vinham retirá-lo de sua missão preocupados que estivesse fora de si, se colocando, dessa forma, contra sua atuação em prol do Reino. Quando chegam à casa, no verso 31, agora um pouco mais definidos, não se sabe ainda se entre os irmãos estão presentes mulheres. Quando os parentes são anunciados a Jesus em 3,32, há variações. Alguns manuscritos (A e D) incluem as irmãs, outros mais não as incluem (MILLER, 2002, p. 46; MARCUS, 2010, p 314). No início da reação de Jesus, ele não menciona especificamente as irmãs, mas o faz ao indicar que quem faz a vontade de Deus é sua mãe, irmão e irmã. Como chegada e ápice dessa evolução está a família redefinida de Jesus.

A cena inteira, incluindo a parte intercalada da controvérsia com os escribas, coloca duas peripécias. Primeiro, a discussão com os escribas de Jerusalém, que adia e dá tempo à execução da segunda peripécia: a família de Jesus que chega para detê-lo.

Ambas as peripécias produzem uma reação de Jesus em discurso, para ensinamento também da multidão que assistia à cena. Esses discursos produzem as duas alternâncias de turno da cena, quando o discurso é transferido do narrador onisciente em terceira pessoa para um personagem definido, no caso, Jesus, em dois momentos (3,23-29.33-35). Enquanto o que ele ensinava permanece oculto ao longo do Evangelho, a cena chama a atenção para as palavras de Jesus aos escribas e ao grupo nas reações. Isso porque o mesmo recurso de redução de passo, já utilizado na cena anterior, é usado aqui: o tempo que parecia correr rápido fica mais lento no momento do discurso. Portanto em, termos de foco, o texto se constrói sobre dois pontos: a reação de Jesus contra a acusação de agir por força demoníaca e a redefinição da família. Ambas são reações contra não entendimentos, o mais novo delas é agora vindo da parte de sua família.

Entende-se no texto que “a atitude de alienação entre Jesus e a sua família é mútua e ele se recusa a vê-los (3,33). Se eles não conseguem aceitar a sua vocação, ele também não pode reconhecer o parentesco com eles” (MYERS, 1992, p. 212). Na reação, a pergunta dirigida à multidão em 3,33 aumenta o contraste entre o comportamento da família consanguínea de Jesus e as ações daqueles homens e mulheres que o ouvem. A sua família permanece do lado de fora,

enquanto a multidão do lado de dentro da casa é digna da sua atenção. A família de Jesus como personagens não volta a aparecer no texto marcado, são citados no capítulo 6, mas não mais interagem com Jesus, que assume como família um contexto relacional comunitário com seus seguidores.

Para Collins (2007, p. 236, 237), a cena marcada não funciona para registrar um incidente na vida de Jesus, mas marca que fazer a vontade de Deus é mais importante que as relações pessoais com mães, irmãos e irmãs, ou a família consanguínea. Sugere também que ouvir a Jesus (ou a tradição sobre ele) é o caminho para discernir a vontade de Deus. Isso implica que comunidades formadas pelos seguidores de Jesus eram consideradas famílias metafóricas e havia uma fronteira entre aqueles que seguiam Jesus e os que permanecem fora, como sua mãe e irmãos, naquele momento. Essa ideia da existência de *insiders* e *outsiders* é reforçada pelo conflito com os escribas intercalado na cena nos versos 22-30. Segundo a autora, a passagem como um todo pode ser lida refletindo ou legitimando a desviância social ou a relativização das normas sociais que os membros da audiência experimentaram quando se mudaram de comunidades baseadas em laços de parentesco e identidade étnica tradicional para associações voluntárias de seguidores de Jesus, baseadas no modelo social da família mediterrânea antiga.

2.2.1 A Família Redefinida

A redefinição da família é um padrão não só deste trecho, mas se prolonga no Evangelho de Marcos. Cabe lembrar que esse mesmo aspecto de ausência de pais na família e inclusão de mãe e irmãos é repetido em outro discurso de Jesus em Mc 10,29-31: “[...] ninguém há, que tenha deixado casa, ou irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou mulher, ou filhos, ou campos, por amor de mim e do evangelho, que não receba cem vezes tanto, já neste tempo, em casas, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, [...]”. A família que se deixa tem pais, a prometida inclui irmãos e mães e exclui pais e é mesmo o padrão designado das relações no Reino.

Em reação ao não entendimento dos seus parentes com relação a sua missão,

Jesus se sente próximo e familiar de todos que se deixam envolver no seu próprio projeto: a multidão, os discípulos. Jesus não fundou uma dinastia religiosa; o grau de parentesco não é título para fazer parte da nova comunidade, mas unicamente o empenho total no próprio projeto de Deus,

um projeto que requer fidelidade até à morte violenta (FABRIS, 1990, p. 456).

Um aspecto interessante é que o discurso de Jesus deliberadamente inclui as irmãs na família. Assim, Jesus retira as mulheres do anonimato dando visibilidade a elas dentro do movimento. Elas deixam de simplesmente fazer parte da multidão, mas têm um lugar específico de igualdade dentro do movimento de Jesus, são irmãs e mães, junto com os homens, os irmãos. Para Miller (2002, p. 57), essa caracterização positiva dentro do grupo que escuta Jesus, sugere que as mulheres tinham um papel proeminente na comunidade marcana.

A inclusão das irmãs nos componentes da família metafórica sublinha ainda mais outro aspecto interessante: a família redefinida não apresenta um pai³⁹. Tal ausência não pode ser explicada por referências à biografia de Jesus seja a ausência de um pai terreno ou por entender que se trata de uma referência a Deus como seu verdadeiro pai (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 183). Tampouco ela deve ser entendida como a introdução de uma relação mais direta com Deus de forma que ele seja entendido pelos seguidores de Jesus como verdadeiro pai. Pois o uso dessa terminologia não é tipicamente marcana, e aparece somente nas referências ao título Filho do Homem (8,38 e 13,32) e na cena do Getsêmani (HORSLEY, 2001, p. 224, 225).

O que a exclusão do pai parece realmente representar é que as “mulheres, filhas, e filhos não estão mais sob um *pater potestas*; não há mais lugar para o pai como *pater familias*, apenas como irmão, ou seja, ele não tem poder de marido” (STRÖHER, 1998, p. 55) sobre a mulher, crianças, bens e propriedades. O que se concretiza nessa redefinição é um resgate do papel das mulheres, como mães e irmãs, e dos filhos que são agora sujeitos religiosos. “[Ao] mesmo tempo, novos laços familiares surgem a partir das pessoas que estão juntas no discipulado. [...] Toda relação familiar é colocada sob novas dimensões. A nova família é paradigma para o discipulado” (STRÖHER, 1998, p. 55). Essa família redefinida é, agora,

³⁹ Marcos não menciona José como pai de Jesus. Em Mc 6, fala de Jesus como o carpinteiro filho de Maria. Indicando que há algum problema em torno de seu pai biológico. Pois chamar alguém de ‘filho de sua mãe’ significava dizer que era filho de pai desconhecido. Assim, as duas explicações mais comuns da crítica são que José seria o pai biológico e que por falecimento ou outro motivo não estava presente quando da atuação pública de Jesus ou que Maria havia engravidado de outro homem (um soldado romano por violência, por exemplo) e José teria assumido ambos (OTTERMANN, 2009, p. 73, 74).

relacionada com a concretização do reino de Deus, e, a partir desse texto, colocada em oposição à atuação demoníaca.

Ivoni Richter Reimer (2012, p. 101, 102) complementa essa ideia afirmando que Jesus redefine a família, que é a unidade básica da sociedade. Como as necessidades e desejos individuais eram submetidos aos da família, a passagem é extremamente radical. A família deixa de ser restrita ao parentesco e é substituída por um novo grupo. Ela é ampliada com o critério de que se faça a vontade de Deus. É, agora, relacionada à concretização do Reino de Deus.

No mesmo sentido, Myers (1992, p. 212) argumenta que a cena é expressiva, visto a importância do parentesco para o mundo social mediterrâneo antigo (veja seção 1.3) e o papel da estrutura familiar na personalidade e identidade antiga, controlando aspectos vocacionais e a socialização. Para Myers, Marcos entende no parentesco a base da ordem social que Jesus lutava para derrubar. Com a redefinição da família, a partir da cisão pelo não entendimento, um novo modelo baseado na obediência e não nas relações sanguíneas e no patriarcado completa “o desafio de Jesus às estruturas de autoridade tradicional da sociedade palestina”. A nova família não patriarcal é a “unidade fundamental de ressocialização no reino” e constituirá a comunidade do discipulado (MYERS, 1992, p. 212).

Horsley (2001, p. 224, 225) acrescenta que não há nada na passagem que sugira a formação de uma nova família, ou o rompimento com as necessidades familiares. Mas ela desafia a norma patriarcal por uma família mais comunal. Isso combina com as circunstâncias de uma desintegração da família patriarcal sob severas pressões econômicas. A ideia de uma comunidade familiar não patriarcal seria, então, um princípio complementar do programa de renovação social de Jesus em Marcos. Pois incentiva as comunidades do movimento dar suporte às famílias necessitadas de mulheres e crianças deixadas vulneráveis pela desintegração social e econômica.

2.2.2 A Importância dessa Família no Movimento

Pode-se dizer que toda oposição a Jesus é encarada como tendo importância política, seja ela oriunda de uma manifestação das lideranças políticas do povo ou da família. Nem o não entendimento da família, nem a acusação dos escribas detém o avanço da missão de Jesus, mas abrem um novo aprendizado: é a

partir das microrrelações que Jesus trabalha o seu projeto de Reino de Deus até atingir as esferas maiores.

Para isso, a redefinição da família se faz fundamental, pois, ao redefinir as identidades pessoais em termos igualitários, traz o suporte necessário para o desenvolvimento do Reino. As pessoas são irmãs, irmãos e mães de Jesus e assim devem agir uns com os outros: em uma relação de igualdade e cuidado que foge à norma patriarcal da sociedade e em engajamento com a vontade de Deus.

Além da liberdade que a igualdade interna à nova família sem um patriarca traz para as mulheres, são desmontados os aspectos hierárquicos de organização familiar e social e que fazem do parentesco e da pertença familiar motivos de importância social. Isso desconstrói a norma social romana do clientelismo e patronado.

O entendimento da comunidade como uma família metafórica introduz, ainda, um aspecto de cuidado e sentimento com o próximo ao invés da busca por vinculação a um patrono como forma de sobrevivência. Portanto, é nas relações diárias entre as pessoas comuns que se forma a nova sociedade proposta por Jesus.

2.3 AS CURAS DAS DUAS FILHAS

Dentro do escopo das interações de Jesus com as mulheres em Marcos, segue-se a ressurreição⁴⁰ da filha de Jairo com doze anos (Mc 5,21-24.35-43), intercalada com a cura da hemorroísa que sofre há doze anos (Mc 5,24b-34). Apresenta-se a tradução instrumental da perícopes:

21 E novamente atravessando Jesus [de barco] para o outro lado, reuniu-se grande multidão ao seu redor e ficou junto ao mar. 22 E chegou um dos chefes da sinagoga chamado Jairo, e, ao ver Jesus, caiu aos seus pés, 23 suplicando muito e dizia: Minha filhinha está morrendo, vem para que lhe imponhas as mãos para que se salve e viva. 24 E foi com ele. E seguia-lhe grande multidão e o pressionava. 25 E uma mulher tinha um fluxo de sangue há doze anos. 26 Ela tinha sofrido muito nas mãos de muitos médicos, gastando tudo o que possuía, sem nenhum proveito, mas ficando pior. 27 Ouvindo falar de Jesus, veio entre a multidão e, por trás tocou seu

⁴⁰ O dicionário Michaelis (WEISZFLOG, 2012) online traz como primeira definição de ressurreição o ato de ressurgir ou reaparecer vivo depois de ter morrido; restituição do morto à vida. Já como definição de vivificação, o ato ou efeito de vivificar, que significa reanimar, infundir nova vida a alguma coisa, ou, alentar, animar, fecundar, dar atividade ou movimento. No caso dessa cena, a menina realmente morre e Jesus lhe traz de volta a vida. Por isso, apesar de usar o termo vivificação ao longo do texto, foi escolhido o termo ressurreição como principal para se referir à cena.

manto. 28 Porque dizia: Se ao menos eu tocar suas vestes ficarei salva. 29 E, imediatamente, secou-lhe a fonte de sangue e ela percebeu no corpo que estava curada de seu flagelo. 30 E, imediatamente, Jesus percebeu que poder tinha saído dele, voltou-se no meio da multidão e disse: Quem tocou minhas vestes?. 31 E seus discípulos lhe diziam: Vês que a multidão te aperta, e dizes: Quem me tocou? 32 E ele olhava em volta para ver aquela que tinha feito isso. 33 Então, a mulher tendo medo e tremendo, sabendo que lhe acontecera, veio e prostrou-se diante dele e lhe disse toda a verdade. 34 Então, ele lhe disse: Filha, a tua fé te salvou. Vai em paz e sê curada do teu flagelo. 35 Enquanto ele ainda falava, vieram os do chefe da sinagoga e disseram: Tua filha morreu, porque ainda incomodas o mestre? 36 Mas Jesus recusando-se a ouvir o que foi dito, disse ao chefe da sinagoga: Não temas, apenas crê! 37 E não permitiu que ninguém o acompanhasse, a não ser Pedro, Tiago, e João, irmão de Tiago. 38 E chegaram à casa do chefe da sinagoga, e viu o alvoroço, e os que choravam muito e se lamentavam. 39 E entrando, ele lhes disse: por que vos comoveis e chorais? A criança não morreu, mas dorme. 40 E riram dele. Mas expulsando a todos, tomou consigo o pai e a mãe da criança e os que estavam com ele e entrou onde a criança estava. 41 E, tomando a mão da menina, disse-lhe: *Talitha kum!*; que, traduzido, é: Moça, eu te digo, ergue-te! 42 E, imediatamente, a menina se levantou e caminhava. Pois tinha doze anos. E, imediatamente, todos ficaram grandemente extasiados, 43 E ele ordenou-lhes muito que ninguém o soubesse e disse que lhe fosse dado de comer

O trecho se localiza na primeira metade do Evangelho, dentro da primeira cadeia de milagres e ainda dentro do tema da aceitação e rejeição a Jesus, porém, a esta altura, a campanha de renovação já se estendera para além da Galileia. Sucede o exorcismo do endemoniado gadareno e precede a recusa a Jesus por parte dos seus conterrâneos em Nazaré. Por causa da temática do bloco, aparecem ainda na cena pessoas que zombam de Jesus e pessoas que aderem a ele e o motivo da fé é bastante importante.

A estrutura intercalada une novamente duas narrativas que precisam ser interpretadas uma em relação à outra. Miller (2002, p. 74) crê que as duas histórias sejam conectadas pela estrutura e pelo número doze que designa a idade da filha de Jairo e a duração da doença da hemorroísa. Collins (2007, p. 280) acredita que o número doze da duração da doença não é simbólico, mas quer dizer que o sofrimento da mulher foi longo e a doença difícil de curar e serviria também para conectar as duas curas. Mas, visto que o número doze é característico de uma referência simbólica a Israel, segundo Horsley (2001, p. 203-207), poderia se interpretar a repetição desse número como sendo realmente uma alusão a Israel, como nação que, submetida à morte e ao sofrimento, experimenta a restauração e a salvação por meio da adesão a Jesus. Myers (1992, p. 251) também vai nessa direção, apontando que a lição objetiva do trecho é que o judaísmo precisa abraçar

a fé do Reino para ser salvo e viver. Richter Reimer (2012, p.110) acrescenta que o número pode “remeter à completude da dor vivida, ao início da vida fértil da menina e à completa ação salvífica de Deus”, mas também crê que as duas mulheres podem representar as doze tribos de Israel, a salvação se faria presente ao povo de Deus por meio da fé.

Além do número doze, muitos aspectos unem as duas narrativas. Ambas usam motivos comuns: são duas mulheres precisando dos milagres de Jesus, ambas são curadas pelo toque, as duas usam o termo salvar para se referir à cura (vv. 23 e 28) evocando assim uma salvação escatológica, também se referem à fé como motivador da salvação (vv.34 e 36), o temor (vv. 33 e 35), o termo filha (vv. 34 e 35), Jairo e a hemorroísa se prostram aos pés de Jesus (vv. 22 e 33), há, ainda, um contraste entre espaço público e privado. Além disso, ambas as mulheres se mostram ritualmente impuras (uma com hemorragia menstrual e outra é um cadáver) (MARCUS, 2010, p. 420; ALEGRE, 2009, p. 154, COTTER, 2001, p. 55).

Mesmo com essas conexões, cada uma das histórias forma uma unidade e elas apresentam diferenças estilísticas. A narrativa da ressurreição da menina é apresentada com um estilo vivo, composta de sentenças curtas que usam como tecido verbal o presente histórico e conectadas por “e”. Já a história da mulher é formada de sentenças longas, apresenta uma série de participios, sendo dominada pelos aoristos, e se caracteriza por refletir as reações interiores dos protagonistas (MARCUS, 2010, p. 420; ALEGRE, 2009, p. 160; GNILKA, 1986, 242-248).

Observando sob o aspecto da narrativa da ressurreição da menina, a cena da mulher com hemorragia é mais uma dificuldade que se coloca no caminho de Jesus até a cura da menina. Sua função é criar um atraso para que chegue a notícia da morte da menina, provocando uma escalada de tensão, aumentando a dramaticidade e a profundidade do milagre que deixa de ser cura para ser ressurreição (KELBER, 1979, p.32). A estrutura seria a seguinte:

- v. 21 – Introdução: Jesus volta à margem do lago, junta-se a multidão
- v.22-23 – Pedido de Jairo
- v.24 – A multidão: primeira dificuldade e preparação para a segunda
- v. 25-34 – A cura da mulher com hemorragia: segunda dificuldade
- v. 35-37 – A morte da menina: terceira dificuldade

- v. 38-40a – Descrença das pessoas na casa: quarta dificuldade
- v. 40b-43 – A ressurreição, constatação da ressurreição e o segredo messiânico

A cena se inicia então à beira do mar, o lago de Tiberíades, mas na continuidade da cena da filha de Jairo há uma mudança de cenário, Jesus se coloca dentro da casa com restrição de espectadores. O mar é ambiente de muitas cenas em Marcos, lugar privilegiado da atuação pública de Jesus, na vocação dos discípulos, ensinando a multidão, realizando milagres e se retirando para ser precedido pela multidão como parece ser o caso aqui e em 3,7-9 e 6,31-34. O final da ação se completa no espaço doméstico, novamente a casa se torna um ambiente de atuação de Jesus, aqui restrito àqueles que são íntimos da família ou de Jesus.

O motivo da multidão é comum aos relatos de milagre, nessa sequência. funciona sob três pontos de vista: reafirma que o movimento ganhava notoriedade entre o povo, serve como dificuldade ao caminho de Jesus com Jairo e prepara a cena da cura da mulher fornecendo-lhe oportunidade (ALEGRE, 2009, p.158).

As cenas serão analisadas primeiro separadamente e depois será feita a conexão entre elas.

2.3.1 A Mulher com Hemorragia

A cena do meio segue o esquema dos relatos de milagre, apresentando a natureza da doença (v.25), a dificuldade da cura (v.26), sua realização e constatação (v.29). A cura pelo toque e sua instantaneidade são típicas desse tipo de relato (COLLINS, 2007, p.277), já a descrição do tempo da doença e a falha das tentativas de cura servem para ilustrar a dificuldade e a magnitude do milagre. Porém, além de um relato típico de milagres, a história apresenta algo a mais, se dividindo em duas partes claras:

- o toque, sua motivação e a cura (v.25-29)
- a busca de Jesus e a confissão da mulher (v.30-34)

Nessa segunda parte, Jesus força a identificação e a confissão da mulher, a chama de filha, confirma a cura e a atribui à fé da mulher, não a si mesmo. A cena da mulher com hemorragia apresenta então dois clímaxes. O primeiro, o da cura subtraída pela mulher, é sequenciado pelo aparente incômodo de Jesus e sua

procura pela mulher que o tocara. Uma insistência caracterizada pelos imperfeitos utilizados e pela desconsideração da resposta dos discípulos. Diante da confissão da mulher, é que surge o segundo e mais forte clímax: Jesus revela como causa da cura a sua fé (COBO, 2009, p. 184, 185). Dessa forma, o tema da fé parece ser o ponto alto deste relato. A cena então começa com a mulher em atitude oculta, acaba com ela em posição de súplica, a posição inicial de Jairo.

A temporalidade da cena é quase real, com exceção do *flashback* que o narrador faz ao explicar quem era a mulher. Isso acontece, apesar do uso da expressão “e imediatamente” repetidamente, porque o texto é intercalado quatro vezes com discursos diretos.

O conjunto de personagens que participa da ação é composto pela multidão, a mulher anônima, Jesus, os discípulos e Jairo. Como não há antagonistas, as dificuldades são ambientais e conjunturais, logo o que gera a trama é tanto a doença quanto a atitude da mulher em busca da cura.

Jairo apenas observa a cena.

Os discípulos aparecem rapidamente, respondendo a pergunta de Jesus. Essa pergunta torna-se dúbia, pois enquanto parece incoerente, já que não há como realmente saber quem o toca meio a uma multidão que o empurra, ela já revela uma característica de não entendimento por parte dos discípulos, eles não perceberam a conexão profunda entre Jesus e a mulher. Jesus não liga para a resposta dos discípulos e continua procurando.

A multidão à beira do mar não se faz exatamente ator da cena, mas forma o seu ambiente. É graças à multidão que a mulher tem a chance de tocar as vestes de Jesus sem ser percebida

Os dois protagonistas são a mulher e Jesus. A mulher é anônima, em contraste com Jairo e os discípulos nomeados mais tarde e em contraste também com o detalhamento da própria história. Não são mencionadas família, casa ou seu status social, ela pertencia à multidão, não tinha alguém para pedir por ela. Também em contraste com Jairo, ela não pede por sua cura, mas tenta agir em segredo, no entanto, acaba como Jairo começou, prostrada diante de Jesus. Ela é caracterizada de muitas formas: pelo que o narrador diz em discurso indireto, pelo que Jesus diz, pelo que ela mesmo pensa, por sua doença e por sua ação.

Para o sistema cultural, pecado e doença andavam juntos, portanto ela era também pecadora (TAMEZ, 2004, p. 58). No texto, a doença da hemorroísa é

tratada como flagelo, tormento ou chicote que lhe atormentava, mas não se especifica quem o empunha (COLLINS, 2007, p. 282; RICHTER REIMER, 2012, p. 108). Ela apresenta um estado de enfermidade grave, pois perder sangue é como perder vida, ela morria lentamente (TAMEZ, 2004, p. 57).

Sua doença envolvia todas as dimensões da vida. Parece consenso entre autores que a hemorragia da mulher era vaginal⁴¹. Tal fato faria com que ela fosse ritualmente impura, o que implica que ela era impedida de exercitar a sua religiosidade, que pelo fato de ser mulher já era bastante restrita. A impureza ritual não é um tema explícito na passagem, apesar de ser facilmente notado. Marcos não demonstra interesse em abordá-lo diretamente, visto que nem a multidão se afasta da mulher, nem parece surpresa com sua presença pública (LEVINE, 2001, p. 424). Para Collins (2007, p. 282-284), aparentemente, no período do segundo templo, mulheres menstruadas ou com descarga vaginal não eram isoladas socialmente, o que implica que não há pista de que ela sofria de exclusão social como resultado de sua doença, mas, provavelmente, ela não podia manter uma vida sexual saudável ou ter filhos. Já para Tamez (2004, p. 57), Kinukawa (1994, 35-57), Myers (1992, p. 249) e Richter Reimer (2012, p. 108,109), ela era impura e por isso segregada, discriminada e marginalizada. Como tudo que tocava ficava impuro, ela sofria, então, de uma dor social. Além de se sentir degradada, ela era responsável pela não contaminação dos outros. E já que não podia ter relações sexuais, devido ao seu estado de impureza, não podia ter filhos, portanto sua doença levava a esterilidade, outro estigma poderoso contra as mulheres. Isto agravava ainda mais seu estado de marginalização.

O que o narrador, sempre em terceira pessoa onisciente, diz sobre a mulher, dentro de um *flashback*, em uma sequência de participios, caracteriza a sua situação: por um longo período, doze anos, esteve com essa doença, sofrendo nas mãos de médicos, gastando todos os seus recursos e apenas piorando ao longo do tempo. Esse relato também funciona como uma justificativa da atitude de tocar Jesus, uma explicação da inocência da mulher (COTTER, 2001, p. 57). Diante da sua situação, ela procura diversas saídas para conseguir atingir completude e restaurar sua santidade, mas não logra êxito em nenhuma, o que piora cada vez

⁴¹ Pela associação com Lv 15,25, Delorme (2006, p. 56) toma essa posição. Collins também a assume (2007, p. 283, 284), assim como Alegre (2009, p. 164, 165), Gnilka (1986, p. 249, 250), Marcus (2010, p. 410).

mais sua situação física, social, financeira e também psicológica. Assim, ao finalizar tal sequência com a ação de tocar Jesus, ela é como o pico da história de vida da mulher. Até aqui ela é então uma mulher anônima, pobre, impedida de exercitar a religião e desesperadamente doente.

Em seguida, o narrador passa para um estilo direto em que introduz ao mundo dos pensamentos e desejos da mulher. A frase “dizia: se eu tocar ao menos suas vestes, ficarei curada” seria para denotar o pensamento da própria mulher. Ela implica uma ação continuada, planejada, e não improvisada. Já sabendo de Jesus, ela planeja tocá-lo, e consegue ocasião para executar seu plano. Assim, a mulher é caracterizada, ainda mais, como uma pessoa persistente, proativa e resiliente, que, diante do próprio sofrimento, não se cansa de buscar solução. É uma agente volitiva. Além disso, é também uma pessoa de fé, que crê que apenas o contato, mesmo que indireto, com Jesus, é suficiente para curá-la.

É interessante notar que a mulher não parece pensar que o desejo consciente de Jesus para curar é um pré-requisito da cura. E, no entanto, por ser Jesus empurrado pela multidão, vê-se que somente o toque com a intenção de cura e confiança em que ele é detentor de tal poder é capaz de criar o milagre (COLLINS, 2007, p. 283).

Ao tocar Jesus, ela comunicaria sua impureza ritual a um homem sagrado, portanto sua ação de tocar clandestinamente o manto de Jesus era considerada de grande atrevimento, transgredia a lei sobre a pureza. O plano de tocar apenas nas vestes pode ser entendido de duas formas. A primeira, é que se trata de uma estratégia para não comunicar a impureza ritual a Jesus. A segunda, é que seria a forma de permanecer anônima, já que a atitude de tocar Jesus era transgressora. Segundo Kinukawa (1994, p. 42) sua ação a caracteriza como uma pessoa que desafia o *establishment*, pois sua atitude de estar em público e tocar outra pessoa conscientemente desafia o sistema de santidade, as leis de pureza. Ela sabia que tocar Jesus traria a ele vergonha.

Tocar Jesus ocultamente também pode ser interpretado como uma violação a esperada subserviência feminina, uma atitude ousada. Marcos, em geral, não descreve as mulheres sob essa característica subserviente, mas com um papel ativo. No caso desta mulher, ela tem esse papel ativo. Se gasta seu dinheiro, é porque em algum momento era já independente economicamente, mas também se

apresenta autodirecionada, é ela mesma quem toma as decisões quanto à busca da cura, e autoconsciente, já que sozinha percebe a sua cura (LEVINE, 2001, p. 424).

O milagre, apesar de motivado pela fé da mulher, é narrado como recíproco. Pois tanto a mulher se percebe curada, como Jesus também sente que saíra força dele (KINUKAWA, 1994, p. 43; MYERS, 1992, p. 249), passando a procurar quem gera esse fluxo de poder. Assim, a mulher se vê envolvida em uma relação viva com Jesus. Fica aqui a dúvida se Jesus sabia que fora uma mulher que o tocara, se a frase “e ele olhava em volta para ver aquela que tinha feito isso” no verso 32 significa que ele sabia que se tratava de uma mulher ou se corresponde ao ponto de vista do narrador.

O fato de Jesus querer tornar pública a história da mulher abre-lhe uma nova possibilidade: o falar em público que antes lhe era vedado. Ele não só deixa de censurá-la, mas parece ignorar leis de pureza. Os dois juntos subvertem o mito da contaminação, quebrando barreiras entre puros e impuros e entre homens e mulheres, determinadas por uma sociedade e uma religião patriarcal. Ao expor a história à multidão, fez que se soubesse que a mulher havia sido curada e que ele não ficou impuro ao ser tocado por ela. Esse gesto é encorajador, incentivava as pessoas a tomar coragem para mudar os padrões que as marginalizavam e construir uma nova maneira de viver e relacionar-se (TAMEZ, 2004, p. 59).

A mulher temeu porque sua ação foi desafiadora, ela poderia ter contaminado Jesus, mais ainda, ela pegara, sem permissão, do poder curador. Mas seu temor também pode ser entendido como um motivo religioso, ao contato com o sagrado (ALEGRE, 2009, p. 162). No entanto, isso não a paralisou e lhe deu a chance de começar uma interação com Jesus ao lhe contar publicamente a história.

A resposta de Jesus foi acolhedora. Ao invés de repreendê-la ele confirma, expõe o milagre e elogia sua fé. É a única vez no Evangelho de Marcos que uma mulher é chamada por ele de filha (RICHTER REIMER, 2012, p. 109). Ela é assim considerada parte da família de Jesus, aqueles que fazem a vontade de Deus, em um status até superior aos discípulos homens, o de filha (MYERS, 1992, p. 250). Aquela que era marginalizada faz parte, agora, da nova instituição social e religiosa. Tanto sua saúde como sua identidade são restauradas por Jesus, que a despede em paz humanizadora.

Importa destacar que esta mulher foi capaz de curar a si pelo poder da fé ou, como diz Elsa Tamez (2004, p. 57), ela tentou roubar um milagre de Jesus. É claro

aqui que ela teve sua vida recuperada porque resistiu, teve fé, foi à luta e foi ousada, violando as normas de uma conduta submissa própria de mulher. Seu comportamento traz a ela a cura, o elogio de Jesus e a inclusão na família dele em um nível de sociabilidade muito maior: ela era digna de palavra, deixara de ser marginalizada. Tinha a possibilidade de viver dignamente em uma comunidade onde seu corpo não era fonte de marginalização.

2.3.2 A Filha de Jairo

A narrativa completa da ressurreição da menina é mais complexa, são três partes:

- v.21-24 – O pedido de Jairo
- v.35-37 – A notícia da morte da menina
- v.38-43 – A atuação de Jesus na casa de Jairo

Como dito acima, a cena apresenta uma série de dificuldades, mas apenas um clímax que é também sua resolução. Este clímax é a própria ressurreição da menina através do toque e palavras de Jesus nos versos 41 e 42. Cobo (2009, p. 189) chega a dizer que esse é o clímax de toda a seção do texto correspondente à Galileia, já que antecipa a própria ressurreição de Jesus. Já o desfecho da cena, v.42 e 43, com a ordem do segredo e de dar de comer à menina, busca demonstrar o milagre (COBO, 2009, p. 186, 187).

A cena concentra uma forte carga de fatores que comunicam a importância do milagre, começando pela escalada de tensão. A reviravolta na missão de cura é a morte da menina. A reação do Jesus diante disso é uma exortação à fé. A menina se compara aqui com o próprio Jesus e a mensagem de Marcos à comunidade cristã parece ser que mantenha a fé mesmo diante da morte de Jesus (MYERS, 1992, p. 251).

Ao mesmo tempo, é bem típico de Marcos antecipar os seus temas para depois aprofundá-los e repetir esses motivos ao longo do texto, fazendo uso de predições e estruturas de texto e de campo semântico, como descrito na seção 1.4. Visto no âmbito da narrativa marcana como um todo, esse motivo da ressurreição deixa claro, ainda na primeira parte, enquanto ele está na Galileia, que a morte não pode deter a força de Jesus e ele a vence trazendo vida. Nesse sentido, introduz

essa ideia da vitória sobre a morte, e quando ele mesmo morre, fica a dúvida se ele é capaz de vencer a própria morte.

O ritmo da narração continua ágil, cheio de interrupções de ações, e o tempo cronológico não é muito diferente do da narrativa. Mas a cena da menina apresenta um quadro de atuação bem diverso do da mulher, que se passava em um espaço público. Aqui Jesus chama alguns discípulos, o pai e a mãe da menina para presenciar o que parecia ser seu mais difícil milagre, uma ressurreição. A vivificação dessa menina, considerada já moça pelos seus 12 anos, legitima Jesus como o messias e significa que o reinado de Deus já chegou (CARMONA, 2009, p. 208).

Vários personagens aparecem na cena: Jesus, Jairo, a filha de Jairo, a mãe da menina, os discípulos, alguns da casa de Jairo, os que lamentavam e a multidão.

Novamente a multidão forma o ambiente inicial da cena à beira-mar. Ela se torna em dificuldade no deslocamento para a casa de Jairo.

Jesus despedia ainda a mulher curada meio a multidão, quando chegam alguns da casa de Jairo. Esses personagens coadjuvantes tem a função de trazer a notícia da morte, se colocam como uma prova à fé de Jairo, pois, para eles, Jesus não deve ser mais incomodado diante da morte da menina.

Os discípulos, Pedro, Tiago e João, aparecem na cena como testemunhas do milagre, são justamente os três que acompanham Jesus na transfiguração e no Getsêmani, o que remete a esses dois momentos e transparece a importância do milagre.

As pessoas na casa de Jairo pranteiam a menina. Para Collins (2007, p. 185), lamento na casa é espontâneo e não ritualizado. Mas Gnilka (1986, p. 252) e Marcus (2010, p. 417) discutem isso, afirmando que mesmo tendo a morte acabado de acontecer, e o tempo sendo curto para a contratação de carpideiras, podendo ser o luto de amigos e parentes. A fala de Jesus sobre a menina dormir introduz um elemento de ambiguidade: a menina está mesmo morta? Mas a retórica deixa clara a morte: enquanto a frase de Jesus deixa claro que é fácil levantá-la, a mudança das pessoas do choro para o riso alto mostra que elas não sabem de seu poder, e que não possuem fé, o que recria a tensão. Tensão aumentada quando ele manda todos saírem.

Na narrativa, aparece mãe da menina para acompanhar e testemunhar o milagre junto a Jairo, Jesus e os três discípulos. A ela não é concedida fala nem é mencionado seu nome, mas sua presença demonstra que a família completa era

importante naquele momento. Dessa forma, a mãe da menina se coloca em comparação com a mãe de Jesus que permanece de fora em 3,31-35 (LEVINE, 2001b, p.425). Marcos a identifica não como a esposa de Jairo, como seria esperado, mas apenas como a mãe da menina, mostrando que o Evangelho não trabalha a unidade familiar com os mesmos níveis hierárquicos da sociedade da época.

Quanto ao pai da menina, Jairo, ele era tanto o chefe de sua família como de seu grupo social (MYERS, 1992, p. 249). Sua presença na cena mostra que nem todos os membros da elite judaica se colocam contra Jesus. Este líder judeu, o chefe da sinagoga, verdadeiramente vê a Jesus e o busca meio a sua angústia, colocando-se em posição de submissão, concessão de honra a Jesus. Como imagem de percepção⁴² pode ser entendido como o primeiro exemplo do texto. Seu desejo de pai é que Jesus imponha as mãos sobre sua filhinha para a cura, por isso sua petição é insistente. O pedido aos pés de Jesus expressa tanto a urgência da situação quanto sua confiança em Jesus como fonte da salvação da menina (MARCUS, 2010, p.421). Confiança que segue mesmo com a notícia da morte da filha e ante o descrédito das pessoas em sua própria casa.

A filha de Jairo é também anônima. Mesmo não falando e quase não agindo, ela é essencial à cena. Primeiramente porque um grande número de pessoas está envolvido com a sua condição, depois porque há uma escalada de tensão a cada vez que ela é citada. Ela é apresentada em conexão comunal, doméstica e familiar (LEVINE, 2001b, p. 425) e por isso tem um status social garantido pela posição de seu pai. Ela própria é apresentada na dependência dele. Sua idade, revelada no final da cena, mostra que não se trata de uma criança pequena, mas de uma moça capaz de caminhar e no início da sua vida reprodutora, quando chegam as primeiras regras (COBO, 2009, p. 187). Era comum que as meninas nessa idade se casassem, passando do domínio paterno para o marital (ALEXANDRE, 1990, p. 520).

Nessa cena de ressurreição, dois fatores são importantes do ponto de vista do papel das mulheres em Marcos: 1) a mãe da menina é identificada como mãe e não como esposa; 2) uma mulher assume esse papel de ser a confirmação da messianidade de Jesus, antevendo, no texto, a sua própria ressurreição.

⁴² Como é o caso da cura do cego em Betsaida logo após a incompreensão dos discípulos em Mc 8.22-26 e da cura do cego de Jericó que marca a um ponto de inflexão na história em Mc 10.46-52.

2.3.3 Comparando e Concluindo

Destaca-se que as duas narrativas têm ambiências contrastantes. Enquanto na primeira, a ação particular, privada e íntima da mulher se move em direção a uma atuação pública mediante a insistência de Jesus, a cena da menina começa publicamente, com o apelo de Jairo, e se move para uma particularização, com Jesus restringindo o ambiente e o número de participantes em seu momento final. A mulher que era privada de atuação pública a teve concedida e a menina, cuja família era socialmente reconhecida teve seu milagre na intimidade da sua casa, tornando-a ambiente de atuação para o projeto de Jesus.

As duas personagens curadas são anônimas e tem características contrastantes.

Uma começa a reconhecer seu corpo de mulher (naquela cultura, com cerca de doze anos as meninas eram dadas em casamento, essa idade marcava aproximadamente o início da menstruação); a outra sofre em seu corpo uma enfermidade que é um peso em vários sentidos: econômico (gastou tudo e ia piorando sempre mais), religioso/social (ritualmente impura, excluída) e familiar (impossibilidade de engravidar. Aliás não sabemos se tinha família. Jesus, no entanto, a trata como filha). [...] a jovem morta aos doze anos; a adulta morta há doze anos. Uma morta na cama; a outra morta-viva ambulante (BORTOLINI, 2003, p. 109).

A primeira mulher/menina é uma criança subordinada a um pai dotado de prestígio social, é este quem busca a sua cura, e apresentada no ambiente doméstico. A segunda mulher, cuja doença já dura o tempo de vida da primeira, é apresentada sozinha, sem marido, em ambiente público, mas sem reconhecimento público. Ela toma a iniciativa de agir em prol da sua cura, que funciona por meio da *dynamis* curadora colocada em ação entre a mulher com hemorragia e Jesus. Importante é que ambas se tornam fonte de impureza ritual para Jesus e este não se importa com isso.

Também é interessante colocar que, para Myers (1992, p. 248-251), o problema colocado nas duas narrativas é de classe social. As duas personagens são “opostos arquetípicos em termos de status econômico e honra” (MYERS, 1992, p. 249). Fica subentendida a questão da prioridade no Reino, pois a cura da menina com um status social mais alto é adiada em prol da cura da hemorroísa, que surge da multidão e é marginalizada, e do diálogo de Jesus com ela. Sendo que há uma

inversão do status da mulher empobrecida. A cena prepararia então para o discurso de Jesus: os últimos serão os primeiros.

É fundamental como Jesus ao longo da cena se relaciona com as mulheres, recuperando-lhes a vida, e lhes dando lugar no Reino, com dignidade e expressão social e religiosa. Mas também é importante perceber que vários temas do Evangelho de Marcos são retomados e antecipados nesta passagem e que as mulheres se fazem personagens que encarnam esses temas: a própria morte e ressurreição de Jesus, a suplantação dos códigos de pureza e dos lugares sociais sexuais dentro da cultura de honra, a exortação pela fé, a prioridade no Reino de Deus.

2.4 A MULHER SIRO-FENÍCIA

Ainda na primeira metade, mas já na segunda série de milagres, há o exorcismo da filha da siro-fenícia (Mc 7, 24-30). Uma mulher duplamente oprimida, por seu gênero e sua etnia, busca a ajuda de Jesus para curar sua filha possuída de um espírito imundo. Após a recusa inicial, essa mãe persuade Jesus por meio da sua força argumentativa, no debate, convencendo-o a curar sua filha. Segue-se uma tradução instrumental da perícopa Mc 7, 24-30:

24 Mas, saindo de lá, foi para as fronteiras de Tiro. E entrou na casa, queria que ninguém soubesse e não pôde passar despercebido. 25 Mas imediatamente, ouvindo sobre ele uma mulher cuja filhinha tinha um espírito imundo veio e caiu prostrada a seus pés. 26 Mas a mulher era grega, de família siro-fenícia nascimento; e rogava-lhe que expulsasse o demônio de sua filha. 27 E lhe dizia: deixa primeiro serem saciados os filhos (as crianças/descendentes). Porque não é bom tomar o pão dos filhos (as crianças/descendentes) e para jogar aos cachorrinhos. 7,28 Mas ela respondeu e disse: Senhor, mas os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das crianças. 29 E disse a ela: por causa desta palavra vai, o demônio já saiu da filha. 30 E partindo para sua casa, encontrou sua criança lançada sobre a cama e o demônio tinha saído dela.

Além de estar no ciclo de milagres, esse trecho dá início ao ciclo gentílico, em que Jesus faz uma série de milagres em território gentio. A seção entre 6,22 e 8,21 tem em comum o motivo do pão, que é repartido com a chegada do reino. É significativo aqui que esse debate e a 'conversão' de Jesus por meio dos argumentos sócio-religiosos da mulher, usando da metáfora do pão, se localiza entre

as duas multiplicações de pães e peixes, sendo que a segunda simbolicamente indicando para a missão de Jesus que inclui os povos da gentilidade.

A cena também se localiza logo após uma sequência de conflitos de Jesus com autoridades judaicas a cerca de tradições, leis alimentares e das questões de pureza (7,1-23). Todos são aspectos que separavam judeus e gentios (MARCUS, 2010, p.545). Haveria de se esperar uma resposta positiva de Jesus à mulher, acompanhando-a, mas ela não vem facilmente. Para Collins (2007, p. 367), a cena prepara para a multiplicação dos pães, conectando com a disputa com os fariseus e as duas multiplicações e observa que a expressão “ficar satisfeito” acontece em três das quatro passagens.

Além do espanto que a resposta dura de Jesus causa nos leitores que veem em Jesus “um modelo perfeito de cortesia e moralidade que não se contaminava com sua cultura patriarcal ou com a natureza humana” (MALBON, 2001, p. 427), o texto causa inquietação porque parece deixar a lógica narrativa de lado. Antes dessa mulher, Jesus havia curado um gentio também possesso (5,1-20), e provocara ali tanto admiração como rejeição, e também havia curado três mulheres, uma das quais também se aproximara dele de forma inconveniente. Portanto, previamente, ele já havia rompido tanto as barreiras da gentilidade como as de gênero. Não se entende exatamente então o motivo da recusa, mas se ela acontece, faz do texto um ponto importante no contexto do Evangelho como um todo, pois não é típica do personagem. Porém, o posicionamento do texto, a motivação explicitada e a retórica, dão a entender que a missão aos gentios, talvez aliada a motivos sociais, é mesmo o tema principal da perícopa (MARCUS, 2010, p. 552, 553; MALBON, 2001, p. 426, 427; GNILKA, 1986, p 342, 343). Para Myers (1992, p. 254), a ideologia da inclusão/abrangência é a pedra angular da nova ordem social construída por Jesus em Marcos. Segundo Kelber (1979, p.37, 38), o autor do Evangelho de Marcos sente e escreve de uma perspectiva judaica, por isso, a integração dos gentios é um problema difícil. Seu argumento começa com a abolição de tabus rituais, mas, conforme se desenvolve, é radicalizado ao ponto onde todas as normas rituais de pureza estão sob escrutínio e uma nova moralidade de pureza interior substituiu a pureza exterior. Ao lidar com a mulher siro-fenícia, ele força o novo senso de identidade comunal aos seus limites geograficamente, etnicamente e sexualmente. Ainda, segundo Fabris (1990, p. 499), o episódio é posto em relevo porque dá “uma

solução autorizada a um problema de grande interesse para a comunidade: a inclusão dos pagãos na história salvífica”.

Além do óbvio motivo da gentilidade como parte da comunidade marcana, outro se apresenta na passagem. A narrativa da siro-fenícia apresenta um conflito interno à estrutura da casa patriarcal. Diferentemente das outras mulheres que Jesus curara, a siro-fenícia buscava cura não para seu próprio corpo, mas para sua filha. Em oposição à narrativa da filha de Jairo, quem reivindica a saúde da filha a alguém externo à família não é o pai, como é esperado na cultura patriarcal do primeiro século, mas a mãe, isso é uma crítica à sociedade na qual a figura do pai não cuida mais da casa (TEZZA, 2006, p. 87; MALBON, 2001a, p.427). O texto de Mc 7,24-30 estaria baseado na memória de um grupo de mulheres da região de Tiro que reagiu contra as relações patriarcais dentro da casa (TEZZA, 2006, p. 104). A narrativa “serve para reforçar a identidade feminina das comunidades de Marcos ao apresentar características diferenciadas da mulher em relação à sociedade da época” (TEZZA, 2006, p. 114).

Lima (2001, p. 37) apresenta a seguinte estrutura para a cena:

- v. 24 – Introdução;
- v. 25, 26 – a) A mulher chega à casa e pede a cura da filha
- v. 27 – b) Jesus nega-se a tender o pedido
- v. 28 – c) a mulher argumenta seu pedido
- v. 29 – b’) Jesus atende o pedido da mulher
- v. 30 – a’) A mulher volta para casa e recebe o milagre

É uma estrutura concêntrica que obedece a alternância de discurso dos personagens e a oposição dos temas (chegada e saída da mulher, negativa e aceitação). A parte central é o argumento da mulher, e esta é a única vez que uma mulher tem voz direta em um discurso em todo o Evangelho de Marcos. Segundo, Ringe (2001, p. 83), a pergunta hostil inicial de Jesus, a resposta e o reconhecimento da efetividade desse desafio espelham a forma dos conflitos de Jesus com as autoridades nos Evangelhos Sinóticos. A mulher o vence e muda sua mente. Para Myers (1992, p. 252), embora seja a réplica da mulher que dê o aspecto particular dessa narrativa, o fato de ela desejar conversar sobre o assunto e “defender os direitos do seu povo ao poder libertador do ministério de exorcismo de Jesus” aprofunda ainda mais a sua afronta a ele.

A temporalidade da cena também se aproxima do tempo real. A expressão “e imediatamente” ocorre no início da cena para demonstrar a pressa da mulher em procurar a cura da filha. Seu pedido é narrado de forma indireta e também seu retorno para casa com a constatação da cura, ambos apresentam narrativas dinâmicas, tornando essas partes rápidas. Já o diálogo é em forma direta, diminuindo novamente o passo da narrativa e dando voz tanto a Jesus quanto à mulher, o que também coloca como foco da cena nas palavras de ambos.

O motivador inicial da ação é a possessão da menina e, com isso, o estado deplorável em que ela e sua mãe se encontravam com marginalização de gênero e social-religiosa. No entanto, como a cura não é o centro da narrativa, a peripécia, ou a dificuldade a ser superada, é colocada pelo próprio Jesus com sua recusa. É a resposta da mulher, como centro da narrativa que abre a possibilidade para a sua resolução: Jesus muda de ideia e realiza a cura.

Ainda pelo fato da cura não se configurar como centro do texto, a narrativa não se encaixa exatamente em um relato de milagre. Por isso, Lima (2001, p. 56) opta, seguindo Pech, por classificá-la como relato de cura à distância, que seria assim organizado: 1) surge o intercessor, a mulher no caso; 2) apresenta-se um obstáculo e um motivo de exposição de confiança, que aqui se configuram na recusa de Jesus e na resposta da mulher; 3) A cura produz-se a partir do reconhecimento de fé e há exclamação de confiança, na cena se dá com a resposta positiva de Jesus. Gnllka (1986, p.337, 338), no entanto, argumenta que o milagre está subordinado ao diálogo, por isso não se pode classificar a perícopie como apotegma nem como relato de milagre, mas sim como uma conversação didática. Marcus (2010, p. 546) afirma que o diálogo e o milagre estão vinculados, mas não apresenta uma classificação, ficando entre um relato de milagre e um diálogo de controvérsia.

Se o tema principal é a gentilidade, o cenário é bastante importante para o entendimento dessa cena. A viagem a terras pagãs descrita em Mc toca somente territórios e localidades habitadas por judeus. Assim, o redator de Marcos deu um sentido novo a essas indicações topográficas: a passagem de Jesus por essas terras se converte em sinal da missão pagã, de cuja legitimidade e necessidade ele está convencido (THEISSEN, 1997, p. 81).

Em termos macrogeográfico, a narrativa se passa, primariamente, nas regiões de Tiro, o que implica não na cidade localizada na Fenícia, mas no campo

ao redor dela. É um território gentio, mas próximo à fronteira, onde habitavam judeus e gentios. Ele abarcava três mundos culturais: fenício, judeu e helênico.

Jesus se encontrava perto de Tiro, fora da sua região usual. Ao colocar a cena nessa região de fronteira, Marcos traz à tona toda uma história de relações conflituosas. As relações entre os judeus galileus e a população de Tiro era tensa, pois

preconceitos agressivos mantidos através de uma situação de dependência econômica e legitimados por tradições religiosas dificultaram as relações entre os de Tiro, mais helenizados, e a população judia, que vivia em bairros como a minoria em Tiro, tanto na área dentro da cidade, como na área campesina. Provavelmente os tíreos, mais fortes economicamente, frequentemente deixavam sem pão a população judia do campo, comprando cereal no interior (THEISSEN, 1997, p. 93).

Havia já uma tradição de relatos bíblicos do Antigo Testamento que condenava Tiro⁴³. Além disso, era uma região rica, com metalurgia, comércio e púrpura, mas não possuía autonomia agrícola, de forma que os camponeses da região produziam para a cidade rica e viviam em situação de pobreza (LIMA, 2001, p. 98-101).

Na microgeografia, a cena se passa dentro de um espaço privado: uma casa cujo dono não é especificado. Não se sabe se a casa é de gentios ou de judeus, uma vez que, em um território misto, as duas possibilidades ocorrem. Mas ela representa ali um lugar de retiro para Jesus, o narrador informa que ele buscava ali permanecer oculto. Parece, então, que a intenção da viagem era se afastar para reflexão e não um trabalho missionário (MYERS, 1992, p. 252). A cena trata de mais uma tentativa, frustrada, de Jesus de estar só⁴⁴, após uma etapa difícil de controvérsias e recusas ao seu projeto.

O interior de uma casa seria um espaço mais propício a uma mulher que o espaço público, mas ela não fora convidada. Esse espaço íntimo de reclusão é invadido pela mulher (MALBON, 2001a, p. 427, 428). Para Myers (1992, p. 252), por causa dessa invasão, que se configuraria uma afronta à honra de Jesus, sua recusa poderia ser compreensível. A cena finaliza com a chegada da estrangeira em sua própria casa que se tornara um lugar aonde chega também a novidade do Reino (LIMA, 2001, p.41).

⁴³ Is 23,1-18; Ez 26,1-28; Jl 3,4-8; Am 1.9-10; Zc 9, 2-4.

⁴⁴ Assim como em 1,35-39; 2,1; 3,20; 6,31.45-46; 7.24; 9,30-31. Jesus busca nesses textos estar só ou fugir da multidão.

Acrescente-se ainda, em termos de microgeografia, um cenário metafórico, menor ainda que a casa, mas interno a ela: debaixo da mesa. É o espaço dedicado aos cães, aos gentios, no caso à mulher gentia e sua filha (LIMA, 2001, p.42). O texto, mesmo aceitando que os cães (gentios) estejam no mesmo ambiente recebendo do mesmo tipo de coisa que os filhos (israelitas), afirma-lhes um lugar e um destino: ficam debaixo da mesa (em segundo lugar) e recebam as migalhas do pão.

Os personagens são três: a mulher, sua filha e Jesus. Como atuantes principais, temos os interlocutores do diálogo: a mulher e Jesus. Sendo a menina citada no início, e aparecendo, mas sem ação, no fim.

As características de Jesus, nesse texto, advêm do seu próprio discurso e da sua reação diante da réplica da mulher. Como ele é rude com a mulher, se utilizando da metáfora dos cães⁴⁵ para identificá-la como gentia, possivelmente uma exploradora, aparece inicialmente ainda preso a tradições religiosas judaicas, ou, considerando a hipótese acima, preso a estigmas sociais de divisão de estratos. Segundo Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 144), a recusa se dá por uma questão de procedência, mas não de exclusão, pois a frase de Jesus dá a entender que chegará o momento dos gentios serem atendidos.

O vocabulário mostra como muda o posicionamento de Jesus. A palavra *tekna* (v.27), que significa 'filho legítimo' ou 'descendente' é usada com relação aos israelitas, enquanto a menina é associada a cãesinhos. Na réplica, a mulher utilizando a palavra *paidion* (v.28), que tanto significa 'criança' ou 'criança submetida a um serviço laboral'. Quando muda sua atitude, Jesus usa *thygatron* (v.29), que significa 'filha pequena' (TEZZA, 2006, p.102 e 103). Essa alteração de vocabulário mostra, em sua resposta, o quanto se humanizou com a interferência da mulher.

Como Jesus muda de ideia após a resposta da mulher, se mostra disponível a mudanças com base em interferências relacionais. Aqui, fica claro que a construção do Reino de Deus, não é um projeto fechado, mas aberto a novas possibilidades. Nesse sentido, o texto desafia a um compromisso com a vida concreta, a fugir dos paradigmas religiosos, sociais e de gênero.

⁴⁵ 'Cão' é um insulto forte no mundo mediterrâneo, são considerados catadores, impuros e não animais domésticos. O diminutivo não é menos insulto e pode ter sido usado por se referir à criança (MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p. 177). O termo era utilizado para se referir a grupos hostis ao povo de Deus ou às leis de Deus, os ricos habitantes de Tiro poderiam se encaixar nessa descrição de inimigos dos judeus pobres residentes nessa região de fronteira (RINGE, 2001, p. 89).

Enquanto a Jesus, nenhum atributo é apresentado pelo narrador. As duas apresentam algumas características. A primeira é que ambas são anônimas. A filha da mulher estava possuída por um espírito impuro, um demônio. A situação da menina é calamitosa, pois com a possessão, ela seria triplamente impura do ponto de vista judeu, pois é mulher, estrangeira e possuída por demônio (KINUKAWA, 1994, p. 55). Essa caracterização da filha se estende à mãe, também triplamente impura.

Não há menção à família ou status marital, mas ao apresentar a mulher, Marcos usa algumas classificações. Similarmente a outras no evangelho, é apresentada como uma mulher. Ela também é apresentada através de sua filha, o que indica que sua vida é regulada pelo sofrimento da criança (MILLER, 2002, p. 122). Essa mulher é grega e siro-fenícia, descrição em dois passos em que um termo geral é seguido de um específico (RHOADS; DEWEY; MICHIE, 1999, p. 49). Com siro-fenícia, indica a caracterização de pessoas autóctones da região, distinguindo-a dos líbio-fenícios. Com grega, pode-se entender uma indicação de sua formação e pertença cultural e religiosa (RICHTER REIMER, 2012, p. 131). Para Theissen (1997, p.82-84), o atributo “grega” implicava uma pessoa com conhecimento da língua grega e provavelmente ampla integração na cultura helenística, além disso, ele a localiza em um estrato social superior, ela faria parte daqueles que oprimiam, estaria contra a nova ordem de Jesus. Ringe (2001, p. 86) também vai nessa direção, a mulher faria parte de um grupo cujas políticas e o estilo de vida causavam sofrimento aos vizinhos camponeses judeus. Por outro lado, não é explícita na cena a identificação da pertença social da mulher, e o fato da cena se dar no campo, não na cidade, diminui a possibilidade dela ser da elite.

A mulher também é caracterizada por suas próprias atitudes e discurso. Primeiro, ela tem habilidade de agir sozinha para conseguir a cura de sua filha e libertação para as duas. Porquanto viola as regras de conduta feminina e também as regras de pureza judaicas, motivada pelo cuidado com sua filha, ela é uma pessoa corajosa o suficiente para romper fronteiras que delimitam o masculino e feminino. Ela aparece no texto como uma espécie de figura profética que ignora as barreiras sociais e religiosas entre judeus e gentios (MILLER, 2002, p. 122). Sua atitude de se prostrar diante de Jesus é polêmica por causa de tais normas⁴⁶, mas revela uma

⁴⁶ Tal atitude remete às curas da mulher com hemorragia e da filha de Jairo, pois tanto a mulher como Jairo se prostram diante de Jesus. Como, aparentemente, Jesus não se ofendera com a mulher se

profunda religiosidade (RICHTER REIMER, 2012, p. 132). É um gesto de humildade e reconhecimento do nível superior da pessoa a quem se deseja pedir um favor (TAMEZ, 2004, p. 65).

Ao reagir à recusa de Jesus, ela se recusa a perder a esperança, o faz com criatividade e sabedoria, de uma maneira audaz. Mostra-se resiliente, mantendo a postura, a recusa não a faz perder a fé e a confiança de conseguir a cura para a filha. Ela inicia a resposta chamando Jesus de Senhor. Embora possa ser um termo de respeito, é também um título cristológico e é a única passagem em que um ser humano se dirige a Jesus como Senhor no Evangelho de Marcos (MILLER, 2002, p. 142). Isso mostra que, mesmo diante da recusa ela ainda reconhece em Jesus um homem santo. Segundo Richter Reimer (2012, p.134), ela representa

uma parcela da população autóctone da região de Tiro/Sidon que conhecia Jesus, mas que ainda não era plenamente aceita e acolhida em seu movimento, nas comunidades cristãs. Portanto, junto com a argumentação que mudou a perspectiva de Jesus, convertendo-o de sua decisão primeira em recusar o socorro solicitado, a mulher o confessou como Senhor.

Para Collins (2007, p. 367, 368), a forma com que a mulher vence a dificuldade é por inteligência e auto-humilhação: transforma os cães de rua a que Jesus se refere em cães domésticos que têm acesso a onde a família come. A humilhação se dá em aceitar a metáfora gentios-cães e, portanto, na qualidade superior e temporal dos judeus na história da salvação. Por causa dessa resposta, Jesus reconhece e afirma a inteligência e humilhação da mulher e exorciza o demônio à distância. A mulher contribuiu significativamente para a cura da menina, assim como a mulher com o fluxo de sangue virtualmente se curou. Para Theissen (1997, p. 94), esse milagre não consiste somente na cura à distância, mas na superação dos preconceitos entre povos e culturas, que é igualmente dissociador, pois têm bases sociais, econômicas e políticas, já que havia um problema de relações de exploração entre a Galileia e Tiro. Mas a mulher acha a saída: assume a metáfora colocada por Jesus e a reestrutura. Com isso, permite observar a situação de forma nova e traspasar fronteiras inter-humanas carregadas de preconceitos. Ela conseguiu retirar da metáfora uma atitude positiva e sobrepôs o brutal rechaço. “Ela mesma se comporta como um cão fiel: crê que Jesus, apesar da negativa, pode e quer ajudar” (THEISSEN, 1997, p. 94, 95).

prostrando diante dele naquela ocasião, não parece ser o caso de se ofender com a mesma atitude da siro-fenícia.

O fato é que a mulher demonstra uma enorme força argumentativa. Ela não parece assumir exatamente a metáfora ou concordar com sua caracterização como cão. Mas, admitindo a existência do preconceito, rejeita a metáfora ao revertê-la e, assim, antecipar as expectativas escatológicas de acolhimento de Judeus e gentios. As crianças, que estão à mesa, sempre deixam migalhas, e muitas vezes de propósito, para que os cachorrinhos em baixo da mesa sejam saciados. Ou seja, ao evocar o espaço metafórico debaixo da mesa e usar uma cena doméstica cotidiana carregada de emoção, a mulher faz Jesus mudar seu olhar, perceber a existência de outros tipos de pessoas marginalizadas que podem ser alvo do seu ministério. Sua força argumentativa está em mostrar que Jesus é Senhor para ela e que na casa, ou no Reino, as diferentes formas de vida têm acesso ao mesmo tipo de suprimento. Com a conversão de Jesus, as duas puderam receber libertação, o demônio fora embora da filha e há a possibilidade de reconstrução (RICHTER REIMER, 2012, p. 134-135; SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 243-244).

2.5 A VIÚVA POBRE E SEU EXEMPLO

Após longa ausência de personagens femininos, ao longo da parte central do Evangelho de Marcos, as mulheres reaparecem na última parte do Evangelho. A primeira delas é a viúva pobre que oferta no Templo em Mc 12,41-44.

41 E tendo se assentado diante do gazofilácio observava como a multidão colocava dinheiro no gazofilácio. E muitos ricos colocavam muito; 42 e vindo uma viúva pobre colocou dois lepta, o que é um quadrante. 43 E chamando seus discípulos disse-lhes: Amém digo-vos que esta pobre viúva colocou mais do que todos os que estão colocando no gazofilácio; 44 pois todos colocaram do que lhes está sobrando, mas esta da sua pobreza colocou tudo quanto tinha toda a sua vida.

Essa narrativa se encontra na segunda metade do Evangelho de Marcos, na campanha de ação direta de Jesus em Jerusalém nos dias que antecedem a paixão. Para Ivoni Richter Reimer (2012, p. 185), o eixo dos capítulos 11 e 12 é que Jesus vai sendo reconhecido por sua profética messianidade. Essa passagem é parte de uma sequência de conflitos com autoridades religiosas e políticas, pois, desde o capítulo 11, Jesus se depara com anciãos, escribas, sacerdotes, fariseus, herodianos, saduceus. Logo antes da narrativa da viúva, Jesus ensinara em oposição às atitudes dos escribas. A cena é a última ação de Jesus dentro do

Templo, em sequência, começa o discurso apocalíptico do capítulo 13, que condena a Templo como símbolo da estrutura religiosa que é utilizada pelo Império.

Há similaridade com outras passagens em que Jesus reúne os discípulos para falar-lhes (3,13; 8,34; 10,42), isso sugere que a ação da viúva é relevante para a questão do discipulado (COLLINS, 2007, p. 589-590). Além disso, o uso da expressão de autoridade “Em verdade vos digo” (*amén*) atrai a atenção para a interpretação em forma de ensino (RICHTER REIMER, 2012, p. 184), pois ela foi usada antes para introduzir seu dito profético sobre insultar o espírito santo, o sinal dado a esta geração (8,12) e também em 9,1.41; 10,15.29; 11,23, 13,30; 14,9. 18.25.30, dando a impressão de uma afirmação importante e enfática (COLLINS, 2007, p. 589-590). Kinukawa (1994, p. 76) observa que esta é a única passagem com a terminologia que se refere a uma ação passada, e que isso pode na verdade apontar para o destino próximo de Jesus ao entregar sua vida, assim pode-se entender a empatia de Jesus com a viúva e aceitar a que ele permaneça distante dela deixando-a só, pois ele próprio também estará só.

Para Collins (2007, p. 587), ao apresentar o contraste entre os ricos e a viúva o narrador expressa o ponto de vista comum dos valores econômicos e Jesus corrige. Entendendo assim, podemos dizer que haveria uma diferença entre o autor implícito e o narrador, no entanto, parece melhor entender que o narrador já apresenta uma consciência de classe, usando de uma oposição extrema: muitos ricos deixavam muito, enquanto uma viúva pobre deixou dois *lepta*⁴⁷ (MYERS, 1992, p. 384). Esta oposição é repetida e aprofundada no discurso de Jesus. Por já ser a repetição de uma oposição, e por conter uma ênfase com a expressão *amén*, pode-se dizer que o ponto principal da história é encontrado no dito de Jesus: todos ali deixaram do que lhes sobejava, mas a viúva, na sua pobreza, deixou toda a sua vida. Jesus apresenta, então, um novo sistema de valoração. Não se trata da quantidade ofertada, mas da qualidade com que a viúva fez a oferta.

Como característica do Evangelho, na segunda metade, a impressão de rapidez nos acontecimentos diminui (RHODS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 47). O passo dessa narrativa não é rápido como nas narrativas iniciais, ainda se percebe o uso do conectivo ‘e’, mas a cena não causa impressão de rapidez. O narrador detalha o movimento: havia uma multidão ofertando, esta tinha em seu meio muitos

⁴⁷ Lepta era a menor moeda de cobre (RICHTER REIMER, 2012, p.184).

ricos, mas uma viúva pobre no meio do multidão tem especial atenção. Jesus observava essa movimentação e chama os discípulos para falar-lhe sobre isso. Assim, tudo parece ser narrado em um tempo próximo ao real.

A cena ocorre no Templo, fazendo parte de uma sequência de ensinamentos e conflitos ali. Nesta passagem, há uma mudança espacial dentro do Templo. Na passagem anterior, Jesus ensinava a uma grande multidão, agora ele está assentado em frente à arca do tesouro, observando a multidão que ali coloca dinheiro (COLLINS, 2007, p. 297).

A apresentação do lugar da cena não é precisa, Marcos poderia estar se referindo ao pátio, ou arca, do tesouro, onde se encontravam treze gazofiláceos de oferendas ou a um deles. Um dos gazofiláceos era destinado a ofertas voluntárias, que serviam principalmente a holocaustos destinados exclusivamente a Deus (GNILKA, 2005, p. 206 e 207), mas as ofertas desse gozofilácio se destinam também ao cuidado com as pessoas pobres (RICHTER REIMER, 2012, p. 185).

Apesar da diferença no cenário espacial, a passagem se liga à anterior, v.38-40, pela palavra “viúva”. Isso coloca em contraste o comportamento de abnegação da viúva e o comportamento dos escribas que gostam de ser bem vistos socialmente e “devoram as casas das viúvas, e isso com pretexto de largas orações”. A história da viúva pobre se torna uma espécie de ilustração do ensinamento que Jesus acabara de dar, a estrutura religiosa escribal baseada no Templo oprime ainda mais os pobres e marginalizados ao invés de defendê-los. “A piedade escriba serviu como fino véu para encobrir o oportunismo econômico e a exploração. Marcos os acusa de plena responsabilidade por estes abusos” (MYERS, 1992, p. 383). Assim, a história mostra que, como a classe escriba, o Templo não mais protege viúvas, mas as explora como a essa mulher, privando-a de seus próprios meios de vida.

Em seu artigo, Wright (1982, p. 257 e 258) faz uma revisão da literatura sobre a passagem para dividi-la em cinco tipos de posições sobre a fala de Jesus: 1) que verdadeiro valor das ofertas é o custo para quem a faz; 2) que o que importa é o espírito em que a oferta é feita; 3) que a verdadeira oferta é dar tudo que se tem; 4) a história indica que esmolas e outras doações piedosas de vem corresponder às posses pessoais; 5) a história indica o dever da caridade. No entanto, ao considerar o contexto imediato da passagem, o discurso apocalíptico que afirma a destruição

do Templo e os ditos de Jesus sobre o *Corban* (7, 11-12), Wright (1982, p. 262) conclui que a viúva não é um modelo a ser imitado, pois

o seu pensamento religioso realizara aquilo que os escribas foram acusados de fazer (a menos que presumamos que o pensamento religioso não faça nada errado ou que a religião não devora). Se, de fato, Jesus era contrário ao devorar das casas de viúvas, como ele poderia se satisfazer com o que via ali? A história, se vista como aprovação, não é mais coerente com o precedente imediato dito sobre viúvas do que com a afirmação sobre o *Corban*. [...] A história não provê um contraste piedoso à conduta dos escribas na secção precedente (como é a visão habitual), ao contrário, ela provê mais um exemplo dos males da devoção oficial. O dito de Jesus não é uma visão penetrante sobre a medida das ofertas, é um lamento

De fato, a tendência espiritualizante das interpretações, deixa de lado a severidade da pobreza daquela viúva. No entanto, Malbon (2001, p.118-124) critica a noção de contexto de Wright, afirmando que existem contextos sobrepostos e ele falha ao deixar de comparar a viúva com o próprio Jesus, tanto na oposição de atitude quanto na entrega da vida, e não observar o valor da passagem em conexão com as outras mulheres do Evangelho. Segundo ela, é preciso pensar que a morte de Jesus e a destruição do Templo têm referências intercaladas ao longo de todo o Evangelho e que esta passagem e a da unção de Jesus por uma mulher emolduram o discurso escatológico. Sendo assim, a entrega de vida seria o cerne da passagem.

São personagens da cena: Jesus, a viúva, a multidão, os muitos ricos e os discípulos. Nesta cena, a multidão, que ali especificamente contém ricos, deixa de seguir a Jesus e passa a ser alvo da sua observação na ação de deitar ofertas. Os ricos deitam grandes ofertas funcionam como oposição imediata à atitude da viúva.

Jesus é caracterizado na cena como mestre. Na cena anterior, ele ensinara à multidão, agora a seus discípulos, como em várias passagens anteriores. Também pelo fato de ele observar, estar sentado⁴⁸, ajuntar os discípulos para falar-lhes e pelo uso da expressão *Amén*. Os discípulos, não são especificados, atuam novamente como personagens-tipo. Sua função é receber o dito de Jesus sobre as ofertas, mas ao serem colocados na cena recebendo ensinamento, implica que a mensagem é de fato importante do ponto de vista do discipulado. Implica também que até ali, o discipulado não estava completo e que eles ainda tinham a aprender.

A mulher é sozinha e anônima, não há indicação de família ou amigos. Ela permanece sem perceber a presença de Jesus que a observa à distância e se torna

⁴⁸ Estar sentado alude a uma posição autoritativa dos *rabbis* enquanto ensinavam (MALBON, 2001, p. 123).

fonte de seu ensino. Ela é caracterizada pelo seu status de viúva e de pobre. Seu status social e econômico é o mais marginalizado da sociedade sob domínio romano. Era duplamente oprimida por ser uma mulher só e por ser pobre (GNILKA, 2005, p. 208). Viúvas não eram capazes de cuidar dos seus direitos, que deveriam ser protegidas pelo sistema religioso, portanto deviam permanecer em silêncio e se tornavam desumanizadas vistas como força de trabalho pela família que a abrigava (KINUKAWA, 1994, p. 67 e 68). Assim, o estado de solidão, destituição e consequente vulnerabilidade das viúvas era resultado da interconexão dos círculos de relação entre eu/outro, homem/mulher e opressor/oprimido.

A sua atitude de oferta a caracteriza também. A viúva oferta toda a sua vida (Mc 12,41-44), dedicando “tudo o que tinha”. Isso pode representar uma religiosidade abnegada como forma de transgressão à lógica de mercado romana (RICHTER REIMER, 2005, p. 110-113) ou um ato de compartilhar o pouco que ela tinha com outras pessoas que também passavam necessidade (RICHTER REIMER, 2012, p. 185). Ela é um paradigma de religiosidade nos dois casos, por isso, chama a atenção de Jesus. Ao entregar todo o seu meio de sustento, ela opta por viver fora da esfera de economia de mercado, transcendendo o Império Romano, mas também ainda não vivia sob o Reino de Deus que chegara com Jesus, estando em um estado intermediário: dando si mesma e fazendo de Deus o valor supremo, ela é a antítese das autoridades judaicas (MATEOS e CAMACHO, 1998, p. 290). Assim, ela antecipa o Reino, fazendo de sua vida exemplar e autêntica. Ela antecipa também na entrega da sua vida a entrega da vida de Jesus. Por isso, toda a ênfase da narrativa na observação de Jesus, ela é sim modelo de discipulado. Aqui novamente, uma pessoa que se coloca como última na escala social é capaz de antecipar o Reino de Deus, se tornando uma das primeiras.

Para Kelber (1979, p. 65), a viúva exemplifica o discipulado genuíno ao ser contrastada com dois grupos de personagens: os discípulos e as autoridades religiosas. Os discípulos, até ali, não tinham compreendido verdadeiramente a campanha de Jesus, sonhavam com honra e lugares de poder. As autoridades escribais egoístas tinham a religião como a arte de auto-promoção e implacavelmente exploravam viúvas sob pretensa piedade. Portanto, a oferta da viúva forma a oposição ideal ao *scribal establishment* e também aos ricos que davam da sua abundância.

Além de ser uma atitude de religiosidade admirável, que mostra um personagem que não se conforma com a forma errada que encontra a sociedade e age para mudá-la, a oferta, como observada por Jesus, pode ser, simultaneamente, entendida de outra maneira: como denúncia da exploração econômica existente no Templo. Ao destacar que a viúva depositava no Tesouro, onde tradicionalmente se acumulavam as riquezas, tudo o que tinha para viver, Jesus está denunciando que aquela mulher estava sendo fraudada e explorada, sua vida roubada, pelo sistema iníquo do Templo (SOARES; CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 18).

Para Kinukawa (1994, p. 77), a mulher vive em uma fé cega que a leva a ofertar até suas últimas pequenas moedas, mas esse é a única forma que conhece de chamar a Deus, pois já não se importa consigo. Para a mulher, é Deus quem deve agir agora, pois ela não tem apoio humano. “A mulher encara a destituição e não gasta suas duas últimas moedas consigo. Sua ação desafia o desejo humano pela autopreservação e o poder da morte. Sua oferta ilustra sua confiança em Deus e a esperança sublinhada que ele superará o mal” (MILLER, 2002, p. 171),

Diante de todas essas análises, pode-se entender que a narrativa da viúva pobre é um ponto de inflexão da narrativa e que apresenta múltiplas leituras. Há uma tensão entre o retrato positivo da autoentrega da mulher e o retrato negativo do tesouro do Templo e da riqueza. Esse personagem é um exemplo para uma comunidade que se compõe de muitos pobres, ela encoraja os pobres a serem generosos e suportarem outros na mesma condição. Ela encarna o modo de viver esperado do Reino, aquele que não entra em acordo com o sistema de mercado exploratório e que doa tudo que tem em contraste com a busca de glória do Império, através de uma religiosidade abnegada e engajada. Ela encarna também a denúncia do sistema social e religioso que coloca pessoas à margem da sociedade, servindo-se delas e deixando que outras tenham sobras e sejam ricas. Desta forma, a mulher antecipa a atitude de Jesus recusando o modelo religioso e imperial e serve de modelo de discipulado.

2.6 A MULHER QUE UNGE JESUS

Depois do discurso apocalíptico do capítulo 13, temos a narrativa da mulher que unge Jesus em Mc 14,3-9.

3 E, estando ele em Betânia, reclinado à mesa, em casa de Simão, o leproso, veio uma mulher, que trazia um vaso de alabastro, com unguento de nardo puro, de muito valor, e, quebrando o vaso, lho derramou sobre a cabeça. 4 E alguns se indignaram interiormente, e disseram: Para que se fez este desperdício de unguento? 5 Porque podia vender-se o perfume por mais de trezentos denários, e dá-lo aos pobres. E a criticavam duramente. 6 Jesus, porém, disse: Deixai-a! Por que a molestais? Ela fez-me boa obra. 7 Porque sempre tendes os pobres convosco, e podeis fazer-lhes bem, quando quiserdes; mas a mim nem sempre me tendes. 8 O que sentia fez; antecipou-se a ungir o meu corpo em preparação para o funeral. 9 Amém, então, vos digo: onde se proclamar o evangelho em todo o mundo, o que ela fez será contado em memória dela.

A cena está na abertura da história da paixão. Ela fica intercalada entre a trama dos sacerdotes e escribas para prenderem Jesus (Mc 14,1-2) e a associação de Judas com os sacerdotes para trair Jesus (Mc 14, 10-11), pouco antes da preparação da última ceia. A técnica aumenta o impacto das duas narrativas enquanto os eventos se desenrolam. Assim enfatiza o *timing* da traição de Jesus e cria uma ironia dramatizada contrastando a malícia dos inimigos e a devoção da mulher. A passagem apresenta um contraste entre a mulher e sacerdotes e escribas e também Judas, porque é um nomeado membro dos doze discípulos que traz a paixão sobre Jesus enquanto uma anônima ilustra o verdadeiro discipulado.

Segundo Schüssler Fiorenza (1992, p. 10, 189), a localização da passagem surte um efeito de despolitização da história da paixão. Pois desvia a culpa da morte de Jesus, dos romanos para uma instituição judaica e define a messianidade de Jesus como de sofrimento e morte. No entanto, justamente o inverso parece ocorrer. Sendo Jesus caracterizado como rei, pela unção, está posta a acusação política que leva à sua morte pelos romanos. A mulher anônima, numa ação simbólica profética, unge a Jesus como os profetas do Antigo Testamento ungiam os reis, nomeando-o publicamente. A mulher assume um papel tipicamente masculino, reconhece e faz reconhecer claramente a messianidade de Jesus com esse significado de sofrimento e morte, enquanto os outros discípulos, e Pedro, especificamente, não o fazem, e por isso ela é paradigma de verdadeiro discípulo. A localização intercalada sugere ainda que é justamente essa messianidade de Jesus que Judas trai e ela se torna mais tarde a base da acusação de sedição (D'ANGELO, 2001, p. 436).

Sendo assim, a mulher, cuja memória é para ser sempre declarada, se torna uma profetisa esquecida. O Evangelho usa a voz de Jesus chamar à presença a audiência, também como uma espécie de profecia de que o evangelho é pregado. E embora a audiência cumpra a profecia ao lembrá-la a cada vez que ouve/lê o texto,

ela é sempre lembrada como alguém que fez uma boa ação, mas não como quem cumpriu um papel profético.

Para D'angelo (2001, p. 434) a narrativa é classificada como história de pronunciamento, apotegma biográfico ou *chreia*. Ademais, estruturalmente, a cena consiste de um incidente, um breve diálogo e culmina com dois ditos proféticos de Jesus. Para Myers (1992, p. 436), a estrutura do relato é característica de episódios de conflito, onde Jesus passa a atenção do sujeito para os adversários, voltando novamente ao sujeito. Já para Gnilka (2005, p. 260), sua forma é indeterminada, possui traços de apotegma e de discussão, sem se enquadrar completamente, estando mais próxima de uma cena biográfica.

Está dividida em quatro partes.

- v. 3 – a ação iniciadora: a unção;
- v. 4, 5 – a objeção dos que estavam na casa;
- v. 6-8 – a resposta de Jesus;
- v.9 – a afirmação de memória (GNILKA, 2005, p. 261).

A definição temporal da cena está em Mc 14,1, no início do trecho em que ela está intercalada: ação se passa dois dias antes da páscoa e da festa dos pães ázimos. Essa característica faz uma ligação especial com o período da páscoa, que, por costume Judeu, dava ocasião especial para ajudar aos pobres (GNILKA, 2005, p. 260). D'angelo (2001, p. 434) lembra que essa localização temporal também conecta Jesus e o Reino de Deus à festa da páscoa e seu tema de libertação.

A localização espacial da cena é dada em três passos: Jesus estava em Betânia, na casa de Simão, o leproso, reclinado à mesa. Betânia, nas proximidades de Jerusalém, se caracteriza como um refúgio temporário, enquanto Jerusalém se caracteriza como lugar de morte.

A menção da lepra de Simão faz crer que ali já era espaço de cura, aprofundando a ideia da casa que, em si, já assume em Marcos ares de lugar de cura (1.29; 2.1,15). Essa menção também faz uma conexão narrativa com o início do Evangelho, na cura do leproso em Mc 1,41. A própria presença de Jesus ali se faz uma transgressão de fronteiras socioculturais e, por causa da doença, torna-se um “lembrete narrativo da maneira como a prática do discipulado de Jesus continua a desafiar os limites sociais da ordem dominante” (MYERS, 1992, p.426). Nesse sentido a cena retoma duas questões centrais do ministério público de Jesus: “ele

tinha comunhão com pessoas doentes e acolhia (e era acolhido por) mulheres como sujeitos partícipes em sua vida e ministério” (RICHTER REIMER, 2012, p. 193).

Segundo, Malina e Rohrbaugh (2003, p. 209), a posição de Jesus indica um jantar de luxo e por isso um jantar assistido por homens. Apesar disso, Miller (2002, p. 177) argumenta que a cena descreve um jantar em uma casa privada e não um banquete público formal. É possível que as práticas de refeições fossem menos rígidas nas vilas e entre pessoas pobres. Jesus era criticado por suas companhias em refeições o que implica pouca preocupação com esses costumes. Ainda assim, o ambiente é caracterizado como um espaço masculino. Simão, o leproso, é o dono da casa, ali acontece uma refeição e não são descritas outras mulheres na cena (WAINWRIGHT, 2003. p. 164). Além disso, o espanto que a ação da mulher causa também pode ser originário dessa invasão de espaço masculino, o que colocaria em questão a reputação da mulher (MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p. 209), pois ela veio a Jesus de fora da casa e não foi convidada, trazendo uma garrafa de óleo aromático, para ungir a cabeça de Jesus.

Como parte do espaço metafórico, a expressão “onde quer” da afirmação final de Jesus significa que esta tarefa não é para ser confinada a espaços femininos ou histórias de mulheres, mas tomar lugar na *ekklesia* de religião e discurso público, onde o gênero estava sendo renegociado (WAINWRIGHT, 2003. p. 163). Para Schüssler Fiorenza (1992, p. 189), ela significa que, em sua forma final, o episódio é narrado por uma comunidade que entende que a missão abrange o mundo, pois a ação da mulher será lembrada onde quer que as boas novas forem anunciadas.

Além da sequência em três passos para definir o lugar, a mesma estrutura é na descrição do unguento/vaso: um vaso de alabastro, com unguento de nardo puro, de muito preço. Enfatizando o valor do presente da mulher e a ousadia de sua ação. Aprofundando o contraste com Judas, enquanto ela dá um presente valioso a Jesus, ele o trai por dinheiro. Essa ousada ação de ungir a Jesus é o fator que gera a trama. Aqui ela é tomada como exemplar, mostrando novamente os “politicamente “menores” (no caso as mulheres) que assumem a posição dos “maiores” (unção profética)” (MYERS, 1992, p. 427),

O narrador faz uso de discursos diretos e indiretos. As ações da mulher são narradas em terceira pessoa e forma rápida e na sequência alguns homens se indignam, e tal indignação gera uma dupla resposta de Jesus. Ele prevê sua morte e anuncia o ato da mulher como serviço de misericórdia e também prediz que o ato da

mulher vai ser contado em sua memória. Jesus sustenta “que a legitimidade do ato da mulher repousa no fato de que era feita para ele” (MYERS, 1992, p. 427) e assim resguarda a reputação da mulher.

A mulher permanece calada ao longo da narrativa, deixando apenas sua ação e Jesus falarem por ela. São três sentenças que focam na mulher, mas a interpretação em três passos de Jesus coloca nele o foco: boa ação destinada a ele, sua contraposição com a permanência dos pobres, a unção por sua morte. Suas palavras finais redirecionam a atenção a ela de novo. Dessa forma, a ênfase fica no discurso de Jesus a respeito dela. Sendo assim, o centro da narrativa está na discussão do significado da unção, que nas palavras de Jesus é a preparação do seu funeral.

O que em análise superficial parece acontecer na linha narrativa é que Marcos usa as palavras de Jesus para diminuir as associações messiânicas da unção, interpretando-a como ação de devoção em preparação para o sepultamento de Jesus. Dá, assim, solução ao fato de Jesus não ter os ritos cumpridos antes do sepultamento. No Evangelho de Marcos, Jesus não recebe unção em nenhum outro momento antes do sepultamento, a ação da mulher concede honra ao falecido. Os leitores/ouvintes não se espantam com essa condição, pois sabem que fora ungido previamente. Logo, essa interpretação muda a designação profética da mulher de Jesus como messias para a predição de sua morte. “Sua ação não se limita a ser um simples sinal de estima e veneração, mas faz parte do anúncio evangélico, que tem como conteúdo essencial a morte de Jesus” (FABRIS, 1990, p. 586)

No entanto, percebendo as várias oposições narrativas com respeito ao curso normal de uma unção, parece que esta não apresenta um único sentido. Kelber (1979, p. 72) se posiciona argumentando que a unção, jogando óleo pela cabeça, era o ato central pelos quais os reis de Israel eram apontados e instaurados no ofício real, mas a unção de Jesus em Betânia reverte dramaticamente todos os aspectos de uma cerimônia de nomeação davídica. Jesus não é ungido no templo, mas em um local que se coloca em oposição a Jerusalém e ao Templo. Além disso, não é uma celebração em brilho e pompa real-sacerdotal, mas uma mesa de comunhão na casa de um leproso. Ele é ungido não pelos sacerdotes, mas por uma mulher anônima. Sua unção não é aplaudida, mas criticada. E, sobretudo, ele não foi ungido para o poder e vida, mas para o seu funeral. Como o Reino de Deus foi estabelecido em oposição às expectativas e autoridades de Jerusalém, e como a

autoridade de Jesus era definida contra o Templo, sua unção em Betânia se torna em desafio da unção tradicional davídica. O que é compatível com o projeto do Reino de Deus que ele tenta implantar desde o início.

A unção pode ter ainda várias interpretações. Um ato profético-sacerdotal que conferiu a Jesus status de messias-rei anunciando sua função histórico-salvífica (HORSLEY, 2001, p. 208; RICHTER REIMER, 2012, p. 192-195), ou um ato de homenagem (SCHOTTROFF, 1995, p. 63-64), ou ainda uma transgressão pelo desperdício como boa ação (RICHTER REIMER, 2005, p. 114-120). Para Collins (2007), uma das conotações do ato da mulher é ungir Jesus como messias real, mas essa unção era feita com azeite de oliva e não com óleo aromático, portanto seria mais provável que o gesto da mulher representasse o costume de ungir a cabeça em preparação para um banquete festivo. O óleo aromático era usado para refeições festivas e antes do sepultamento (COLLINS, 2007, p. 641-643).

Já para Wainwright (2003, p. 163-167), a unção pode ser interpretada também como uma ação de cura. Ela argumenta que o vocabulário não condiz com um vocabulário de cura, mas que este só invoca uma função sacerdotal após a ação da mulher, na fala de Jesus. O espaço masculino da refeição em casa de Jairo lembra um *symposium* onde o perfume feminino era apropriado por homens para cura e regozijo. No fim da narrativa de Marcos, um corpo de mulher transgredir o espaço de cura que se apresentava masculino em toda a narrativa. Substâncias curadoras e fala de corpos são trocados na fronteira dos discursos de homem e mulher e criam um memorial a ela. O texto não informa uma necessidade de cura de Jesus, mas uma atitude de cura faria supor que ela já sabe do sofrimento de Jesus e, por isso, fazia parte do grupo de discípulos. Sua ação liga o mundo de homens e mulheres. A afirmação final de Jesus transgrediria a dominação masculina de cura em Marcos e afirmaria a cura feminina em contextos históricos e contemporâneos de leitura. A fala de Jesus faz da cura feminina uma memória contínua, contada por mulheres e homens e autorizada a lembrar do evangelho da *basileia* de Deus para que sua membresia em todas as manifestações incluía mulheres e homens.

A trama tem um sujeito, a mulher, e esta tem antagonistas e um aliado, Jesus. Em oposição à atitude da mulher, os antagonistas aparecem sem definição: são alguns, não se sabe quem, nem quantos, que se indignam, acusando-a de desperdício. Aqui há que se perceber que eles não estão contra Jesus, mas contra a atitude da mulher. Provavelmente são pessoas que o seguiam e que estavam

preocupadas com a implantação do Reino, em especial com o cuidado com os pobres, mas não tinham a visão completa, como os doze discípulos também não tinham. O fato de serem alguns também leva a pensar que não eram todos e que mesmo entre os que acompanham Jesus permanece a divisão entre *insiders* e *outsiders*.

Jesus é retratado como assumindo um status messiânico, mas revisitando-o para apontá-lo para sua morte. Aceitar essa unção de uma mulher colaboraria com uma reivindicação tácita, somando-se com a entrada em Jerusalém e a aceitação da confissão de Pedro. (D'ANGELO, 2001, p.435, 436). Ao mesmo tempo a cena aponta para o crescimento de sua vulnerabilidade.

A narrativa dá alguns detalhes e omite outros, enquanto dá nome ao dono da casa e especifica o unguento não menciona o nome da mulher. Essa mulher é anônima, aparece essa única vez na narrativa e é sozinha, mas sua ação e a interpretação e afirmação são o coração da história. Ela não se aproxima de Jesus em busca de cura para si ou outrem, o fato de nada pedir aponta para a natureza misteriosa e inesperada de sua ação (MILLER, 2002, p. 175, 176).

O texto não a identifica como uma serva, assim parece implicar que iniciativa e as despesas do seu gesto eram suas. Como o gesto foi extravagante, sugere uma oferta de grande amor a Jesus em uma boa ação, no caso a preparação do sepultamento. Normalmente se entende que, ao mesmo tempo, a cena sugere um status mais elevado economicamente que aqueles descritos no seguimento, porém isso contraria a ideia da multidão empobrecida que seguia a Jesus. Nesse sentido, Ivoni Richter Reimer (2012, p.194) lembra que é provável que ela tenha usado do fruto do seu trabalho, pois a produção de bálsamo e óleos perfumados era uma ocupação tipicamente feminina, o que enquadraria a mulher novamente entre os pobres seguidores de Jesus.

Sua ação e seu unguento, de cura ou profissão de fé, não podem ser silenciados pelos homens. A mulher transgride um espaço masculino. Assim, ela também transgride o código de honra por agir decisivamente em espaço público onde deveria ser passiva e ela o fez em relação ao corpo de Jesus (WAINWRIGHT, 2003, p. 165).

Para MacDonald (2001, p. 131), a ação não caracteriza hospitalidade, mas uma extraordinária expressão de luto pela partida de uma pessoa amada, pois a fala de Jesus sugere que ela sabia que ele não ficaria muito. Se nada pode ser feito para

prevenir a ausência de Jesus por sua morte e entendendo o significado disso, segundo Sawicki (2001, p. 164), ela fez sentido da situação, de uma forma criativa e inventiva, e não simplesmente fez o que pode, unguindo-o para a morte declarando, com isso, sua messianidade. Foi justamente esse ato criativo que perpetuou sua memória no evangelho ao ajudar a construir a figura do Jesus messias de Marcos.

Mesmo faltando na cena o motivo do seguimento, a atitude da mulher é paradigma de discipulado, pois ela, diversamente dos discípulos não tenta evitar, mas antecipa uma preparação para a morte de Jesus, demonstrando uma solidariedade tanto de cuidado como ideológica. Portanto, “representa o paradigma feminino, que em Marcos personifica o “serviço” e a capacidade para suportar a cruz” (MYERS, 1992, p. 427).

2.7 ELAS O SEGUIRAM E O SERVIRAM...

Ao final do Evangelho de Marcos de 15.39 a 16.8, há uma narrativa surpreendente envolvendo as mulheres. Ali algumas mulheres se mostram perseverantes no seguimento a Jesus. Elas não fugiram ou negaram a Jesus como os demais discípulos. São descritas em termos que evocam o discipulado e se colocam como testemunhas de três momentos importantes no Evangelho: a crucificação o sepultamento e a ressurreição de Jesus.

39 E o centurião, que estava em frente a ele, vendo que assim expirara, disse: Verdaderamente este homem era Filho de Deus. 40 E também estavam mulheres observando de longe, entre as quais também Maria a Madalena, Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de José e Salomé, 41 as quais, quando ele estava na Galileia, o seguiam e o serviam, e muitas outras que tinham subido com ele a Jerusalém. 42 E já sendo tarde, pois era dia de preparação, isto é, véspera do sábado, 43 vindo José de Arimateia, conselheiro respeitável, que também esperava o Reino de Deus, ousando, entrou junto a Pilatos e pediu o corpo de Jesus. 44 Mas Pilatos admirou-se de que já estava morto e, convocando o Centurião perguntou a ele se tinha morrido há muito. 45 e, sabendo do Centurião, concedeu o cadáver a José. 46 E comprando um lençol, descendo-o, envolveu-o com o lençol e o colocou num sepulcro, que fora escavado na rocha, e rolou uma pedra sobre a entrada do sepulcro. 47 E Maria a Madalena e Maria, de José, observavam onde ele fora posto. 1 E, transcorrido o sábado, Maria a Madalena e Maria, a mãe de Tiago, e Salomé compraram aromas a fim de ir embalsamá-lo. 2 E, muito cedo, no primeiro dia da semana, tendo nascido o sol, foram ao sepulcro 3 e diziam umas às outras: Quem removerá para nós a pedra da porta do sepulcro? 4 E, ao olhar para cima, perceberam que a pedra tinha sido removida, pois era muito grande. 5 E, entrando no sepulcro, viram um jovem sentado à direita, vestindo de uma túnica branca, e ficaram espantadas. 6 Ele, porém, disse-lhes: Não vos espanteis. Buscais Jesus, o Nazareno, o crucificado? Ressuscitou, não está aqui. Vede o lugar

onde o colocaram. 7 Mas ide dizer aos discípulos dele e a Pedro que Ele vos precede à Galileia. Lá o vereis, como Ele vos disse. 8 E, saindo, fugiram do sepulcro, pois tinham tremor e espanto. E nada disseram a ninguém, pois temiam.

Myers (1992, p. 464-469) entende que essa narrativa se divide em duas partes. O trecho de 15.39-47 se constitui de três tipos de testemunhas a respeito de Jesus: o centurião correspondendo à sua derrota para Roma, José de Arimateia que, fazendo parte do conselho, representa sua derrota para a liderança judaica e as mulheres representam o verdadeiro discipulado. Assim, se constitui uma ponte narrativa para a cena no túmulo (16,1-8) onde se retoma a questão do discipulado.

Entretanto, dividindo ainda mais, percebe-se que essa narrativa se compõe de três cenas episódicas que constituem microrrelatos dentro de um relato maior. Essas três cenas são marcadas por variação espacial, temporal e pela aparição de novos personagens (AMARAL, 2011, p. 450, 451).

- v. 15,29-41 – Este trecho se passa em redor da hora nona da sexta-feira o dia da preparação no Gólgota. Elucida a situação inicial, tratando das reações imediatas à morte de Jesus. Ali o narrador usa o centurião para retomar e confirmar a morte de Jesus. Também introduz a presença das mulheres, de fato, ele desvia o foco narrativo para elas.
- v. 15,42-47 – Embora a pareça que tem uma função de dar fim à narrativa através do sepultamento, a cena traz nova tensão narrativa com a presença das mulheres. daquelas mulheres que assistiram à crucificação, duas acompanham o sepultamento, fica a pergunta: por que elas estão ali? A narrativa introduz um novo personagem, José de Arimateia, embora acesse novamente Pilatos, o centurião e as mulheres. Quanto ao tempo, ela inicia logo após a morte de Jesus e transcorre até o fim da tarde. Já o cenário varia entre o Gólgota, a presença de Pilatos e o sepulcro.
- v. 16,1-8 – Agora, há um desenlace daquela tensão e uma nova suspensão. Esta passagem se dá em outro tempo. Já havia decorrido o sábado e as mulheres se prepararam para a unção de Jesus. O início da cena do sepulcro tem localização temporal dada em três passos: muito cedo, no primeiro dia da semana, tendo nascido o sol, indicando que realmente algo novo se daria. As mulheres estão indo sozinhas ao

sepulcro. Quando chegam, não encontram ali o corpo de Jesus, mas um novo personagem. O rapaz de branco, identificado como aparição angelical, que lhes comunica a ressurreição e as envia como testemunhas. Saindo extasiadas, não cumprem o que lhes foi pedido por ele.

As três cenas apresentam as mulheres, nas três cenas elas são nomeadas, formando um arranjo típico de repetição de Marcos. Isso mostra também que elas eram reconhecidas pela comunidade marcana, provavelmente exerceram papéis de liderança do movimento cristão da Palestina (TEPEDINO, 1990, p. 86). Enquanto nas duas primeiras cenas, sua presença é revelada ao leitor e elas apenas observam o que acontece com Jesus, na terceira, elas agem em seu favor, pretendem ungir seu corpo seja para cumprir os ritos funerários ou apenas conceder honra ao morto (SCHOTTROFF, 1995, p. 66-68). Parece que a função das duas primeiras cenas é encaminhar e preparar a terceira, fazendo uma ponte narrativa.

O narrador segue o mesmo padrão de dinamicidade e síntese ao longo do Evangelho, mesmo que agora o passo esteja mais reduzido, o tempo seja mais lento, por causa dos detalhes da ação. Apesar da dinâmica da narrativa, o narrador ainda detalha os sentimentos e anseios dos personagens: a coragem de José de Arimateia, a admiração de Pilatos, a dúvida das mulheres e também seu temor. Esses detalhes tornam a narrativa mais lenta na humanização dos personagens.

Nesse sentido de humanização, é importante perceber a utilização que esse trecho faz do verbo *ver* ou outros relacionados. Em Marcos, ele se relaciona com o perceber, não uma simples cena, mas compreender plenamente o Reino de Deus, além da compreensão intelectual (KINUKAWA, 1994, p. 109). Ele é chave para indicar o comportamento das mulheres, mas também outros personagens o evocam. Assim, o centurião vê que Jesus expira. As mulheres veem ao longe a crucificação e o sepultamento, também veem a pedra da porta do sepulcro retirada e o anjo à direita, veem o lugar onde colocaram o corpo de Jesus e verão, juntamente com os discípulos, a Jesus na Galileia. O verbo *horaō* (no verso 16,8) é usado com referência ao sobrenatural podendo se referir a uma tomada de consciência ou visão profética. Já *theōreō* significa observar, ver, experimentar ou ainda um “ver” intelectual (DAHAN, 2000, p. 2591-2598). Isso indica que elas compreenderam o Reino, mas que a visão completa só se dará no reencontro com Jesus. Como apenas mulheres estavam presentes nesse momento, para Marcos apenas elas

viram, e, com isso, confirmaram seu seguimento, portanto somente elas podiam testemunhar (RICHTER REIMER, 2012, p. 203-205).

Além disso, o narrador não conta a ressurreição ou uma aparição de Jesus, mas brevemente concede sua função ao jovem de branco no sepulcro. Ao dar-lhe voz direta, dá a oportunidade que narre a ressurreição de Jesus e que envie as mulheres como testemunhas, fazendo com que essa parte seja mesmo entendida como uma mensagem celestial.

A variação espacial ao longo do trecho é bem intensa, mas importa dizer que dois espaços onde se vivenciam as cenas são fundamentais. O Gólgota como o lugar do pagamento do resgate (Mc 10,45), onde se realiza a entrega da vida de Jesus, o lugar da cruz e sofrimento. E o túmulo, que seria o lugar onde o fim estaria selado, mas, ao ficar vazio, se torna um lugar da mudança e da esperança, marcando que Jesus não fora derrotado e sua atuação continuaria.

Outra questão espacial importante é a posição à direita do jovem que as mulheres encontram no túmulo. “É símbolo do verdadeiro poder de solidariedade” (MYERS, 1992, p.470). Miller (2002, p.243) complementa: o lugar é associado a um lugar de honra. O jovem estar à direita desse espaço vazio é evidência do poder de Deus que ressuscitou a Jesus.

Como um espaço entre o real e o metafórico encontra-se a Galileia na palavra do jovem. É real como espaço que existe, mas metafórico como resgate do passado e projeção futura. A menção à Galileia faz uma inversão na direção da narrativa. Ela resgata o início do ministério de Jesus, como o lugar longe do centro cívico e político de Jerusalém. O lugar onde a liderança e a proteção de Jesus atingiam tanto os judeus como os gentios. Representa uma reabertura na narrativa do discipulado que já tinha sido encerrada e o reestabelecimento da comunidade (MYERS, 1992, p.472). Ali está o futuro, onde as pessoas poderão ver a Jesus como ele antes dissera. “Retornar à Galileia, então, não significava fazer tudo do mesmo jeito, praticar os mesmos erros, incompreensões e enganos, Ao contrário, é refazer, porque agora já se pode ver e compreender” (RICHTER REIMER, 2012, p. 210). A Galileia implica numa renovação da atividade e da missão.

São quatro personagens masculinos. Pilatos aparece ali novamente como representante do poder romano, é ele quem permite a entrega do corpo a José de Arimateia. Os personagens do centurião e de José de Arimateia são personagens

ambíguos que têm sua única aparição no Evangelho nesse momento e que deixam a dúvida se entenderam a morte de Jesus.

Embora o centurião apareça fazendo uma confissão e afirmando Jesus como Filho de Deus, a confissão decreta a derrota de Jesus pelo Império, pois denota o passado. Logo depois, ele confirma a morte de Jesus diante de Pilatos. Além disso, nada mais na narrativa mostra uma mudança de comportamento do centurião. Acrescente-se ainda que apenas os inimigos de Jesus, como os demônios, o chamam de Filho de Deus ao longo do Evangelho de Marcos (MYERS, 1992, p. 465-466), confirmando que os inimigos realmente sabem quem Jesus é todo o tempo.

José de Arimateia é caracterizado por Marcos de forma positiva, como uma pessoa que espera o Reino, um homem corajoso, ousado, preocupado em manter a pureza no dia da Páscoa. Esse parece ser o grande motivo de apressar o sepultamento de Jesus. Ainda mais considerando que Marcos não menciona um sepultamento com cumprimento dos ritos, como a unção, o que significa que não interessava a José manter a honra de Jesus (MYERS, 1992, p. 467-468). Porém, segundo Schottroff (1995, p. 65), o enterro de Jesus não é incompleto, mas segue costumes da época. Mesmo assim, apesar da caracterização positiva, o fato de José de Arimateia sepultar Jesus dá fechamento a sua derrota por parte do Sinédrio e outras lideranças religiosas.

O jovem envolto em um manto branco que as mulheres encontram no sepulcro é caracterizado como mensageiro celeste (RICHTER REIMER, 2012, p. 208) por suas vestes, pois na transfiguração Jesus também tinha vestes brancas, e pela palavra *neaniskos* (jovem). Ele parece esperar pelas mulheres no sepulcro para lhes dar a notícia e enviá-las. É dele a verdadeira confissão conforme os parâmetros marcanos, ele chama Jesus de o crucificado. Além disso, sua mensagem não estava destinada apenas a Pedro e ao grupo menor dos discípulos mais próximos, o uso da segunda pessoa do plural inclui as mulheres também como pessoas que devem ir a Galileia e ver a Jesus. Assim, a palavra desse mensageiro celeste abre o grupo do discipulado: na Galileia ele pode conter também gentios e as mulheres.

É interesse do narrador também deixar clara a continuidade do testemunho das mulheres. Enquanto as demais mulheres no Evangelho aparecem uma única vez, essas mulheres não foram mencionadas anteriormente na narrativa, mas agora Marcos recorre a elas por três vezes. Em cada uma dessas vezes ele as nomeia, e,

usando dessa repetição, enfatiza ainda mais a importância do seu testemunho como as únicas dentre os seguidores que podem testemunhar da morte, sepultamento e ressurreição. Dentre as mulheres presentes na crucificação, são nomeadas três⁴⁹: Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de José e Salomé. Destas, duas acompanham o sepultamento, Maria Madalena e Maria de José. E são presentes na última cena Maria Madalena, Maria, a mãe de Tiago, e Salomé. Maria Madalena parece, então, receber importância superior às outras, pois é sempre a primeira nomeada e está presente nas três ocasiões.

Os poucos detalhes fornecidos por Marcos sobre essas mulheres são a procedência de uma delas, Maria Madalena, que significa que ela era da vila de Magdala, e que a outra Maria é a mãe de José e Tiago. No entanto, Marcos faz uma volta ao passado ao descrever que grupo de mulheres era aquele que observava à distância a crucificação. Um grupo de mulheres seguia a Jesus desde a Galileia, e retorna ao local da morte, arriscando a vida, solidárias com Jesus, observando de longe o evento da cruz. A impressão que se tinha ao ler o Evangelho até ali era que não havia mulheres entre os seguidores mais próximos de Jesus, e que ele encontrava mulheres esporadicamente. Em Mc 15,40-41, pela primeira vez, se visibiliza claramente e verbaliza a presença, o seguimento e a diaconia das mulheres. A partir deste 'desvelamento', a audiência é obrigada a repensar toda a narrativa, incluindo mulheres entre os seguidores de Jesus desde a Galileia e pensando em seu papel no movimento. Torna-se necessário, então, ler e compreender o evangelho 'de trás para frente' e perceber, em todo o ministério de Jesus, a presença e participação das mulheres (SCHOTTROFF, 1995; RICHTER REIMER, 2012).

Segundo Gnilka (2005, p. 381) e Tepedino (1990, p. 95), as três mulheres, Maria Madalena, Maria e Salomé, constituem um paralelo dos três discípulos preferidos, Pedro, Tiago e João. Estes falharam e elas permanecem seguindo a Jesus. Para Myers (1992, p. 469), elas são descritas como discípulas-modelo. Com uma frase curta, mas reveladora, Marcos diz que elas não apenas seguem a Jesus,

⁴⁹ Para Luise Schottroff (1995, p. 49 e 50) são quatro mulheres: Maria Madalena, Maria de Tiago o menor, Maria a mãe de José e Salomé. Ela acredita que são duas mulheres nomeadas de Maria nessa lista. Sendo que duas dentre as quatro acompanharam o enterro. Ivoni Richter Reimer (2012a) apresenta os perigos que o contexto de uma crucificação apresenta para familiares e amigos(as). Há também uma discussão a respeito de Maria, mãe de José e Tiago, ser também a mãe de Jesus. Myers (1992, p. 469) parece estar certo em afirmar que não se pode afastar completamente a hipótese, mas ela não é descrita na passagem como mãe, e sim como discípula.

como o servem durante seu ministério. Além disso, continuaram com o mesmo comportamento mesmo depois de sua prisão e execução. Quando Jesus fora preso, todos, possivelmente as mulheres incluídas aí, fugiram. Mas elas são mencionadas a partir de 15,40 porque somente elas estavam junto à cruz e ao sepulcro e Marcos as considera como representantes dos discípulos e do seu seguimento à cruz (SCHOTTROFF, 1995, p. 43 e 59).

Assim, as mulheres compreenderam “a verdadeira vocação da liderança. [...] É a estas mulheres, os últimos que se tornaram primeiros, que será confiada a mensagem da ressurreição” (MYERS, 1992, p. 469) Elas são chamadas a testemunhar a ressurreição reportando as novas. “São as primeiras testemunhas da ressurreição, são ‘apóstolas dos apóstolos’, tendo a honra e a responsabilidade de iniciar a nova fase da expansão do Reino de Deus, recomeçando na Galileia” (RICHTER REIMER e SOUZA, 2012, p. 212).

Schottroff (1995, p. 69) crê que, apesar da disposição em serem discípulas, essas mulheres não compreendiam tudo corretamente. Mesmo com seu ato corajoso e amoroso de tentar ungi-lo, elas procuravam Jesus da forma errada, pois não esperavam a ressurreição. Provavelmente tiveram acesso a duas das predições de Jesus sobre sua morte e ressurreição (8,31-32 e 9,30-32), mas ainda assim não compreenderam. Para Philips (2001), no entanto, o fato de elas terem acompanhado a Jesus e assistido a essas predições, implica que elas sabiam da ressurreição e que procuravam ao Jesus ressuscitado no sepulcro. Segundo ela, O que elas não sabiam era que Jesus iria para a Galileia, pois essa informação teria sido dada apenas aos discípulos no caminho para o Getsêmani. Porém, não fica claro na narrativa do Getsêmani se os que acompanhavam Jesus eram apenas dos doze ou se eram os vários seguidores.

Diante da fuga dos seus discípulos homens, a atitude das mulheres de buscar por Jesus tem um papel fundamental na narrativa: dar oportunidade de prosseguimento ao movimento. Além disso, o fato de colocar novamente o motivo da unção com óleos aromáticos feita por mulheres faz uma ligação com a unção de Jesus em Betânia, destacando ainda mais o papel das mulheres no ministério de Jesus. Dessa forma, a paixão de Jesus fica emoldurada por essas unções, que cumprem o papel de delimitar novas etapas narrativas.

Os últimos versos do Evangelho de Marcos são carregados com dupla repetição do temor ou espanto das mulheres (16,5.8). Gnilka (2005, p. 400, 403)

sugere que estas são reações normais ao encontro do homem com o divino. Em Marcos, esse tipo de reação tem uma caracterização positiva, pois se repete frente aos milagres de Jesus. Se a ressurreição é a suprema epifania, proporcional deve ser o medo.

Kinukawa (1994, p. 110) acredita que a mensagem recebida pelas mulheres estava além das suas expectativas e da sua compreensão. A sua fuga não poderia ser pensada então como uma atitude estranha, mas entendendo que a história mostra uma situação que as tirou do equilíbrio.

A questão é que à fuga com espanto da tumba é adicionado o silêncio das mulheres e a história se encerra assim. “A narrativa é suspensa com expectativas, antes traçadas, de que Jesus ressurgiria dos mortos cumpridas e o tempo de contar o segredo à mão” (MITCHELL, 2001, p. 82). Isso torna a caracterização das mulheres dúbia, pois a fuga e o silêncio aparecem com negatividade. É fácil perceber que o silêncio das mulheres forma uma ironia narrativa. Enquanto o comando de Jesus de que as pessoas permaneçam em silêncio a seu respeito é constantemente ignorado ao longo do seu ministério, justamente agora que o comando é falar, as mulheres permanecem em silêncio (MALBON, 2000, p. 64).

Nesse momento, Marcos iguala as discípulas e discípulos: ambos fogem amedrontados da sua missão. As mulheres agora desobedeceram à ordem divina de contar sobre a ressurreição. Portanto, ninguém está isento de falhas e todos precisam da chance que Jesus concede: recomeçar da forma como era feito na Galileia. Segundo Malbon (2000, p. 67), Marcos não quis tornar absolutamente infalível nenhum dos tipos de seguidores e com isso queria dizer que qualquer um pode ser um seguidor e que essa escolha não é fácil.

Tanto Jesus, como os discípulos e as mulheres experimentaram o medo, e essa temática é importante frente à situação da comunidade marcana. A memória das atrocidades e violências e estas propriamente ditas eram parte das experiências comunitárias. A realidade atroz das perseguições e da Guerra Judaico Romana assolava a vida com mortes, torturas, ameaças e violências (RICHTER REIMER, 2012, p. 205). Com o uso dessa temática, Marcos estaria refletindo essa situação e incentivando a audiência a encarar o medo e continuar no seguimento.

Com o medo e o silêncio das mulheres, o final do Evangelho fica aberto. O final aberto pode ter várias implicações sobre o leitor. Há uma lacuna entre o que a audiência conhece como realidade e o lugar onde a história termina. O leitor é

forçado a preencher essa lacuna. A audiência sabia que discípulos tinham completado seu ministério no tempo da composição de Marcos, e, portanto, as mulheres devem ter comunicado a mensagem de alguma forma. O leitor é levado a se identificar com os discípulos que se encontrariam com Jesus na Galileia ou ainda de se colocar como sua missão essa proclamação (KINUKAWUA, 1994, p. 113, 114). Gnilka (2005, p. 404) afirma que falar em um final aberto para Marcos está correto se entendido como um convite à releitura traduzida em um mundo de ação no seguimento de Jesus.

Mitchell (2001) argumente que este final aberto é um artifício criado para que a audiência atingisse um limiar ou um espaço para a fé. Assim, o silêncio e o temor das mulheres, em um lugar que está na fronteira entre a morte e a vida, seriam detalhes criados para dar a ilusão de um mundo real à história e criar um efeito literário: convidar os receptores a responder.

Ao reverter as expectativas e suspender o fim no medo e silêncio inesperado das discípulas fiéis, o Evangelho deixa seu chamado cristológico repetido ecoar na mente dos leitores e uma nova geração saber quanto timidamente os primeiros discípulos de Jesus começaram o ministério (MITCHELL, 2001, p. 82).

“A tarefa da fé é reconhecer, nas promessas da Escritura e de Jesus, aquilo que deve ser feito agora” (SCHOTTROFF, 1995, p. 75).

2.8 OBSERVANDO A TRAMA

Ao longo deste capítulo, foram analisados, sob o ponto de vista da narrativa e da análise feminista, os encontros de Jesus com mulheres ao longo do Evangelho de Marcos. O que se percebe, ao tentar colocar essas mulheres como protagonistas é que, apesar da maioria aparecer anônima, à exceção das mulheres na crucificação, sepultamento e ressurreição, as mulheres não assumem os papéis tradicionais de esposa e mãe. Em sua maioria, estão sozinhas, sem relação com homens, violando as regras de conduta feminina e as regras de pureza vigentes.

As que estão mais próximas ao padrão feminino esperado pela sociedade da época são a sogra de Pedro, que é identificada pela relação com um homem, e a mãe da filha de Jairo. Ainda assim, ambas quebram o padrão, uma pelo serviço e outra pela falta de identificação com um homem e pela participação na ressurreição da filha.

Além disso, as mulheres apresentam caracterizações positivas. Estão sempre em conformidade com os padrões do Reino de Deus, ao lado de Jesus, sendo exemplos de seguimento por meio da fé, da perseverança no seguimento e da diaconia. As suas narrativas apresentam pontos de inflexão na história. Elas são representativas de muitas quebras de paradigmas, redirecionamento do ministério de Jesus, simbologias e do verdadeiro discipulado. Os encontros de Jesus com as mulheres criam uma expectativa a respeito do discipulado perfeito. O que faz com que a evolução da história mostre que as mulheres também compõe uma subtrama que evolui do recrutamento ao seguimento, a partir das curas, até a demonstração do verdadeiro discipulado, com os exemplos da viúva pobre, da mulher que unge Jesus e das que acompanham a morte, sepultamento e se tornam apóstolas da ressurreição.

Marcos as mostra, portanto, como mulheres livres, independentes e comprometidas com a *práxis* e a proposta libertadora de Jesus. Ele escolheu revelar sua presença entre os discípulos nos últimos momentos da trama, quando sob a cruz, apresenta-se a visão completa do discipulado. Não escolhe, porém, fazê-las heroínas e termina seu texto com o silêncio e medo dessas mulheres, para, dessa forma, transferir a missão de continuar o seguimento aos leitores.

Frente a essa imagem multifacetada construída por Marcos a respeito das mulheres, o capítulo seguinte tratará do desenho o evangelho faz da masculinidade de Jesus em relação com essas mulheres e de que modelos de mulheres a narrativa coloca. Parte, porém, de um estudo sobre a violência contra a mulher como um problema da época do texto, mas também atual, a que se podem aplicar tais princípios de relação de gênero desenvolvidos ao longo Evangelho de Marcos. A partir desse entendimento da violência, também como processo histórico que ocorria com profundidade à época da composição do Evangelho, pode-se perceber que sua narrativa foi revolucionária nas questões de gênero e como pode influenciar positivamente as relações de gênero de hoje.

3 AS RELAÇÕES DE GÊNERO EM MARCOS E IMPLICAÇÕES PARA HOJE

O alimento de uma narrativa é o simbólico. Ela apresenta uma forma diferente de aprender, interpretar e entender a realidade sem estar necessariamente amarrada em conceitos. Pois torna acessível a uma comunidade um evento e transmite realidades fundamentais da experiência humana (LIBANIO, 2012, p. 7). As metáforas, imagens e mitos enriquecem a linguagem narrativa ao prolongar o símbolo. E, assim, ao se tecer de ditos e não ditos, a narrativa traduz realidades profundas em forma descritiva, espacial e sensível, fazendo visualizar, em linguagem popular, experiências arquetípicas do ser humano e valores absolutos (LIBANIO, 2012, p. 8). Ela parte da experiência e gera comunidade, ao estabelecer um vínculo entre o narrador e o ouvinte/leitor.

Portanto, “mitos de origem, genealogias e etiologias, e narrativas, por exemplo, são mecanismos de construção do outro e do si mesmo” (ZABATIERO e LEONEL, 2011, p. 185). No caso das narrativas bíblicas, elas apresentam uma autoridade numinosa geradora de sentido que faz com que homens e mulheres tenham seus parâmetros como modelo de comportamento e de identidade. Os textos evangélicos são, até hoje, orientadores da vida social e religiosa de comunidades cristãs. Definem valores e relações a partir do paradigma colocado pela figura de Jesus. Jesus é apresentado nos evangelhos canônicos como uma pessoa cuja prática de relacionamento recupera a identidade daqueles ao seu redor, livrando-os de situações de opressão, seja social, religiosa, econômica ou física, por meio de ensinamentos, curas e exorcismos. Ele estabelece assim um novo modelo relacional. Dentro desse modelo relacional, está incluída a relação de gênero.

As mulheres que encontraram Jesus no Evangelho de Marcos traziam consigo muito sofrimento. Refletem a vida das mulheres naquele tempo, meio a pobreza, marginalização e opressão, exploração de seu trabalho, exclusão de vivências religiosas. As mulheres sofriam, portanto, violências diversas (físicas, psicológicas e simbólicas) devido ao domínio romano e aos sistemas patriarcais em conflito na região. O Evangelho de Marcos traz novas perspectivas de ser homens e mulheres e de uma sociedade mais justa e não-violenta ao narrar essas experiências de libertação e resistência vivenciadas nas relações com Jesus. Essas perspectivas carecem, ainda, de mais pesquisa para serem conhecidas e exploradas tanto no âmbito sócio-religioso como no acadêmico.

Este capítulo busca propor masculinidades e feminilidades a partir dos dados obtidos nas análises do capítulo anterior. Tais propostas de imagens foram construídas a partir da relação de Jesus com as mulheres; ou seja, de uma relação de gênero, isto justifica nossa abordagem com categorias e referenciais relacionados aos estudos de gênero.

O uso da categoria de gênero na releitura bíblica cria instrumentos e ponto de partida para os homens e mulheres se interrogarem sobre a sua presença no mundo em pleno sentido de si. O termo gênero tornou-se uma categoria analítica chave para a análise feminista. É visto como um fator de classificação que impõe à identidade sexual biológica um significado social, psicológico, cultural, religioso e político. Por isso, como categoria de análise, questiona e desmascara as origens socioculturais das diferenças entre mulheres e homens (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 130).

Assim,

as tradicionais abordagens metodológicas e interpretativas de textos bíblicos demonstraram que ainda não conseguem alcançar a profundidade de mecanismos de opressão que principalmente mulheres e crianças, escravas ou não, enquanto minoria qualitativa, sofriam em seu contexto histórico-social. A categoria de gênero, instrumental de análise interdisciplinar, ajudou a perceber e a enfatizar o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais (RICHTER REIMER, 2010, p. 45).

Diante disso, a proposta da hermenêutica feminista, e deste trabalho, é trazer reinterpretções da tradição bíblico-teológica, provocando a reflexão de novos comportamentos, neste caso, a partir da vida de Jesus e da sua relação com as mulheres. Dessa forma, faz uma abordagem que pretende resgatar a dignidade da mulher a partir do fenômeno religioso (BERGESCH, 2008, p. 120-122; SANTOS, 2011, p. 97-102).

Alguns referenciais hermenêuticos feministas devem ser destacados quando se trata da análise de textos sagrados. Em primeiro lugar, eles são 'testemunhos de fé' e possuem determinado contexto histórico-cultural. Assim, as 'experiências de vida' são referenciais para sua leitura e compreensão dentro de seus contextos, numa dinâmica de intra, inter e extratextualidade. Os nossos corpos históricos e suas experiências são importantes, assim como o cotidiano e sua ligação às esferas pública e privada todas as dimensões humanas (sociais, culturais, afetivas, econômicas, políticas etc.). Busca-se, dessa forma, romper o silêncio a respeito de

experiências de opressão e libertação/resistência vivenciadas nas relações de gênero (RICHTER REIMER, 2005, p. 34-35; RICHTER REIMER, 2010, p. 45-46).

Para Gebara (1998, p. 19), a hermenêutica feminista é política, pois

o processo de construção e reconstrução [proposto pela hermenêutica feminista da libertação] alarga o próprio significado do texto e faz aparecer relações que a princípio não podiam ser vistas pelas leitoras formadas na tradição patriarcal. Pouco a pouco vai se influenciando na cultura e criando novas maneiras de pensar o relacionamento entre os humanos.

Apesar de fomentar várias mudanças, é preciso manter em mente que

os novos mitos que ora evoluem e as imagens da teologia feminista necessariamente compartilham de pressuposições culturais e dos estereótipos de nossa tradição e sociedade sexistas nas quais foram socializadas tanto as mulheres como os homens. A condição prévia e absoluta dos novos mitos e imagens cristãs libertadores não é apenas a modificação da consciência individual, mas também das estruturas sociais, eclesiais e teológicas. Todavia, ao mesmo tempo, as teólogas feministas devem procurar novas imagens e mitos que possam encarnar nossa visão das mulheres cristãs e funcionar como protótipos a ser imitados. Uma tal [sic!] pesquisa não deveria singularizar e tornar absoluta uma imagem e um mito e sim apresentar uma variedade de imagens e histórias, que deveriam ser, ao mesmo tempo, críticas e libertadoras (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 89).

Nesse sentido, entende-se que as imagens propostas a partir das análises das narrativas em que Jesus e as mulheres se encontram em Marcos, feitas no capítulo anterior, se somam a essa variedade e são, ainda, multifacetadas. Além disso, podem ajudar a transformar identidades de gênero, estruturas e estratégias sociais. Portanto, podem alterar a realidade das relações de gênero a partir do fenômeno religioso. Para tornar essas propostas de mudança mais reais e compreensíveis, é interessante fazer a abordagem de problemas de relação de gênero que se fazem reais tanto no passado, sendo uma vivência das mulheres ao tempo de Jesus, como na atualidade. Para tal, foi escolhido o tema da violência contra a mulher e sua ligação com o aspecto religioso.

3.1 VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E A RELIGIÃO

Meio às guerras de conquista, à reclusão, à exclusão religiosa e social à e exploração do trabalho, as mulheres no tempo de Jesus e das primeiras comunidades cristãs já sofriam com a violência. Ainda hoje, um dos maiores

problemas percebidos no âmbito das relações de gênero é a questão da violência contra a mulher, em especial a violência doméstica em suas várias formas. Se qualquer tipo de apequenamento ou de negação da humanidade sofrido por uma pessoa constitui uma violação dos direitos humanos (RICHTER REIMER e MATOS, 2011, p. 75-76), a violência doméstica constitui-se em negação de direitos humanos às mulheres. Ela é também um fator de risco social, pois contribui para aumento das doenças físicas e mentais, apresenta elevado custo econômico aos governos e ainda diminui a capacidade produtiva das mulheres.

Em 1993, a ONU publicou a Declaração sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres, que continha a seguinte definição sobre a violência contra a mulher: “qualquer ação ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado” (ONU, 1993, p. 3). Porém, apesar dos muitos esforços empreendidos em seu combate, ao observarmos a sociedade ocidental, percebemos que há muitas condutas que condizem com essa definição ocorrendo na família, no trabalho, na sociedade ou nas instituições do Estado.

A violência é assunto corrente hoje, desenvolvem-se muitas teorias a respeito de sua origem, desde argumentos em favor de uma origem ontológica na dinâmica dos polos agressividade e do Eros, segundo a teoria de Freud (NOÉ, 2004, p. 139-152), ou uma origem no desejo mimético segundo Girard (1990). Há ainda teorias contemporâneas que não entendem uma única origem, dentre elas está a defendida por Elisabeth Young-Bruehl (2005), em que a violência é disparada no preconceito desenvolvido de acordo com tipos de personalidade. A despeito de uma origem primária, ela crê que a violência acontece a partir de um conflito com a alteridade. É no julgamento de um grupo que se forma um preconceito para o qual a violência é a forma de agir (YOUNG-BRUEHL, 2005, p. 167). Esta alteridade pode ser baseada na diferença de posses, etnia, raça, ou, no caso analisado neste trabalho, de gênero, portanto, não se pode dizer que a violência tenha uma única raiz, mas que é também uma construção social.

3.1.1 A Violência contra a Mulher na Sociedade: as Relações de Poder

Muito se fala sobre as consequências, especialmente as materiais, da dominação de gênero. Entre elas, certamente, está a violência física, inclusive

sexual, mas estão também desigualdade salarial, exploração do trabalho, duplas e triplas jornadas de trabalho, dificuldade no acesso ao conhecimento, dificuldade no acesso à funções de liderança e exclusão do exercício de certas funções no âmbito eclesial. Tais “diferenças sociais entre homens e mulheres são a materialização” da violência simbólica (DUARTE, 2007, p. 18).

Segundo Bourdieu (2012, p. 46), a violência, seja física ou simbólica, faz parte de um conjunto de armas com que o ser humano, como agentes específicos, e instituições, como família, igrejas, escola e Estado, contribuem no trabalho histórico e incessante de produção de estruturas de dominação.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante [...] quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes [...], resultam da incorporação de classificações assim naturalizadas, de que seu ser social é produto (BOURDIEU, 2012, p. 47).

Assim, para Bourdieu, é nos esquemas de percepção, avaliação e ação que constituem o *habitus*, e não na lógica consciente e cognoscente, que se dá o efeito da dominação simbólica, seja esta de etnia, gênero, cultura, língua etc. Portanto, ela produz os efeitos duradouros exercidos pela ordem social sobre mulheres e homens, para harmonizarem uma lógica da dominação masculina e da submissão feminina que é tanto espontânea quanto extorquida (BOURDIEU, 2012, p. 49, 50).

A força simbólica é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente [...] sem qualquer coação física, mas [...] só atua com o apoio de predisposições colocadas [...] na zona mais profunda dos corpos. [...] [E]ncontra suas condições de possibilidade e sua contrapartida econômica[...] no imenso trabalho prévio que é necessário para operar uma transformação duradoura dos corpos e produzir as disposições permanentes que ela desencadeia e desperta; ação transformadora ainda mais poderosa por se exercer, nos aspectos mais essenciais, de maneira invisível e insidiosa, através da insensível familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e da experiência precoce e prolongada de interações permeadas pelas estruturas de dominação (BOURDIEU, 2012, p. 50-51).

Cabe aqui perguntar: qual é a noção de papéis de gênero que sustenta a violência contra a mulher? Especificamente, a violência contra a mulher surge na relação de gênero desigual, hierarquizada e naturalizada que confere ao homem um estatuto de mandatário e à mulher o papel de submissa e obediente. Esse tipo de relação exerce uma força invisível sobre as mulheres. “A força particular da sociodiceia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações:

ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é por sua vez [...] construção social naturalizada” (BOURDIEU, 2012, p, 33). Assim, nem homens nem mulheres conseguem, em geral, questionar tais estruturas, pois apresentam uma consciência dominada, construída a partir de tais critérios.

As relações de gênero são um constructo sociocultural que ajudaram a sedimentar nossas identidades masculina e feminina. Essa construção de identidade pessoal e social é forjada num procedimento de dinâmicas de relações de poder dentro de estruturas sistêmicas patri-quiriarcas de subordinação, nas quais as instituições e os meios de comunicação atuam como fator substancial para manutenção de status quo, persistindo em formas sutilmente diferenciadas até hoje (RICHTER REIMER, 2010, p. 45).

Para falar das relações de poder, é preciso utilizar o método de Foucault (2012, 1988). Ele entende o poder não como uma unidade invisível que pode pertencer a alguém, mas iguala-o ao saber e o vê como uma multiplicidade de práticas e relações dinâmicas de estratégias presentes em todo lugar e tempo no meio de relações de força desiguais e móveis que constituem o corpo social. O poder seria como uma rede capilar que circula por toda a sociedade como parte constitutiva do tecido social, em múltiplos lugares e modalidades. Ele estaria, então, em toda parte, e provindo de todos os lugares, logo, deveria ser compreendido como uma multiplicidade de correlações de forças, e, portanto, dinâmico e circulante. Seu exercício tem objetivos, mas não é resultante da escolha de um sujeito, e sim como conjunto de redes (STRÖHER, 2004, p. 109).

As relações de força têm um papel reprodutor, pois são resultado do compartilhar, das desigualdades e dos desequilíbrios que se produzem em si mesmas, enquanto se formam e atuam nos aparelhos de produção, na família, em grupos restritos e instituições (como igrejas, escolas e aparatos estatais), dando suporte divisões que percorrem do corpo social. Elas são dirigidas por um dispositivo (estratégias de relações de força que sustentam e são sustentadas por tipos de saber) de conjunto, o que as torna intencionais e objetivas. Tais relações de força são imanentes, constituindo a organização do domínio onde se exercem, se cristalizam e tomam forma nos aparelhos estatais, leis e hegemonias sociais.

Foucault (2012) reforça a importância das microrrelações cotidianas com essa perspectiva de circulação de poder, elas é que podem influenciar e reforçar as macrorrelações. Além disso, é importante notar que implícita na relação de poder, há uma relação de resistência, como outra forma de exercê-lo. Tais concepções abrem

a uma análise do cotidiano e do detalhe como fontes das relações de poder/resistência, ou seja, todas as pessoas exercem poder de alguma forma, sem oposições binárias, mas reforçando ou negando as disputas por poder em diversos níveis.

Para Foucault (1988), os discursos sobre o corpo, sexualidade e a divisão hierarquizada dos seres humanos entre mulheres e homens são, então, tanto efeito como instrumento de poder e se tornam formas de partilhar o mundo. Isso torna a categorização do ser humano em homem e mulher identidades passíveis de dissolução através da partilha de saber e da mudança das microrrelações. Portanto, em um processo interpretativo da sociedade, é importante perguntar como o poder é exercido e também quais são as experiências e resistências que o discurso tenta invisibilizar ou normatizar.

Esse raciocínio implica em que, observando a dominação masculina na sociedade ocidental, não é o caso de entender que as mulheres sejam destituídas de poder. Este é exercido, por exemplo, na resistência ou na colaboração e utilização de redes de poder para seus objetivos. Consequentemente, as mulheres não devem ser pensadas simplesmente como vítimas, e sim como pessoas que participam do exercício do poder, resistindo ou reproduzindo as redes de poder, mas que dentro da sociedade tiveram experiências e discursos invisibilizados. Nesse sentido, a própria identidade feminina é estratégia, mas também objeto e alvo, de sistemas de saberes e poderes, não apenas um dado da natureza.

Em relação à violência contra a mulher, o método foucaultiano, permite apreciar que, muitas vezes, na disputa pelo poder, a violência se faz presente com um meio de alcançar um fim. Mas a violência não está caracterizada como demonstração de poder e sim de dominação (BERGESCH, 2002, s/p).

Com base nessas ideias, é possível afirmar que uma violência contra a mulher não é um ato isolado, mas permitido culturalmente pela sociedade que, por convicção ou negligência, silenciosamente permite que espaços, públicos e privados, de violência, seja física, psicológica ou simbólica, sejam criados.

Os papéis de gênero, aprendidos transgeracionalmente, aprisionam tanto homens quanto mulheres em modelos enferrujados e deterministas. Assim, quando um homem, partindo destes pressupostos, legitima o seu ato violento, está também retransmitindo um imenso entrecruzar de discursos patriarcais e normalizadores que pertencem à própria história da

masculinidade, e das relações de gênero como um todo (WINCK e STREY, 2008, p. 116).

Da mesma forma que os papéis femininos exploram seu trabalho, dificultam o acesso e a produção de conhecimento e formam um construto de violência simbólica que aprisiona as mulheres,

o privilégio masculino é também uma cilada e encontra sua contrapartida na tensão e contensão permanentes, levadas por vezes ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade. [...] [A] virilidade, entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência (sobretudo em caso de vingança), é, acima de tudo, uma carga. [...] [A] virilidade tem que ser validada pelos outros homens, em sua verdade de violência real ou potencial, e atestada pelo reconhecimento de fazer parte de um grupo de “verdadeiros homens” (BOURDIEU, 2012, p. 65-66).

As masculinidades são múltiplas e definidas por diversas situações: a posição social, vivências e construções sexuais, a identidade étnica e cultural, experiências e opções pessoais de vida, dentre muitas outras. Mas percebe-se a existência de um paradigma androcêntrico, androcáratico, dominante, tradicional e hegemônico. Dentre suas características está o caráter dualista e hierárquico, que identifica normalmente o subjetivo, a arte, a natureza, o espírito, o privado com o feminino e o contrário com o masculino. Duas das consequências desse paradigma são a separação e hierarquização, ou seja, a valorização exclusiva do polo masculino como bom e importante. Esse paradigma androcêntrico, dualista e hierárquico se torna possível pela associação que as sociedades patriarcais fazem entre a masculinidade e a capacidade de homem de exercer domínio (TONINI, 2007, s/p).

Segundo Grossi (2006, p. 22 e 23), uma das principais características da masculinidade ocidental é que o masculino é ativo, tanto sexualmente quanto em termos de agressividade. O homem precisa ser forte, independente e competitivo e isso acaba se tornando em agressividade, contra si contra outros homens e também contra mulheres. Esse modelo de relações sexistas e masculinidade compulsória forma desde o interdito da expressão de sentimentos, ao descuido masculino com o próprio corpo e a exposição ao perigo, desgaste e violência (SCHULTZ, 2004, p. 190).

A violência contra as mulheres é uma das principais vias de impedimento às posições de igualdade em todas as esferas da vida social e privada. “Representa

uma dominação masculina de amplo espectro, histórica e culturalmente construída, para além de sua manifestação nos corpos das mulheres” (BARSTED, 2011, p. 348). Ela se caracteriza por ser uma violência difusa, muitas vezes tolerada e invisibilizada. Em especial quando ocorre no seio doméstico, no ambiente de trabalho ou instituições públicas. Essas características dificultam o acesso da vítima qualquer mecanismo de proteção do Estado e da sociedade.

A violência contra a mulher se dá de várias formas. Além dos sistemas simbólicos e da violência física direta, depende também de fatores de opressão econômica, política e social. Elizabeth Schüssler Fiorenza (2009, p. 126 e 127) estabelece sete critérios bastante úteis para se falar em opressão, em especial com relação às mulheres: 1) a exploração econômica, cultural, política e religiosa de mulheres em todo o mundo; 2) a marginalização, seja na sub-representação nas instituições sociais, culturais, científicas e religiosas, ou na ausência de posições de liderança ou ainda na desconsideração de suas contribuições; 3) falta de poder político-público; 4) o imperialismo cultural, que age através da invisibilização; 5) violência sistêmica, atribuída a erros e debilidades das mulheres e não vista como violação de direitos humanos; 6) silenciamento; 7) desprezo e difamação. Com essa lista, faz-se notar que a violência contra a mulher se dá tanto de forma silenciosa como aparente, através de um sistema de castração de atitudes e de produção intelectual. Ela é amplificada quando se acumula com outros tipos de violência, seja oriunda da divisão de classes, de etnia, de religião, de orientação sexual, gerando experiências de violência diferenciadas, corporais, sociais e políticas que têm em comum, e como fator de aprofundamento, o fato de serem cometidas contra mulheres.

3.1.2 A Violência contra a Mulher e o Cristianismo

Se a violência contra a mulher faz parte de uma cultura machista-patriarcal, precisa de legitimação. Ela precisa se basear em um “saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (BERGER, 1985, p. 42). Esta legitimação é conseguida meio aos sistemas simbólicos e instituições religiosas, como parte integrante e constitutiva das culturas.

Geertz define religião como

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Assim, “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 2008, p. 67). Ainda, segundo Peter Berger, ela é uma estratégia fundamental para manter a realidade socialmente definida, situando as estruturas nômicas, instituições e papéis numa referência sagrada e cósmica e relacionando a desordem ao caos (como antagonista do sagrado) (BERGER, 1985, p. 42-52). Para Berger, todas as tradições religiosas exigem comunidades específicas para a manutenção da sua plausibilidade⁵⁰. Dessa forma, “a atividade humana que produz a sociedade também produz a religião, sendo que a relação entre os dois produtos é sempre dialética” (BERGER, 1985, p. 61).

Portanto, na naturalização da violência e dos papéis de gênero, a religião tem papel fundamental, pois é uma das principais esferas para a construção e manutenção de paradigmas de comportamento.

Na medida em que os princípios de visão e divisão que [o sistema mítico-ritual] propõe estão objetivamente ajustados às divisões pré-existentes, ele consagra a ordem estabelecida, trazendo-a a existência conhecida e reconhecida, oficial. A divisão dos sexos parece estar “na ordem das coisas” (BOURDIEU, 2012, p. 17).

Para Victória Lee Erickson (1996), a religião, como maneira de conhecer a realidade, identifica, classifica e estabelece identidade, fazendo uso da sacralização dessa identidade e da dessacralização da identidade anterior. Através da separação entre sagrado e profano, as crenças e ritos religiosos afetam atos e ideias humanas (ERICKSON, 1996, p. 27- 29). Na interpretação dela, Durkheim descobriu que o processo de preservação da sociedade devia compreender e apoiar uma divisão social e sexual do trabalho fundamental para a manutenção da ordem social, esta é a atividade sagrada da sociedade. Esta ordem, e conseqüentemente a divisão de trabalho que a gera, é historicamente radicada na religião, uma vez que esta moldava o conhecimento passado e futuro. As formas religiosas são, então,

⁵⁰ A estrutura de plausibilidade de um mundo é a base social para a continuidade da sua existência como real para os homens (BERGER, 1985, p. 58).

necessárias e produzidas para gerar força, poder e conhecimento (ERICKSON, 1996, p. 31-34).

A função da religião seria, portanto, a geração de poder pela divisão entre o sagrado e profano. Nessa separação, coube aos homens o aspecto sagrado, e, conseqüentemente, as mulheres (também crianças e jovens) seriam seres profanos. Já o poder resulta de um mundo patriarcal de dominação e subordinação. Como produto da dominação, a força religiosa gera força coletiva que legitima a dominação estabelecendo poder e vida social sexualizados e controlando a atividade e respostas sociais através do pensamento abstrato (ERICKSON, 1996, p. 45-51).

A violência seria um resultado natural do contato entre o sagrado e o profano, se a religião cria a vida social e suas instituições e a vida social cria a religião, há potencial violento em todos os lugares. Em especial, há uma ligação entre sexo, força e violência, “as diferenças entre masculinidade e feminilidade são mantidas pelas forças sociais que promovem e sustentam atos de violência” (ERICKSON, 1996, p. 56). As mulheres não são consideradas nem sagradas nem sociais, essa noção é apoiada pela religião através da divisão de trabalho e é assegurada pela violência (ERICKSON, 1996, p. 57).

Dessa forma, a divisão de trabalho e do ambiente, fundamentadas na religião, fragmentam a rede de relações humanas, dando espaço a práticas violentas. Pois, constrói

uma cosmovisão “generificada” orientadora de seus seguidores e seguidoras. As representações religiosas de gênero, na medida em que produzem e reproduzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sacralizam a desigualdade de gênero (DUARTE, 2007, p.18).

Completando essa ideia de que a religião, como sistema simbólico, pode colaborar com a dominação sobre as mulheres, Bourdieu acrescenta que, quando as mulheres usam de estratégias simbólicas para se opor a violência física ou simbólica exercida sobre elas pelos homens, como encontradas na magia, astúcia, mentira, passividade, vitimização ou amor possessivo, estas acabam por se constituir fracas diante da dominação, pois são vistas como desviância religiosa. Que acaba “resultando em confirmação da representação dominante das mulheres como seres maléficis, cuja identidade, inteiramente negativa, é constituída essencialmente de proibições” (BOURDIEU, 2012, p. 43), aprofundando ainda mais preconceitos e, portanto, violências.

No caso do cristianismo, o discurso mantém valores tradicionais de relação de gênero que escondem a dominação masculina (OLIVEIRA, 2011, p. 161-163). Neste sentido, a

[...] interpretação teológica das igrejas em relação à experiência do mal praticado e sofrido, particularmente pelas mulheres [...] foi fruto da reflexão dos homens ligados à instituição. Muitas vezes ela não corresponde ao que as mulheres sentem e às suas reivindicações, quer em teologia, quer no intervir das estruturas da igreja. O mesmo se pode dizer em relação às vias de salvação. [...] estão muito ligadas a um enfoque masculino que se apresenta de modo universalista (GEBARA, 2000, p. 30).

Dentro do conjunto de símbolos que compõe a religião cristã, encontra-se a Bíblia. Ricoeur (2006a, p. 290-291) afirma que as narrativas bíblicas constituem, de sua própria maneira, a identidade da comunidade que a conta e reconta em sua identidade narrativa. Elas enraízam o discurso teológico na linguagem ordinária, a sua função é sagrada, mas não sai linguagem. Além disso, elas são tradicionais, foram contadas no passado dessa maneira e isso se constitui razão para recontá-las. Depois, elas se fizeram autoridade, pertencendo a seleções que separam textos canônicos de apócrifos. Somando-se a isso, elas são também litúrgicas, pois alcançam pela significação quando reativadas em contextos culturais. A narrativa sagrada cria, portanto, um mundo de consciência que orienta o si para ele (RICOEUR, 2006a, p. 293-294), sendo que um traço indiscutível das narrativas bíblicas é sua quase historicidade, ignorando a nossa distinção entre ficção e história (RICOEUR, 2006a, 294-297). Ao mesmo tempo, elas não possuem o clima de invenção e nem a pretensão de ser evidência documental. Ao lado disso, são compostas de diversos modos de discurso, narrativo ou não, (como leis, profecias, ditos sapienciais, hinos etc.), que levam a transição entre o discurso narrativo e o discurso explicitamente teológico.

Na religião cristã, visões sexistas dos textos bíblicos e uma ideologia política patriarcal originaram uma história interpretativa que compôs uma série de arquétipos usados para moldar as identidades de gênero e definir os papéis sociais cheios de restrições, colocando a mulher em segundo plano em relação aos homens. Essas identidades passaram a constituir a identidade da narrativa.

Interpretações do mito da criação, por exemplo, alimentam o imaginário coletivo com vários discursos que, quando objetivados, subjagam a mulher: ela foi criada em segundo lugar, não a partir do sopro divino, mas da matéria do homem,

para ser sua auxiliar. Além disso, ela foi desobediente às duas figuras masculinizadas (Deus e o homem) permitindo a entrada do pecado no mundo e sua punição é também submissão. A partir daí, entende-se que a mulher é um ser diferente do homem que tem como função servir ao outro, no caso, o homem. Portanto como conceito geral, entende-se, a partir de uma interpretação sexista, que “para os homens, o mal é um “fazer” que se pode de alguma maneira “desfazer”. Mas, para as mulheres, o mal está em seu ser. Ser mulher já é um mal, ou pelo menos um limite” (GEBARA, 2000, p. 30).

Por outro lado, Maria de Nazaré assume um papel diferente. Teologias cristãs tradicionais a veem como uma mulher de características maternais e angelicais, exaltando sua submissão e a opção pela castidade, alimentando um imaginário de que a mulher boa tem essas características. Trabalhos feministas reconstróem, via análise dos textos bíblicos, outras percepções e possibilidades do significado de Maria na história de Jesus e seu movimento, bem como perspectivas e desafios para uma espiritualidade mariana na atualidade (RICHTER REIMER, 2013).

No imaginário cristão, Deus é presente como uma figura masculina, e muitas vezes violenta, que faz dos homens seres ligados ao divino enquanto a mulher fica de lado na relação como divino. Parte da teologia cristã reforça imagens de Deus como pai, senhor, guerreiro, poderoso, rei, cheio de autoridade, em detrimento de outras, como a imagem da sabedoria, que trazem mais características femininas, ou mais acolhedoras, como amigo, fonte, pacificador ou perdoador (HUNT, 2012).

Dessa forma, o ideário cristão corrobora com a violência contra a mulher ao colocá-la como auxiliar submissa e fomentar um imaginário em que ela é mesmo tempo santa, na maternidade, e pecaminosa ou que conduz os homens ao pecado, reforçando a ideia de que não existe mulher boa e, assim, legitimando atitudes masculinas de violência como disciplina e a dominação. A religião cristã funciona tanto como aparelho produtor como reproduzidor de desigualdade de gênero e, portanto, da violência naturalizadas.

Somem-se a isso, ideias que levam ao silenciamento a respeito da violência doméstica e a manutenção da relação violenta. Primeiro, o fato de se considerar o lar como um ambiente sagrado que deve ser preservado a qualquer custo, mesmo o custo da desumanização pela violência. Segundo, o entendimento que, diante do

sofrimento de Jesus na cruz, todo sofrimento humano é diminuído e deve ser suportado, especialmente no caso das mulheres, como consequência do pecado.

Através do estudo das narrativas na Bíblia, pode-se perceber que a violência doméstica ocorre desde a Antiguidade. Narrativas do Primeiro Testamento contam histórias de violência, como em Jz 19 e 2Sm 13, e no Segundo Testamento há os códigos domésticos (Cl 3, Ef 5 e 1Pe 2) que colocam as mulheres em posição de submissão e de não produção de conhecimento ou não participação nele (RICHTER REIMER e MATOS, 2011, p. 73). No entanto, nota-se um grande silêncio dos textos bíblicos com relação à mulher, quando comparados aos textos em que aparecem homens. Ainda assim, elas aparecem muitas vezes. Em algumas, com algum destaque em busca do cumprimento do seu papel de mãe e esposa. No entanto, outras vezes são “marco fundante e relevante para o povo e sua história” (RICHTER REIMER, 2005, p. 38), exercendo papéis de profetizas, sábias, juízas e protagonistas no Antigo e no Novo Testamento.

É importante dizer que a religião cristã, e seus adeptos, não precisam continuar conformados frente a essas análises. Diante de uma abertura dialética com a sociedade, já se propõe novas interpretações, imagens divinas e mitos que sejam libertadores para as mulheres e que lhes sirvam como padrões empoderantes, acolhedores e inspiradores de relações mais justas e saudáveis. A religião cristã pode ser tanto usada para a manutenção da dominação masculina, legitimando a violência, como pode ser um refúgio revolucionário de não conformação com os padrões sociais opressores.

O primeiro passo para essa transformação é entender que a caracterização dos papéis femininos no judaísmo e cristianismo foi feita a partir de registros documentais que carregam majoritariamente uma ideologia androcêntrica e patriarcal. Portanto, a difamação ou glorificação de mulheres em tais textos precisa ser entendida como construção social da realidade em termos patriarcais. Acrescente-se que, em geral, os cânones formais patriarcais são codificados de forma mais restritiva que a relação real entre homens e mulheres. Logo, o *status* real das mulheres não pode ser determinado por princípios ideológicos e prescritivos, mas pelo grau de autonomia econômica e papéis sociais que exercem (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 134-139).

Por isso, é importante entender que há outros registros⁵¹ onde as mulheres eram consideradas iguais aos homens. Com isso, importa perceber, no meio da dinâmica patriarcal, a existência de mulheres e grupos que buscavam outras maneiras de viver e se relacionar, em oposição à dominação patriarcal vigente.

Jesus pode ser entendido como uma pessoa que ventila uma nova maneira de se relacionar, onde a microrrelação justa é padrão para o Reino de Deus. Dentro do movimento de Jesus é possível perceber relações de gênero que estão em conflito com o modelo patriarcal.

Muitos trechos do Segundo Testamento mostram que mulheres do movimento poderiam ser ditas independentes e curadas, assumindo diversos papéis de liderança, embora traduções e a história interpretativa imputem a elas as funções domésticas (SCHOTTROFF, 1995, p. 24). Considerando o combate a violência de contra a mulher, é importante perceber qual a valorização que esses textos dão aos grupos sociais e relações de gênero, para recolher material que possa ajudar na reorientação das condutas relacionais a partir de uma perspectiva mais justa.

3.1.3 Violência contra a Mulher no Brasil

No Brasil, a sociedade carrega os traços de uma tradição judaico-cristã patriarcal dominante que, como já foi descrito, naturaliza e legitima a violência contra a mulher. Grossi mostra que a sociedade brasileira também se baseia em valores de honra e vergonha. Aqui também cabe ao homem o controle da virtude feminina. Essa virtude é reconhecida publicamente pela categoria respeito, a mulher de respeito está adequada aos comportamentos reconhecidos socialmente como femininos (GROSSI, 2006, p. 28). Desvios de tais padrões ainda são considerados como justificativas para a violência contra a mulher.

Aqui, essa forma de violência é uma realidade que atravessa todo tipo de escala social e tem formas distintas de manifestações. Hoje, seu combate ocupa um lugar de destaque no movimento feminista. Até poucas décadas atrás, a violência contra a mulher não era considerada crime, mas seria uma espécie de direito do homem. Em especial, a violência doméstica não era visibilizada. Essa postura era refletida na legislação, que apresentava vários traços de discriminação da mulher e

⁵¹ Como a biografia heroica de Judite ou o caso da colônia judia de Elefantina. Há registros de mulheres chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs e até sacerdotisas. Veja Schüssler Fiorenza, 1992, p. 285

proteção ao homem agressor. Até 1991, era aceitável o argumento de defesa da honra em casos de violência, a vítima só era assim considerada se fosse uma “mulher honesta” e havia diminuição de pena se o agressor se casasse com a vítima (BARSTED, 2011, p. 354 e 355).

O que chama especial atenção é a que a violência contra a mulher no Brasil soma, de forma perversa, discriminações étnico-raciais com as discriminações de gênero, gerando situações extremamente complicadas. São as mulheres negras a maioria das vítimas de homicídio, tentativa de homicídio, lesão corporal, estupro e atentado violento ao pudor. Também as mulheres indígenas, que sofrem com exclusão social e a desterritorialização, são ainda vítimas do tráfico de pessoas, da violência doméstica e da prostituição infantil. Além disso, a incidência da violência sobre meninas e adolescentes é alarmante (BARSTED, 2011, p. 349 e 350).

A pesquisa “O que a sociedade pensa sobre a violência contra as mulheres” já apontava, em 2004, que a violência contra a mulher era uma questão central na opinião dos entrevistados, sendo a violência doméstica ainda mais citada, em especial nas regiões norte e centro-oeste (SANEMATSU, 2004, p. 8-10). De 2003 até hoje muita coisa mudou, na sociedade e na legislação. A luta das mulheres, junto com a intervenção de organismos internacionais, produziu mudanças que eliminaram as expressões discriminatórias da legislação, desvalorizaram argumentos patriarcais que lá estavam representados e levaram a criação da Lei Maria da Penha em 2006. Essa legislação específica garante às mulheres amparo legal na denúncia da violência e dificulta a não punição do agressor que era bastante comum até então. Faz-se então uma arma de prevenção e punição desse tipo de violência. Porém, o estudo das taxas de homicídio feminino mostra que, apesar da queda no número de casos logo após a entrada em vigor da Lei Maria da Penha, houve um aumento, de 2007 a 2010, e se atingiu novamente a maior taxa já alcançada. Isso significa que apesar do grande avanço do Estado na luta contra a violência de gênero, é preciso que a legislação seja acompanhada de uma mudança nas mentalidades e nas relações humanas, esta depende ainda de que mecanismos institucionais de ensino e de criação de sentido sejam modificados.

A pesquisa “Percepções sobre a violência doméstica contra a mulher no Brasil em 2011” aponta que a maior parte da população reconhece que a violência doméstica inclui tanto a violência física como a psicológica (como agressão verbal, xingamentos, ameaças, humilhação e outros), sendo ainda citadas a violência moral

(calúnia, difamação e injúria) e sexual (SITTA, 2011, p. 7). Segundo dados de atendimento do Sistema Único de Saúde, a violência física é preponderante nos atendimentos a vítimas de violência contra a mulher, englobando 44,2% dos casos, a psicológica ou moral representa acima de 20% e a violência sexual é responsável por 12,2% dos atendimentos (WAISELFISZ, 2012, p. 21).

Essa mesma pesquisa mostra que os dois principais fatores reconhecidos como causa dessa violência são o machismo da sociedade brasileira (46%) e problemas com bebida alcoólica (31%), sendo o terceiro fator a falta de autoestima da mulher (6%) (SITTA, 2011, p. 9).

A pesquisa revela ainda dois dados interessantes. O primeiro diz respeito às recomendações que mulheres dariam a quem sofre agressão, deveriam buscar ajuda principalmente em: delegacias da mulher (78%), delegacias de polícia (46%), conversas com amigos e familiares (44%), igreja (23%), psicólogo (23%), ONGs especializadas (22%), serviços do governo (19%), advogados (19%). O segundo se refere à descrença da população na proteção jurídica e policial nos casos de violência doméstica: 59% das mulheres entrevistadas e 54% do total de entrevistados não confiam nesse tipo de proteção (SITTA, 2011, p. 13).

Com esses dados aparentemente contraditórios, pode-se concluir a importância conferida pela população às igrejas, amigos e familiares para a prevenção da violência e ajuda em casos de violência contra a mulher. Essas igrejas, muitas vezes se tornam único refúgio das vítimas diante dos lares corrompidos pela violência. Por isso, tanto as instituições como amigos e familiares das vítimas precisam estar preparados para acolhê-las e ampará-las também com um discurso que as empodere e não um discurso que as culpabilize.

A pós-modernidade apresenta às mulheres várias possibilidades de sistemas de produção de sentido. Isso somado à secularização da sociedade, tira da religião seu lugar central na matriz cultural. Mas, especialmente no Brasil, a religião ainda é muito presente como universo simbólico e produtor de sentido, uma face também revelada nos dados acima a respeito da confiança que ainda se deposita nas igrejas. No entanto, muitas janelas foram abertas para o questionamento e a escolha pelo não-cumprimento da norma religiosa (LEMOS, 2002, p. 85).

A soma da evolução da legislação, das políticas públicas de educação e de atendimento à pessoa em situação de violência, com esses aspectos de mudança na cena cultural e religiosa podem contribuir para a diminuição da violência contra a

mulher na sociedade brasileira. Porém, ela precisa ser sempre lembrada como realidade cruel presente em todo o espectro social, com a consciência de que ainda há um longo caminho a ser trilhado, entendendo que para trabalhar a questão da violência, precisa-se falar em novas masculinidades, feminilidades e relações de gênero. Nesse âmbito, os resultados dos estudos de bíblicos da perspectiva de gênero são fundamentais, pois se levados às pastorais, igrejas e grupos menores podem ocasionar mudança na produção de sentido religiosa e nas definições dos papéis de gênero, tornando-se fator de diminuição da violência contra a mulher.

3.2 MARCOS AJUDANDO A TECER NOVAS RELAÇÕES

As masculinidades, como as feminilidades, são, antes de tudo, uma construção sociocultural. São resultados da histórica acumulação material e simbólica da humanidade. Assim, nessa construção, tem papel decisivo o aspecto teológico e religioso. Por exemplo, a formação do que é ser homem e mulher dentro do âmbito cristão tem influência direta da absorção dos paradigmas expostos nos textos bíblicos. Portanto, passa pelo entendimento do que os textos bíblicos constroem como relação de gênero e das suas limitações e possibilidades libertadoras.

Como percebido pelas análises das narrativas no capítulo anterior, é apresentada, nas cenas de encontro de Jesus com as mulheres no Evangelho de Marcos, uma série de paradigmas de identidade e de relação de gênero. Estes paradigmas são úteis para rever e des-re-construir as posições atuais com respeito aos papéis, às identidades e às relações de gênero.

3.2.1 Jesus e sua Relação com as Mulheres: uma Nova Masculinidade

Segundo Archila e Rajo (2007, s/p), a masculinidade hegemônica que nos molda afeta a maneira de interpretar e ler os textos sagrados, as práticas eclesiais, as convicções religiosas e opções políticas que se toma a partir delas. Portanto, “trazer a questão das masculinidades ao debate da releitura bíblica de gênero pode ser uma contribuição fundamental para um processo dinâmico e envolvente na construção de relações mais humanas” (TONINI, 2007, s/p).

O propósito fundamental desta etapa é refletir e ajudar a desconstruir o estereótipo social hegemônico da masculinidade, fruto de uma ideologia dominante e excludente. Se, em parte, ele se sustenta e legitima pela religião, aqui se utiliza o texto religioso como parâmetro para pensar novas características masculinas e, assim, trabalhar a construção de um imaginário diferente sobre a masculinidade, mais humanizado e libertador.

A Bíblia revela, nas suas narrativas e discursos, muitos padrões de relações de gênero. Uma parte se insere em modelos sexistas de relações assimétricas, mas outros testemunham um enorme potencial libertador ao trazer experiências boas e criativas de formas de ser homem e mulher. No meio desses padrões, entre os discursos de homens e sobre homens revelam-se indiretamente concepções de masculinidade, dentre elas a masculinidade de Jesus.

Para Tonini (2007, s/p),

a vida de Jesus encontra sua raiz na sua forma de se relacionar, refutando a lógica do mais forte e a masculinidade hegemônica. Jesus, com sua vida, paixão e morte, irá colocar à prova a sua própria masculinidade hegemônica e a masculinidade hegemônica de Deus. O próprio Deus, nesse processo, torna-se 'Outro', Deus se despoja de sua masculinidade violenta e patriarcal, apresentando novas pistas, novos caminhos de masculinidades. [...] Podemos dizer, resumidamente, que a comunidade cristã segue a identidade de Cristo. Como a videira e os ramos, a personalidade crística continua em nossos irmãos e irmãs. Cristo, a humanidade liberada, não se limita à perfeição estática de uma pessoa por dois mil anos. Pelo contrário, humanidade redentora está diante de nós, gritando-nos as dimensões ainda não completadas da libertação humana, chamando-nos a construir novas masculinidades não-violentas, manifestando-nos a kenosis do patriarcado com seus privilégios e exclusões, apontando novos caminhos e novas relações.

Percebe-se que, no processo de composição das masculinidades e das relações de gênero, apreender como são essas características de Jesus é decisivo.

Como Jesus é caracterizado em Marcos? Jesus, como protagonista da narrativa, é um personagem 'redondo' com muitas características. Desde o início do Evangelho de Marcos, Jesus é mostrado como personagem central: ele é o messias, o Filho de Deus, mas o receptor de Marcos só tem um 'retrato' mais claro de Jesus ao final da história: Jesus é o ungido de Deus para inaugurar o seu Reino. A designação favorita para Jesus em Marcos é mestre, apesar de ele também ser caracterizado como um profeta carismático. Seus atos miraculosos só acontecem mediante a fé e sua posição de profeta lembra a tradição profética das figuras de Elias e Moisés. Sendo assim, ele é apresentado como uma pessoa que interpreta a

vontade de Deus para o povo da aliança.

O narrador fala, além da linha inicial, que ele é aquele mais poderoso que vem após João Batista, ele tem sobre si o Espírito, todos se maravilhavam com seu ensino e que ele sabia da variedade de respostas que causava. O narrador mantém o ponto de vista a favor de Jesus, mas o personagem formado mantém distância do leitor. Este confia em Jesus, escolhe pelo seu lado, mas tem pouca identificação com ele.

Na narrativa, a caracterização é feita a partir do que ele mesmo faz, diz sobre si, diz sobre o que os outros (narrador e personagens) dizem, mas também é feita considerando o que os outros fazem e dizem a respeito dele ou em reação a ele (MALBON, 2009, p. 17 e 18). A narrativa se detém nos atos de Jesus, fazendo poucas descrições explícitas do personagem. Jesus é sensorializado, olha, se comove, se irrita, conversa, ensina, sofre e a partir dessas sensações ele desenvolve uma comunicação não-verbal (POSTAL, 2010, p. 288). Essas ações e as emoções o tornam muito humano, mas com pouca identificação com os humanos falíveis. No entanto, isso também aproxima Deus da realidade do ser humano.

Os grupos de ações de Jesus são desenvolvidos e conectados ao longo da narrativa. Ele prega e ensina sobre o recém-inaugurado Reino de Deus. Ele cura e exorciza, como exemplificação do Reino de Deus, também insiste na prática do serviço àqueles de mais baixa condição na sociedade, aos que sofrem perseguição e morte pelas autoridades, como exemplo das implicações do Reino de Deus neste tempo. Assim, além de profeta, mestre, pregador, curandeiro, exorcista, servo e perseguido sofredor, Jesus é alguém que proclama e participa do Reino de Deus, a favor dos pobres, doentes e famintos, dentro e fora do seu grupo de origem (MALBON, 2009, p. 55; RICHTER REIMER, 2013). Além disso, insiste nesse ensino e serviço mesmo sob o risco de perder a sua vida no conflito com os poderes estabelecidos. Esse risco é aceito por ele como vontade de Deus. Tais traços mostram Jesus como uma pessoa de fé, que é denotada pela total submissão ao Reino de Deus (RHOADS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 107 e 113). O Evangelho, porém, não se encerra na morte de Jesus: ele ressuscita, tendo vitória definitiva, mas não aparece ressurreto. Essa ausência de aparição coloca a ênfase da narrativa na sua vida e sua paixão e transfere o papel da proclamação do Reino de Deus para aqueles que vão e fazem como Jesus.

Ao longo da narrativa, percebe-se também que as diversas reações a Jesus

ajudam a compor o personagem. Entre as reações a Jesus encontramos positivas e negativas: medo, ofensa, maravilhamento, lealdade intensa, oposição determinada e fé (RHOADS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 104 e 105). Os da sua família acham que estava insano, as autoridades o vêem como criminoso, o povo como profeta. O que os outros personagens falam sobre Jesus também ajuda a construir o personagem. Deus, em uma voz que vem dos céus ou das nuvens, diz que Jesus é seu filho, e também que se alegra nele e que ele deve ser ouvido. Para os espíritos imundos e demônios, Jesus é o Filho de Deus e, portanto, inimigo deles. O que o povo diz mostra um Jesus poderoso em palavras e ação, desafiador, às vezes questionado e mal-entendido. O discurso dos discípulos parece mostrar que Jesus sabe ser difícil aquilo que pede e que seus seguidores são falhos. Já o discurso das autoridades judaicas e romanas mostra que Jesus desafia a tradição e a situação de tal forma que isso se torna um conflito com risco a sua própria vida. Essa faceta da cristologia aprofunda e acentua aquela formada pelos atos de Jesus (MALBON, 2009, p. 124-128).

As respostas de Jesus aos outros personagens e o que ele diz de si mesmo tornam a narrativa mais complexa e engajada para a audiência. Ele transfere a honra e a atenção dadas a ele para Deus. Suas palavras não fazem eco às dos outros personagens e criam uma tensão em relação ao narrador. Ele é reticente quanto à sua própria proclamação, mas não é em relação à proclamação do Reino de Deus. A chave aqui não é a essência de Jesus, mas a sua influência, o processo (MALBON, 2009). Enquanto o narrador diz quem é Jesus, o personagem Jesus se foca no que Deus faz e no que as pessoas que recebem a mensagem do Reino fazem. A autoridade de Jesus é conferida por Deus por meio do Espírito, com essa autoridade ele exerce poder sobre o que é impuro, tem sabedoria profética, desafia as instituições. Essa autoridade também é bem maior do que os demais personagens esperam, mas o limite dessa autoridade é a pessoa humana, Jesus não exerce autoridade sobre os outros seres humanos. Ele serve às pessoas sem governar sobre elas (RHOADS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 105-109).

Para Schultz (2004, p. 182), em termos de masculinidade, Jesus é o homem-corpo, pois entregara sua vida pelos outros, para salvar o mundo. Também é um homem que tem grande responsabilidade e engajamento, o que levava à entrega da vida e do seu corpo. Seguindo a mesma linha de tomar a cruz como linha definidora e se referindo a Jesus no Evangelho de Marcos, Archila (2009, p. 48-52)

argumenta que as ideias de messianismo e poder são conectadas. Portanto, a imagem de um messias guerreiro ao estilo do rei David correspondia a um imaginário social instituído a respeito das relações de gênero. Era resultado de como se imaginava ser homem, com características guerreiras, dominantes e adultocêntricas, e assim se relacionar com mulheres. Em seus ensinamentos, o Jesus de Marcos tentava criar um novo imaginário em torno do messianismo, e também dos papéis de homens e mulheres. Essa nova concepção passa pela cruz e, dentro dos significados da cruz, aparece a mansidão como um valor. Segundo o autor, a mansidão era contrária à concepção social de honra masculina. Jesus era um rei pacífico e desprovido dos instrumentos violentos de obtenção de poder. Era no serviço e na humildade que Jesus fundamentava seu poder, em uma lógica contrária à sociedade patriarcal: a capacidade de se apequenar e se colocar ao lado dos que sofrem.

Quando se observa, nos textos analisados no capítulo anterior, o trato de Jesus com as mulheres, percebe-se mais do que esses traços gerais do signo da cruz, como a entrega e mansidão, há uma originalidade revolucionária em termos de características que podem compor uma nova masculinidade.

A primeira característica, percebida logo na primeira cura, é a sua solidariedade. Esta independe de gênero, pois se destina a mulheres e homens, e se espalha entre os que o cercam. Também não é tolhida por normas religiosas. Ao curar a sogra de Simão, Jesus dá importância ao sofrimento humano, despreza a questão do sábado e integra a mulher em seu movimento. Ela também serve no sábado, mostrando igualmente que a solidariedade é maior que o sábado.

Ao curar a mulher com hemorragia e a filha de Jairo, frente às necessidades das mulheres, Jesus é solidário tanto aos sofrimentos das mulheres, como daqueles que as cercam. A narrativa mostra como ele dá as costas à noção de pureza ritual, tem contato com uma mulher impura e com um cadáver, trazendo cura, vida e pureza.

No caso da mulher siro-fenícia, Jesus acaba convencido que barreiras étnicas não devem impedir o avanço do Reino. Todos os casos mostram que as noções religiosas judaicas se fariam impedimentos para a ação de Jesus. Algumas dessas noções oprimiam diretamente as mulheres, como a questão da impureza no período menstrual, outras oprimiam as mulheres como componentes de um povo, como no caso da mulher siro-fenícia.

Outra característica interessante é que Jesus deixa-se ensinar e admira as ações de mulheres, percebendo-as além das regras de comportamento, não tendo problemas em colocá-las no foco da atenção. Ele procura pela mulher com hemorragia no meio da multidão após um toque audacioso e, ao ouvi-la, publicamente, fala bem da sua fé. Chamando-a de filha, admira a ousadia que essa fé lhe deu e transfere para ela a cura, não se assumindo como autor, coloca o protagonismo na mulher.

A mulher siro-fenícia ganha a cura da sua filha no debate e isso tem uma consequência para o desenvolvimento da trama. É a palavra de uma mulher estrangeira, dirigida como réplica a uma negativa excludente, que corrigindo-o, e fazendo com que mude de ideia, amplia o alcance do próprio ministério de Jesus.

Ao observar a ação da viúva pobre, Jesus a usa como exemplo positivo de ensino com respeito ao discipulado e crítica com respeito à opressão das instituições religiosas. Ao dar a si mesma e fazer de Deus o valor supremo, ela é a antítese dos dirigentes infiéis a Deus por dinheiro. Jesus mostra a sensibilidade de perceber essa ação e chama atenção dos que o cercam para ela.

Ele admira também a ação da mulher que o unge em Betânia, e a defende frente a outros seguidores que a acusavam. Classifica a sua ação, vista pelos outros como ousada e extravagante, como boa obra e estabelece em retorno a profecia de que ela será para sempre lembrada, colocando-a também como exemplo do evangelho.

A terceira característica é a relação de Jesus com os corpos. É uma relação de saúde, preocupação com o próximo. Das quatro mulheres curadas por ele em Marcos, três são curadas pelo toque e uma à distância. Ao curar a sogra de Simão e a filha de Jairo, ele as levanta pela mão. O estranho toque da mulher com hemorragia não é rechaçado, mas elogiado. Além disso, em outra forma de relação corporal, ele se deixa ser ungido por uma mulher em um ambiente masculino, talvez em busca da sua própria cura emocional, mas aceitando uma homenagem/profecia de viés corporal.

O texto em que Jesus redefine a família também fomenta uma nova masculinidade a partir de duas bases. A primeira é a ausência de hierarquia de gênero, ou seja, o ser irmão, irmã e mãe implica em ausência de uma autoridade masculina e patrilinear que se configura em patriarcal. A segunda base traz em

Jesus um modelo masculino como aquele que deseja, fomenta, ensina e pratica a igualdade.

Esse mesmo texto coloca em paralelo os aspectos políticos e familiares, levando a entender que, no Reino de Deus, essas relações têm o mesmo peso. Isso se ilustra no papel da casa no texto. O que antes era o espaço privado da família, ambiente de atuação feminina, mas do domínio do pai, onde a mulher se escondia das vistas de outros, se torna um espaço de vivência social e religiosa, aberta a todos que buscam fazer a vontade de Deus. Um ambiente em que a circulação de poder se dá de outra forma, construindo relações diferentes. A casa se torna o lugar da partilha do conhecimento e da experiência religiosa comunitária. Agora a diferença de conhecimento não pode mais gerar diferença social. Essas são vivências que mulheres e homens acessariam a partir de então, e que possibilitam o exercício de novos papéis e a construção de novas relações sociais e de gênero, mais justas, alegres e pacíficas. O homem Jesus cria na casa um espaço diferente que se contrapõe aos espaços de poder dominantes.

A mesma ideia da recusa de Jesus quanto à forma da casa patriarcal se percebe na cena da ressurreição da filha de Jairo. Jesus chama a mãe para se fazer presente em seu papel como mãe e não esposa. Ali o aspecto possessivo e autoritário do pai se faz ausente, pois Jesus chama a menina de moça, ela já não era uma criancinha como Jairo pensava, o chamado a levantar-se é também um chamado à vida adulta.

Jesus e seu movimento libertam os que se acham desumanizados e em servidão de forças malignas, subvertendo implicitamente assim estruturas econômicas ou patriarcal-androcêntricas, ainda que as pessoas envolvidas neste processo não tenham pensado em termos de estruturas sociais. (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 178).

Quando se olha sob o ponto de vista do combate à violência doméstica, esses novos aspectos de masculinidade são inovadores. A solidariedade e a relação com o corpo a partir do cuidado com o outro como novas formas de ser homem se colocam como impeditivos ao ato violento. Já a redefinição da família e a rejeição da casa patriarcal acabam com a própria base simbólica da violência: a hierarquização dos papéis masculinos e femininos, a autoridade patriarcal ou o machismo, pois fomentam a igualdade entre homens e mulheres. A partilha de conhecimentos e saberes quando o homem se deixa ensinar pelo discurso ou ação de mulheres também é uma forma de dissolver a categorização dos papéis de gênero. Assim,

como a ideia que faz parte do papel do homem ajudar a estabelecer ambientes onde novas vivências e novos tipos de relação são possíveis em contraposição ao modelo dominante.

O padrão de masculinidade desenvolvido em Marcos pelo personagem Jesus, em especial nos seus encontros com mulheres, é contrário à masculinidade hegemônica. É um homem que fomenta um novo tipo de relação de gênero. Um modelo masculinidade que busca o acolhimento dos sofredores a retirada de situações de marginalização e exclusão e a crítica social com respeito a essas situações. Nesse novo modelo, há partilha de conhecimentos e espaços, onde não há mais espaço para a dominação masculina, hierarquização de papéis e as posturas violentas contra mulheres. Jesus em Marcos faz-se um símbolo que é para ser contraposto às posturas masculinas atuais, como motivador de mudança.

3.2.2 A Importância das Mulheres para a Comunidade Marcana

No Evangelho de Marcos, o que inicialmente parece manter o padrão patriarcal se torna uma estratégia narrativa subversiva. O padrão patriarcal se caracteriza em que, até o final do capítulo 15, as mulheres são anônimas, sua presença entre os seguidores de Jesus é ocultada e algumas são retratadas em espaços domésticos ou subordinadas a um homem (RICHTER REIMER, 2012; SCHOTTROFF, 1995; HORSLEY, 2001).

Os personagens femininos do Evangelho de Marcos são planos e sem recorrência, ou seja, individualmente não apresentam grandes desenvolvimentos narrativos, são caracterizadas de uma forma e assim permanecem, e aparecem apenas uma vez. Uma de suas funções é contrapor-se ou ser a exceção a personagens tipificados, no caso os discípulos (RHOADS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 129-133). Por causa dessas características, as mulheres são geralmente enquadradas entre os personagens menores. Isso não é uma classificação equivocada, pois o conjunto dos personagens menores acaba sendo fundamental na dinâmica da história narrada por Marcos. No entanto, ao longo desta pesquisa, percebe-se que as mulheres têm em seu conjunto um dado diferente dos demais personagens menores.

O padrão androcêntrico e patriarcal vigente do que é ser mulher parece ser quebrado em pontos importantes. Como visto no capítulo anterior, as mulheres

aparecem quase sempre sem marido, poucas têm atribuídos os papéis tradicionais de esposa e mãe, mas sempre apresentam alguma característica que contraria a imagem feminina esperada de um sistema patriarcal. Marcos apresenta as mulheres sem marido, com isso, representa com mais força o nível baixo na hierarquia social da época, ao qual Jesus se iguala no exercício da vocação para o serviço-diaconia. Várias são representadas sem identificação com um chefe da casa masculino e assumindo posições de enfrentamento à situação que vivem e até funções que eram normalmente destinadas aos homens: em Mc 5,25-34: a hemorroísa que desafia as regras de pureza; em Mc 7,24-30: a mulher siro-fenícia que vence o debate com Jesus; em Mc 12,38-44: a viúva pobre aparece só e é admirada por Jesus; em Mc 14,3-9: a mulher que unge Jesus e assume função sacerdotal, em Mc 15.39-16.8, três mulheres continuam o seguimento sozinhas. Todas as personagens que se encontram com Jesus são caracterizadas positivamente, como exemplares em termos de fé, entendimento do Reino, perseverança e diaconia em contraposição à alternância dos discípulos em crer e seguir a Jesus.

Quando se pensa na continuidade do ministério de Jesus, em geral as figuras principais que vêm à mente são os doze discípulos escolhidos por ele. Em Marcos, a subtrama com os doze discípulos é marcada por alternar o sucesso e a falha, ter e não ter fé em Jesus. Os discípulos são aliados de Jesus, porém buscam glória e poder (Mc 10,35ss.). Inicialmente, são fiéis e abandonam tudo para segui-lo, mas crises expressas na 'falta de fé' ou de entendimento terminam com a traição, a fuga e a negação de Jesus por parte dos discípulos homens. Os discípulos, ainda assim, são recuperados no final como destinatários da mensagem que as mulheres levariam. Ao lado desse conflito com os Doze, é colocada a trama das mulheres, que apresenta paradigmas de fé, persistência, diaconia e dedicação, culminando com sua presença nas cenas da cruz, da ressurreição e do recomeço em Galileia. Portanto, os discípulos-homens são personagens de identificação, mais próximos à realidade humana, com alternâncias na fé, dúvidas, cobiças, mas com esperança de prosseguir no seguimento. Já as discípulas-mulheres são os personagens-modelo na quase totalidade da narrativa deste Evangelho, formando um grupo de personagens-tipo⁵², cuja função principal é trazer uma expectativa a respeito do que seria o discipulado perfeito. Esse quadro só é alterado para alguma igualdade entre

⁵² Como grupo de personagens-tipo, as mulheres apresentam exceção ao seu padrão positivo: Herodias e a sua filha, que seduz Herodes pela cabeça de João Batista.

discípulos e discípulas na última frase do Evangelho, quando as mulheres fogem aterrorizadas e em silêncio.

Se, individualmente, não há evolução dos personagens femininos, apesar de curas poderem ser encaradas como grandes transformações, a aparição das mulheres na trama narrativa, porém, apresenta mudança. Há um desenvolvimento narrativo no papel das mulheres. Na primeira parte do evangelho, fé e cura parecem trazer e inserir mulheres no movimento de Jesus. Ali a fé é ativa, em procuras pela salvação e em respostas a ela. Percebe-se tal característica com a sogra de Simão, a mulher com hemorragia e a siro-fenícia, caracterizadas pelo serviço, resiliência, inteligência, humildade e proatividade. Na terceira parte, reflete-se um padrão de lealdade: a demonstração de fé se reflete no próprio seguimento, na entrega de vida e na diaconia. A entrega é realizada tanto pela viúva pobre como pela mulher que unge Jesus. As mulheres observando a crucificação ao longe, acompanhando o sepultamento e indo ungir o corpo de Jesus são caracterizadas pelo serviço, seguimento e fidelidade. A diaconia das mulheres, portanto, emoldura o ministério de Jesus na narrativa marcana com a sogra de Simão e as mulheres diante da cruz.

As passagens com as mulheres se tornam ainda mais interessantes porque dão ocasião a simbologias, ensinamentos e denúncias específicos e valiosos do ponto de vista da comunidade marcana. Pode-se citar o movimento solidário esperado da comunidade, com a inclusão de mulheres e o cuidado mútuo, que é expresso na cena da cura da sogra de Simão. O ensino sobre a construção de relações familiares não-patriarcais se dá a partir da redefinição da família por Jesus e do tratamento de Jesus com respeito à mãe da filha de Jairo. Além disso, o fato de Jairo e da mulher siro-fenícia se colocarem em risco, pessoalmente, para que suas filhas se salvassem desafia as visões negativas a respeito de mulheres, em especial de filhas, da antiguidade.

Do ponto de vista religioso, há um abandono das regulações de pureza judaicas que se dá em ações de mulheres e tem sua justificativa na cura de mulheres: a mulher com hemorragia, a filha de Jairo e a filha da mulher siro-fenícia. Enquanto a passagem da mulher com fluxo de sangue e da filha de Jairo abre os olhos para a restauração de Israel, a siro-fenícia aponta para a extensão da salvação aos gentios em uma abertura étnica e de gênero.

A cena da viúva pobre é usada para uma denúncia da opressão causada pelo Templo, que também marginalizava mulheres, mostrando que a entrega é uma

atitude louvável, mas como decorrência da exploração, contraria o ideal do Reino. Na cena da unção de Jesus, um novo rito ou expressão litúrgica pode ser entendido e este é realizado por uma mulher. Ambas as cenas podem ser interpretadas como uma transgressão à lógica de mercado romana, que era sustentada pelo Templo, transgressão realizada tanto pela religiosidade abnegada como pelo desperdício como boa ação (RICHTER REIMER, 2005, p. 110-120).

Assim, ao falar de uma linguagem androcêntrica em Marcos, é preciso notar que se as mulheres são anônimas, a maioria dos homens curados por Jesus e outros personagens menores também é anônima. E que se os discípulos são nomeados, em especial Pedro, Tiago e João, as discípulas também o são ao final: Maria Madalena, e Maria, mãe de Tiago e de José, e Salomé. Além disso, pensar que possivelmente o autor tenha esperado até o momento em que o verdadeiro sentido do discipulado, que já vinha sendo estereotipado nas mulheres, pudesse ser plenamente entendido para revelar a presença delas, isso só se dá diante da cruz de Cristo (MALBON, 2000, p. 59-60). As últimas cenas com mulheres deixam para trás tal linguagem e são paradigmáticas: as mulheres possuem nome, repetidos por 3 vezes, elas permanecem ao lado de Jesus, no seguimento, quando todos o abandonaram, elas o servem desde o início do seu ministério, já caracterizado por Jesus mesmo como um ministério de serviço (Mc 10,31 e Mc 10,43-45), elas buscam homenagear Jesus, e são as primeiras a ouvir da ressurreição, se tornando porta-vozes dessa mensagem. Na cena da crucificação em especial,

Marcos usa três verbos para caracterizar o discipulado das mulheres sob a cruz: Elas o seguiam na Galiléia, elas lhe *ministravam*, e elas 'subiram com ele a Jerusalém' (15,41). [...] O segundo verbo *diakonein* frisa que as discípulas mulheres têm praticado a verdadeira liderança exigida dos seguidores de Jesus. [...] *diakonein* não se pode restringir somente ao serviço de mesa, mas diakonia sintetiza todo o ministério de Jesus, que não subordina nem escraviza outros à maneira dos governantes pagãos (10,42), mas é o servo sofredor que os liberta e os eleva da escravidão. (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 366)

Horsley (2001, p. 203-207), tendo em vista as simbologias e ensinamentos das cenas com mulheres, também considera que, na narrativa, elas representam Israel sob as ações de Jesus, e que, por isso, elas representavam papéis significativos na liderança da comunidade.

Quanto a esse quesito, Kee (1977, p. 91) tem uma posição diferente, crê que, apesar de ser impressionante a mudança social trazida por Marcos em relação

ao lugar da mulher, principalmente meio à tradição religiosa dominada por homens, não se pode inferir que as mulheres ocupassem papéis de liderança, mas apenas que os papéis menores que elas ocupavam, como, por exemplo, o serviço, eram apreciados como compatíveis com o Reino. Também os irmãos Stegemann (2004, p. 422-425), falam a respeito da liderança feminina quando questionam o teor semântico da palavra 'servir'. Segundo eles, o texto não as designa como discípulas, mas esclarece que elas seguem e servem a Jesus, a palavra tem uma conotação positiva e exemplar no contexto do seguimento, onde a hierarquia dominar/servir devia ser invertida. O questionamento é se essa inversão é aplicada ao texto das mulheres, em 15,41, pelo fato de ser Jesus o destinatário do serviço, o que excluiria a inversão, portanto, no caso, a palavra deveria ser entendida como atividade de suprimento, que seria o teor das atividades tipicamente femininas. Para esses autores a relativização do seguimento das mulheres já está presente em Marcos.

Ao contrário dessas opiniões, a diaconia mútua se torna, em Marcos, o próprio cerne do ministério de Jesus, levando a sua entrega na cruz e a entrega de vida de vários personagens ao longo do texto. Jesus serve às pessoas com ensinamento, curas, libertação e aparece em algumas cenas como alvo de diaconia: após a tentação (aqui o serviço é exercido por anjos), na casa de Simão, na cena da unção em Betânia e na cena no sepulcro, ao considerar a homenagem da unção como uma espécie de serviço. No movimento de Jesus refletido em Marcos, o poder é para ser exercido em comum, é a diaconia que concede a todos o poder de ser iguais, gerando uma comunidade em que impera a mutualidade e não uma hierarquia. "Diaconia sugere a lógica do poder igualitário" (PLETSCH, 2004, p. 217). Portanto, a grande mudança é justamente a de transformar o que era o último em primeiro, a diaconia, tarefa considerada última, se torna a principal, e não apenas condizente com o Reino. O padrão do seguimento vinculado à diaconia é, finalmente, reconhecido e demonstrado em Marcos pelas mulheres nas cenas da crucificação, ressurreição e do recomeço, consideradas como 'últimas' na escala social, elas passam a ser as primeiras, como apóstolas da ressurreição.

Ao longo do evangelho de Marcos, Jesus aparece curando e restaurando a dignidade da vida de muitas mulheres. Mas, ao final, tem-se com clareza um retrato que é apenas vislumbrado em seu início devido ao texto da família, que mostra a presença das irmãs na comunidade que forma a família metafórica de Jesus. Ao nomear e caracterizar o seguimento e a diaconia das mulheres ao final, Marcos dá a

entender que as mulheres tinham um papel essencial no movimento de Jesus e no seu círculo íntimo de discípulos.

Parte constitutiva do exercício de poder é o controle dos corpos e da produção de saberes. Corpo, poder e saber são então eixos hermenêuticos viáveis na leitura e interpretação de textos bíblicos (STRÖHER, 2004, p. 106, 107). Com relação a isso, mais do que a fundamental restauração física pelo viés de curas, Jesus conferia às mulheres dignidade constantemente ao transmitir-lhes ensinamentos acerca de relações familiares, étnicas, econômicas e sociais. Inseridas no seguimento, discipulado, ensino e *práxis* transformada e transformadora. Com a cura de seus corpos, elas são retiradas de um contexto de doença, opressão e exclusão (RICHTER REIMER, 2011). São, então, parte da comunidade do discipulado, onde eram saradas e tratadas como iguais. Dignas da palavra, da consideração dessa palavra, da vivência religiosa e da partilha de saberes. Com isso, acontece uma profunda resignificação de suas vidas e do sentido de viver, expresso também na função comunitário-social que se apresentava como resistência ao modelo padrão androcêntrico e patriquiarcal: elas tornaram-se líderes junto com Jesus e os doze discípulos!

O conjunto das imagens positivas que essas mulheres que encontram Jesus carregam, faz atentar para o fato de que elas não foram merecedoras das críticas de Jesus ou de sua admoestação. Mas acabaram elogiadas por sua fé. Com exceção da sogra de Simão, que foi atingida pela solidariedade mútua, e da mãe da filha de Jairo, que foi convocada por Jesus a assumir um novo lugar na família, as demais mulheres são retratadas como agentes volitivos. Ao analisar esse conjunto de cenas, percebe-se que elas se libertam de papéis sociais tradicionais e tornam-se sujeitos de seus corpos e saberes. Sendo assim, não era a submissão que caracterizava sua liderança, mas suas próprias iniciativas em busca do bem estar delas e de outros e, por isso, suas ações empoderam e libertam outras pessoas.

Marcos faz críticas a três sistemas de poder que se relacionam com a dominação das mulheres pelos homens: a dominação política, o patriarcado e o sistema de família. Parece então, que, na perspectiva do(s) evangelista(s), para a implantação do Reino, o sistema do patriarcado deveria ser modificado, e, nesse sentido, o primeiro passo seria introduzir as mulheres na liderança. O caminho que ele(s) encontra(m) para fazer isso é progressivamente minimizar as rígidas

definições dos papéis sociais específicos das mulheres elevando uma ética do serviço (MYERS, 1992, p. 338-340).

As cenas com Jesus e as mulheres do Evangelho de Marcos podem ser inspiradoras para as mulheres de hoje. Suas características de liderança feminina, o seguimento, a resistência, a mutualidade, a humildade, a resiliência, a proatividade, a entrega, podem moldar novas formas de viver e se relacionar tanto entre mulheres como entre mulheres e homens.

No entanto, para que isso ocorra é preciso ler os textos com a hermenêutica da suspeita, duvidando de conceitos e histórias interpretativas que tendam a submeter a mulher ao homem e procurando entender a evolução da posição das mulheres no cristianismo. Nesse sentido, é necessário um cuidado especial com a interpretação da diaconia.

Na lógica patriarcal, o conceito de diaconia induz mulheres ao serviço voluntário e ao amor abnegado. O conceito de diaconia é usado para induzir as mulheres ao serviço, sem exigir que o cuidado pela vida e pela justiça seja tarefa de todos e todas. Neste sentido, não contribui com o bem estar das mulheres e não faz justiça a elas, pelo contrário, prejudica-as. Ao contribuir para a construção teórico-política de delegar o serviço de cuidado às mulheres, a ciência teológica extraiu o aspecto prático da fé cristã como sendo de responsabilidade de todas as pessoas. Ao mesmo tempo, ao excluir mulheres do fazer teórico e da vida social, a responsabilidade social decorrente da fé cristã foi também sendo esquecida (PLETSCH, 2004, p. 222)

Também ao analisar o Evangelho de Marcos percebe-se que os modelos de relação de gênero usam, de forma inovadora, três categorias que podem ser utilizadas hoje pelas mulheres na busca de uma relação mais saudável:

diaconia, corpo e poder rompem com a ideologia patriarcal que coloca sobre os ombros das mulheres o compromisso com o cuidado e a preservação da vida e que exime os homens da responsabilidade pela vida do planeta. São, assim, categorias importantes que, ao serem incorporadas ao conhecimento, poderão romper com os dualismos característicos das ciências e assim, contribuir para a melhoria da qualidade de vida das mulheres (PLETSCH, 2004, p. 222)

As mulheres do Evangelho de Marcos não permaneceram submissas a uma lógica patriarcal que as oprimia. Elas não assumiram para si os papéis de marginalizadas, doentes, imundas, que lhe tentavam imputar. Ao contrário, procuraram subverter o fluxo de poder, resistindo às violências, participando no conhecimento e buscando por sua identidade de irmãs dentro da comunidade cristã.

Elas foram resistentes, assumiram seus papéis de líderes, trabalharam no cuidado mútuo. Da mesma forma, as mulheres de hoje não precisam se submeter a relações violentas. Podem encontrar maneiras criativas de gerar saber e de trabalhar essas mesmas categorias em busca do crescimento próprio e mútuo e de relações mais humanas e justas.

CONCLUSÃO

Não se sabe ao certo a autoria ou local de composição do Evangelho de Marcos, mas muitos estudos apontam para uma composição de uma equipe que tinha por destinatários uma comunidade mista, com judeus e gentios, na Galileia ou Síria por volta do ano 70 dC.. Tanto o contexto da história como o de seus criadores se compreendiam dentro do domínio romano sobre a região. Este alterou as relações sociais e formas de propriedade, a exploração da terra, acelerou o processo de urbanização, gerando forte concentração de terras e grande endividamento que alimentavam seu sistema escravagista e distanciavam cada vez mais o pequeno estrato superior da sociedade dos demais estratos. Tudo isso gerava um clima de agitação social com diversos movimentos populares proféticos, messiânicos e de banditismo. Culturalmente o cenário era bem diverso. Havia muitos grupos judeus e movimentos de renovação, entre eles os diversos cristianismos, e expectativas messiânicas e apocalípticas. A maioria da população não pertencia aos partidos mais conhecidos, ela integrava peregrinações, movimentos proféticos, apocalípticos em busca de sobrevivência.

Os registros da realidade das mulheres na Palestina trazem uma imagem bastante dura. Elas eram as maiores vítimas das violências do Império. Se o patriarcado era vigente na região do Mediterrâneo, dentro das dinâmicas entre as versões romana e judaica parece que a dominação sobre a mulher se aprofunda. Os papéis sociais eram baseados no gênero e havia preocupação com honra e vergonha. As mulheres eram valoradas pela castidade, porque a instituição da descendência era basilar. Portanto, a divisão sexuada do espaço e do trabalho era a regra, com as mulheres associadas ao ambiente doméstico e sob domínio de um *pater familias*. Cabe lembrar que a caracterização dos papéis femininos foi feita a partir de registros documentais de ideologia androcêntrica e patriarcal, tendendo a ser mais severa que a realidade. Nos ambientes mais pobres, devido à importância da mão de obra feminina, elas eram menos reclusas. Havia ainda outros meios de vida e grupos que tinham outras dinâmicas nas relações de gênero, entre elas o movimento de Jesus, que acolhia muitas mulheres das camadas inferiores da sociedade. Ali a prática inclusiva e igualitária fornecia a elas possibilidades sociais mais diversas.

O domínio romano foi imposto com guerras de conquista, mas a guerra de 66-74 d.C. reprimiu a resistência da população e representou o ápice das ações violentas da época. Com ela, findaram-se muitas seitas menores e outros grupos mais organizados, sobrevivendo grupos de fariseus e cristãos. Também se aprofundaram tendências apocalípticas, deu-se uma separação entre o cristianismo e o judaísmo e o fim da primeira geração apostólica. Por isso, impulsiona-se a elevação de autoridade de Jesus em forma literária como forma de reorientar as comunidades que sofreram muitas perseguições e mudanças. Dentre essas formas está o Evangelho de Marcos.

O Evangelho de Marcos é uma novidade literária que encobre muitos cristianismos originários e faz uma intervenção nas suas dinâmicas. Desenvolve uma teologia narrativa, fazendo uso de muitas formas literárias correntes. Traz diversas realidades profundas para uma linguagem acessível à população iletrada, usando das suas crenças e tradições e tratando de preocupações da comunidade. Entre tais preocupações estão tendências patriarcais, kyriarcais e misóginas e a separação étnica de alguns ramos do cristianismo, para dentro dos quais ele resgatou a prática inclusiva e igualitária de Jesus. Ele é uma peça complexa que usa de diversos recursos literários e estilísticos. No entanto, é possível observar divisões que são marcadas por resumos de atividades de Jesus, pelo deslocamento espacial e por mudanças temáticas.

Ao longo do Evangelho de Marcos são narrados sete cenas de encontros de Jesus com mulheres: a cura da sogra de Simão, a redefinição da família, as curas da mulher com hemorragia e da filha de Jairo, a cura da filha da siro-fenícia, a viúva pobre que oferta, a mulher que unge Jesus e as mulheres que acompanham seus momentos finais. Ao fazer a análise da narrativa de cada uma dessas passagens, procurando colocar essas mulheres como protagonistas ao lado de Jesus e em busca dos modelos de relações de gênero inscritos, observou-se que a figura que Marcos faz das mulheres foi revolucionária.

A primeira cena mostra a cura da sogra de Simão se dá em uma solidariedade mútua, que ocorre na casa retratada como comunidade dos discípulos. A cura exorcizante, feita pelo toque, liberta o corpo da mulher. Sua parte na solidariedade foi revelada com a diaconia. Diante do uso do termo em Marcos, essa diaconia não pode ser interpretada como serviço doméstico, mas como ministração, embora ali se apresente na narrativa como um conceito ainda incipiente.

A redefinição da família por parte de Jesus desmonta a instituição da descendência e a organização patriarcais. Na nova família metafórica organizada por ele, os pais estão ausentes e todas as pessoas são irmãs, irmãos e mães, numa relação de igualdade cuja condição de pertencimento é fazer a vontade de Deus. Com isso, Jesus redefine identidades de gênero e trabalha seu projeto de Reino a partir das microrrelações.

Na cura da mulher com hemorragia, ela resiste a uma situação de marginalização e sofrimento e, violando regras de pureza e conduta feminina, busca curar-se pelo toque em Jesus; ele confirma sua atitude, elogia e recebe-a em sua nova família comunitária. Ao curar a filha de Jairo, Jesus confere à mãe da menina posição de igualdade na família e, além de restaurar a vida da menina, antecipando com isso a própria ressurreição, coloca-a de fato como era: uma moça e não uma menininha. O conjunto dessas cenas acessa os temas da superação dos códigos de pureza e da prioridade no Reino, reverte os lugares sociais sexuais dentro da cultura e faz uma exortação pela fé ativa.

Na cena seguinte, uma mulher gentia procura sozinha por Jesus para realizar o exorcismo de sua filha. Ela viola as regras de conduta feminina e de pureza judaica, e diante da recusa ela faz Jesus mudar seu olhar e visão de futuro através de uma réplica inteligente e humilde que ele aceita. Ela move a superação de preconceitos entre povos e culturas.

A cena da viúva pobre que oferta sua vida se dá já em Jerusalém, no Templo, sendo que Jesus somente a observa e a usa como exemplo de discipulado. A ação da mulher, dar tudo que tinha, desafia a morte na recusa do modelo religioso e ilustra a confiança em Deus, ao mesmo tempo denuncia uma instituição religiosa e um sistema político que oprimem.

A unção de Jesus em Betânia contrasta a mulher que o unge e sacerdotes e escribas e também Judas. A unção pode conferir à mulher um novo tipo de *status* sacerdotal ou profético, como ser um ato de transgressão e uma homenagem ou ainda um ato de cura. Jesus resguarda a mulher em sua ação ousada fazendo-a um exemplo claro do seguimento que demonstra solidariedade ideológica com o projeto do Reino e a entrega de Jesus.

Nas cenas finais, Marcos revela a presença das mulheres entre os seguidores de Jesus. Somente elas permanecem na crucificação, acompanham o sepultamento e retornaram ao túmulo, e, lá, receberam a incumbência de levar a

mensagem da ressurreição os discípulos. Os termos que as descrevem (seguiram, serviram e subiram com ele) e suas ações evocam o discipulado. Ali, mulheres são nomeadas pela primeira vez e assumem o papel de apóstolas dos discípulos. No entanto, seu medo e silêncio ao final acabam por colocá-las em proximidade aos demais discípulos, ainda que essa atitude possa ser entendida como o reflexo do medo por que passava a comunidade cristã em tempos de guerra.

A análise desses textos denuncia a marginalização, opressão e exploração que as mulheres sofriam e evidencia experiências de libertação e resistência vivenciadas em relações de gênero. Essas novas imagens podem ajudar a modificar a consciência individual e estruturas sociais, eclesiais e teológicas. Como problema específico, buscou-se por propostas de formas de ser homem e mulher que ajudem no combate à violência contra a mulher.

A violência física, simbólica ou psicológica contra a mulher é uma das consequências da dominação de gênero. É um ato culturalmente permitido baseado em modelos naturalizados e deterministas de relações de gênero assimétricas. Estes podem ser questionados e modificados pela compreensão das redes e estratégias de poder e pela busca por microrrelações justas e partilha de saberes.

A religião pode ajudar a consagrar ou se colocar contra essa ordem assimétrica existente, e, para isso, também faz uso de interpretações das narrativas sagradas. Estas são uma autoridade cuja significação é reativada na leitura e em contextos culturais. Assim, a interpretação sexista e androcêntrica dos textos bíblicos pode gerar uma comunidade que tem essa identidade. Mas uma interpretação que busque questionar a circulação de poder, o androcentrismo e evidenciar o papel as mulheres, trazendo à tona relações antes escondidas, pode ajudar em uma nova construção criando uma nova consciência.

Nos textos analisados, nota-se que tanto Jesus propõe um tipo de masculinidade diferente do hegemônico, quanto as mulheres trazem uma nova forma de ser mulher dentro da comunidade cristã, ambos os lados se formam na relação. Jesus é um homem solidário com as mulheres, ele as serve, cura, acolhe, admira. Ensina mulheres e também se deixa ser acompanhado, ensinar, tocar e ser ministrado por mulheres. Ele é um homem que se propõe a fomentar e criar espaços de relações justas. Já as mulheres são resistentes à opressão que sofrem. Elas têm uma fé que estabelece uma comunidade ativa, de solidariedade mútua, que desafia preceitos religiosos e sociais, que expande o Reino de Deus. Elas são os modelos

de discípulo, são fiéis, corajosas, resilientes, humildes, inteligentes, dignas de palavra e de lugares de liderança dentro da comunidade cristã. Ficam para futuras pesquisas o papel dos discípulos com respeito aos modelos de relação de gênero em Marcos, e também o de outras mulheres e homens que apareçam em relação ao longo da narrativa, além dos discursos e ensinamentos de Jesus fora de cenas em que interage claramente com as mulheres.

Dentro desse modelo igualitário proposto pelas relações entre Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos, não há espaço para a violência e a dominação. Mulheres e homens podem desenvolver uma nova sociedade com relações de gênero simétricas, justas, pessoais, mútuas e de cuidado.

REFERÊNCIAS

ALEGRE, Xavier. Estudo histórico crítico. In: AGUIRRE, Rafael (org.). *Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais*. Tradução de Gilmar Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2009. p. 151-179.

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja - Papéis, ministérios, poderes femininos. Tradução de Teresa Joaquim. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990. p. 511-563.

AMARAL, Junior Vasconcelos do. Seguimento (akolouthia) e serviço (diakonia) das mulheres no Evangelho de Marcos: aplicação do método de análise narrativa na leitura de Mc 15,40-16,8. In: PERETTI, Clélia (Org.) Congresso de Teologia da PUCPR, 10, 2011, Curitiba. *Anais eletrônicos*. Curitiba: Champagnat, 2011. Disponível em <<http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/>>. Acesso em 15 mai 2013.

ANDERSON, Janice Capel; MOORE, Stephen D. (Org.). *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

ARCHILA, Francisco Reyes. “Al clarear la mañaba” una lectura del evangelio de Marcos desde la perspectiva de la masculinidad. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 64, p. 43-56, 2009.

_____; RAJO, Larry José Madrigal. Introducción – Re-imaginando la masculinidad: caminos diversos para la reflexión sobre la relación Biblia, género y masculinidad. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 56, 2007. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla56/introduccion.html>> Acesso em 02 set. 2012.

BARSTED, Leila Linhares. O Progresso das Mulheres no Enfrentamento da Violência. In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline (Orgs). *O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010*. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011. p. 346-381.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Trad. Frederico Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGESCH, Karen. Poder y violencia a partir de la óptica de la mujer. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 41, Quito, 2002. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla41/poder%20y%20violencia.html>>. Acesso em 02 jul. 2012.

_____. Falas de violência e o imaginário religioso. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência e sexualidade*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 115-128.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11 ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BORTOLINI, José. *O Evangelho de Marcos: para uma catequese com adultos*. São Paulo: Paulus, 2003.

BROOTEN, Bernadette J. Female leadership in the ancient synagogue. In: LEVINE, Lee I.; WEISS, Ze'ev (ed). From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity, *Journal of Roman archaeology*. Michigan, vol. 40, n. 40: Supplementary series, p. 215-223, 2000.

CARMONA, Antonio Rodríguez. A ressurreição da filha de Jairo à luz do contexto judaico. In: AGUIRRE, Rafael (org.). *Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais*. Tradução de Gilmar Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2009.

CLÉVENOT, Michel. *Enfoques materialistas da Bíblia*. Tradução de Paulo Ramos Filho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

COBO, Juan Antonio Aznarez. Análise Narrativa. In: AGUIRRE, Rafael (org.). *Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais*. Tradução de Gilmar Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2009. p. 151-179.

COLLINS, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*. Harold W Attridge (ed). Minneapolis: Fortress Press, 2007.

CORREIA JUNIOR, João Luiz. *O poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagre em Mc 5.21-43*. São Paulo: Paulinas, 2000.

COTTER, Wendy. Mark's hero of twelfth-year miracles: the healing of the woman with the hemorrhage and the raising of Jairus's daughter (Mark 5.21-43). In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 54-78.

DAHN, K. Ver, visão, olho. In: COENEM, Lothar; BROWN, Collin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. 2. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2591-2598.

DELORME, J. *Leitura do Evangelho segundo Marcos*. Tradução de Benôni Lemos. 2ed. São Paulo: Paulus, 2006.

DEWEY, Joana. The Gospel of Mark. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures*. Vol II. New York: The Crossroad Publishing, 1993. p 470-509.

DUARTE, Sandra Duarte. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Ano XIII, n. 13, p 15-21, 2007.

D'ANGELO, Mary Rose. Woman who anoints Jesus. In: MEYERS, Carol (ed.) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament*. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001. p. 434-436.

ERIKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. In: BARBAGLIO, Giusepe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos I: tradução e comentários*. Tradução de Jaldemir Vitorio; Giovanni di Biasio. São Paulo: Loyola, 1990. p. 421-621.

FERREIRA, Joel Antônio. *Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia: PUC Goiás, 2012.

_____. As concepções do bem e do mal no Evangelho de Marcos. *Caminhos*, v.1, n.2, Goiânia, jul/dez. 2003. p. 145-154.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. 23 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: As comunidades cristãs a partir da segunda geração*. São Leopoldo; São Paulo: CEBI; Paulus, 2005.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Que escrituras são autoridade sagrada? Ambiguidades da Bíblia na vida das mulheres na América Latina. *Concilium*, Petrópolis. n. 276, p.10-25, 1998/3.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIRARD, René. A violência e o sagrado. Tradução de Martha Conceição Gambini Universidade Estadual Paulista: São Paulo, 1990.

GNILKA, Joachim. *El evangelio segun San Marcos I: Mc 1-8,26*. Tradução de Víctor A. Martínez, de Lapera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.

_____. *El evangelio segun San Marcos II: Mc 8,27-16.20*. 2ed. Tradução de Víctor A. Martínez, de Lapera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

GROSSI, Miriam Pillar, Masculinidades: uma revisão teórica. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Ano XII, n. 12 p 21-41, 2006.

HESS, K. Servir, diácono, Adoração. In: COENEM, Lothar; BROWN, Collin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. 2. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2341-2346.

HORSLEY, Richard A., DRAPER; Jonathen A.; FOLEY, John Miles. *Performing the Gospel: orality, memory and Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

_____. *Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

_____; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HUNT, Mary E. Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, Ano IX, n. 66, 2012.

KEE, Howard Clark. *The beginnings of Christianity: an introduction to the New Testament*. New York: Continuum International Publishing Group, 2005.

_____. *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

KELBER, Werner. *The Oral and the Written Gospel: the hermeneutics of speaking and writing in synoptic tradition, Mark, Paul and Q*. 2ed. Philadelphia: Fortress Press, 1997.

_____. *Mark's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1979

KINUKAWA, Hisako. *Women and Jesus in Mark: a Japanese feminist perspective*. New York: Orbis Books, 1994.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KRAUSE, Deborah. Simon Peter's mother-in-law – Disciple or domestic servant? feminist biblical hermeneutics and the interpretation of Mark 1.29-31. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 37-53.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.

LEMOS, Carolina Teles. Equidade de gênero: uma questão de justiça social e de combate à violência – ideias religiosas como ângulo de análise. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, ano VII, n.7/8, 2001/2002.

LEVINE, Amy-Jill. Woman with a twelve-year hemorrhage. In: MEYERS, Carol (ed.) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament*. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001. p. 424.

_____. Daughter of Jairus. In: MEYERS, Carol (ed.) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament*. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001a. p. 423.

_____. Wife of Jairus. In: MEYERS, Carol (ed.) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament*. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001b. p. 425.

LIBANIO, João Batista. *Linguagens sobre Jesus (2): linguagens narrativa e exegetica moderna*. São Paulo: Paulus, 2012.

LIMA, Silvia Regina de. *En territorio de frontera*. San José: DEI, 2001.

MACDONALD, Margaret Y. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*. Tradução Xabier Pikasa, Navarra: Verbo Divino, 2004.

MACDONALD, Dennis R. Renowed far and wide: the women who anointed Odysseus and Jesus. In: In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 128-135.

MACK, Burton L. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

MALBON, Elizabeth Struders. *Mark's Jesus: characterization as a narrative Christology*. Waco: Baylot University Press, 2009.

_____. Syrophoenician woman. In: MEYERS, Carol (ed.) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament*. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001. p. 427.

_____. Daughter of the syrophoenician woman. In: MEYERS, Carol (ed.) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament*. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001a. p. 427, 428.

_____. *In the company of Jesus: characters in Mark's gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

_____; ANDERSON, Janice Capel. Literary-Critical Methods. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures*. Vol I. New York: The Crossroad Publishing, 1993. p.241-271.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

_____; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

_____. *The social world of Jesus and the Gospels*. London: Routledge, 1996

MARCUS, Joel. *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*. Tradução de Xabier Pikaza. Salamanca: Sigueme, 2010.

_____. The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 111, n. 3, p. 441-462, 1992.

MATEOS, J.; CAMACHO, F. *Marcos: texto e comentário*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 1998.

MÍGUEZ, Néstor O. O contexto Sociocultural da Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 22, Petrópolis: Vozes, p.22-33, 1995.

MILLER, Susan E. *Women in Mark's Gospel*. Tese (doutorado em teologia e estudos religiosos). University of Glasgow, Glasgow, 2002.

MITCHELL, Joan L. *Beyond fear and silence: a feminist-literary reading of Mark*. London: Continuum, 2001.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Tradução de I. F. L Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

NOÉ, Sidney Vilmar. Religião e violência: da repressão da agressividade à sua sublimação. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (orgs) *Religião e violência em tempos de globalização*. Paulinas: São Paulo, 2004. p. 139-153.

OLIVEIRA, Sandra Célia G. S. S. de. Direitos Humanos e o papel da mulher na sociedade brasileira. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. p.155-168.

ONU, Declaration on the Elimination of Violence against Women. 1993. Disponível em <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/095/05/PDF/N9409505.pdf?OpenElement>. Acesso em 20.abr. 2013.

OTTERMANN, Monika. La familia de Jesús y la familia de Cristo según el evangelio creado por Marcos, con particular atención para las hermanas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 64, p. 72-87, 2009.

PARVEY, Contance F. The theology and leadership of women in the New Testament. In: RUETHER, Rosemary Radford (ed.). *Religion and Sexism: images of woman in the Jewish and Christian traditions*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998. p.117-149.

PHILLIPS, Victoria. The failure of the women who followed Jesus in the Gospel of Mark. LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 222-234.

PLETSCH, Rosane. Diaconia e Corpo: categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Orgs.) S. *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 209-224.

POSTAL, Jairo. *Uma imagem caleidoscópica de Jesus: o éthos de Cristo depreendido dos evangelhos canônicos*. Dissertação (Doutorado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 2ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni. Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: CEBI, 2013

_____. *Compaixão, cruz e esperança: Teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. Recife, v.1, n.1, p. 207-216, 2012.

_____. *El milagro de las manos: sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

_____; MATOS, Keila. Silencioso desespero: violência e silêncio contra a mulher. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. p. 73-90.

_____. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristanismos originários. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1. jan./jun., p. 41-53, 2010.

_____. “No se atemoricen!” (Mc 16,6): visión general y perspectivas interpretativas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 64, p. 7-21, 2009.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo; Petrópolis: CEBI; Vozes, 2000.

RICOEUR, Paul. O texto como identidade dinâmica. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p.115-129.

RICOEUR, Paul. Rumo a uma teologia narrativa: sua necessidade, seus recursos, suas dificuldades. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006a. p. 285-299.

RINGE, Sharon H. A gentile woman story revisited: rereading Mark 7.24-31a. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 79-100.

ROUSSELE, Aline. A política dos corpos entre procriação e continência em Roma. Tradução de Teresa Joaquim. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990. p. 351-407.

SANEMATSU, Marisa (Coord.). *O que a sociedade pensa sobre a violência contra as mulheres*. Pesquisa IBOPE – Instituto Patrícia Galvão. São Paulo: s.n., 2004. Disponível em: <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/images/stories/PDF/pesquisas/pesq_ibope_2004.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2012.

SAWICKI, Marianne. Making Jesus. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 136-170.

SCHOTTROFF, Luise; SCHORER, Sílvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Trad. Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: ASTE, 2008.

_____. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos de Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Mônica Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

_____. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHULTZ, Adilson. Isto é meu corpo – e é corpo de homem! In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Orgs.) S. *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p 169-193.

SHINER, Whitney Taylor. *Proclaiming the Gospel: first-century performance of Mark*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003

SITTA, Ana Carolina et. al. (Coord.). *Percepções sobre a violência doméstica contra a mulher no Brasil 2011: Pesquisa Instituto Avon/IPSOS*. s.l.: s.n, 2011. Disponível em: http://www.institutoavon.org.br/wp-content/themes/institutoavon/pdf/iavon_0109_pesq_portuga_vd2010_03_vl_bx.pdf. Acesso em 02 fev. 2012.

SMITH, Abraham. "Cultural Studies: Making Mark." In: *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*. 2ed Org: Janice Capel Anderson & Stephen D. Moore. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

SOARES, Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

STEGEMANN, Ekkhard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STRÖHER, Marga Janéte. *Casa igualitária e casa patriarcal: o caminho da patriarcalização da Igreja no primeiro século do cristianismo*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola superior de Teologia. São Leopoldo, 1998.

_____. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das "Cartas Pastorais". In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Orgs.) S. *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p 105-136.

TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. Tradução de Beatriz Affonso Neces. São Leopoldo: CLAI/Sinodal, 2004.

TEPEDINO, Ana M. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1989.

TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, 2006.

THEISSEN, Gerd. *New Testament: An Introduction*. Continuum International Publishing Group, 2003.

_____. *Colorido local y contexto histórico em los evangelhos*. Tradução Manuel Olasagasti Gaztelumensi. Salamanca: Sígueme, 1997

TONINI, Hermes. Silencios, sueños, prodigios y nominaciones: superando las violencias y construyendo nuevas masculinidades – Una hermenéutica de género a partir de Mateo 1,18-25. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 56 , Quito: RECU, 2007. <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla56/hermes.html>> Acesso em 02 set. 2012.

VAAGE, Leif. Que o leitor tenha cuidado! O evangelho de Marcos e os cristianismos originais da Síria-Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, nº. 29, p.11-31, 1998.

WAINWRIGHT, Elaine. The pouring out of healing ointment: rereading Mark 14:3-9. In: SEGOVIA, Fernando F.(ed.) *Toward a new heaven and a new earth: essays in honor to Elizabeth Schüssler Fiorenza*. New York: Orbis Books, 2003. p. 157- 178.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012 - Atualização: Homicídio de Mulheres no Brasil*. S/l: FLACSO, CEBELA, 2012. Disponível em: <http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/MapaViolencia2012_atual_mulheres.pdf> Acesso em 30.abr.2013.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. 4ed. São Paulo: Paulus, 1998.

WACKER, Marie-Theres. Fundamentações históricas, hermenêuticas e metodológicas. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHORER, Sílvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Trad. Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: ASTE, 2008. p. 11-79.

WEISZFLOG, Walter (ed). *Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2012. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em 10 fev.2014.

WENZEL, João Inácio. *Pedagogia de Jesus segundo Marcos*. São Paulo: Loyola, 1997.

WINCK, Gustavo Espíndola; STREY, Marlene Neves. “A voz mais alta, mas na hora certa”: a naturalização da violência de gênero enquanto recurso legitimado ao

homem. *Revista Ártemis*, João Pessoa, vol. 9, p. 113-133, dez. 2008.

WRIGHT, Addison G. The widow's mite: praise or lament? A matter of context. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, n. 44, p. 256-265, 1982.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Os caracteres da violência e do preconceito. In: LEVINE, Michael P; PATAKI, Tamas (orgs). *Racismo em mente*. Tradução de Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2005. p. 161-178.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.