

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

CAROLINA BEZERRA DE SOUZA

MARCOS:  
EVANGELHO DAS MULHERES

GOIÂNIA  
2017

**CAROLINA BEZERRA DE SOUZA**

MARCOS:  
EVANGELHO DAS MULHERES

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

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA  
2017

S729m

Souza, Carolina Bezerra de

Marcos [manuscrito]: evangelho das mulheres/ Carolina Bezerra de Souza.-- 2017.

396 f.; il. 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2017

Inclui referências f. 381-396

1. Bíblia - N.T - Marcos. 2. Mulheres e religião.  
3. Evangelhos - Mulheres. 4. Hermenêutica (Religião).  
I. Reimer, Ivoni Richter. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 27-247.6(043)

## MARCOS: EVANGELHO DAS MULHERES

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 16 de agosto de 2017.

### BANCA EXAMINADORA



---

Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente)



---

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



---

Profa. Dra. Albertina Vicentini Assumpção / PUC Goiás



---

Prof. Dr. Claude Valentin René Detienne / UEG



---

Profa. Dra. Tânia Mara Vieira Sampaio / IFG

---

Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Suplente)

---

Prof. Dr. Haroldo Reimer / UEG (Suplente)

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

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus pela força e inspiração.

Ao Matias pelo cuidado, apoio e amor.

A minha família pelo suporte emocional, financeiro, presença e amor.

A minha orientadora, Ivoni Richter Reimer, pela confiança, amizade, dedicação, paciência, dicas, incentivo, apoio, por ser meio mãe e pela presença constante.

Aos professores do PPGCR pelo crescimento intelectual que proporcionaram.

A CAPES pelo suporte financeiro da bolsa de doutorado.

Aos colegas que apoiaram e colaboraram sempre que possível, alguns dos quais tornaram-se grandes amigos.

A Igreja Presbiteriana do Lago Norte por ser comunidade.

Aos amigos queridos que suportaram as ausências e continuam amigos.

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. *Marcos: Evangelho das Mulheres*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

Esta tese pretende demonstrar que o Evangelho de Marcos é uma peça político-teológica que, entre suas mensagens, divulga uma mensagem ideológica de componente antipatriarcal, como forma de orientação comunitária que pretende gerar novas identidades de gênero em sua comunidade. Essa mensagem está inscrita nos discursos, ações e interações de Jesus com os discípulos e as mulheres na narrativa e mostra-se na evolução crescente das relações e das possibilidades de atuação das personagens femininas que culminam com papéis de liderança nas cenas finais. A metodologia consiste no uso de referenciais teóricos feministas, a categoria de gênero, associados a ferramentais literários, a análise da narratológica e análise do discurso. Os objetos de análise são as cenas em que aparecem mulheres. Parte-se de uma compreensão do contexto histórico de surgimento do Evangelho de Marcos e de uma aproximação literária à narrativa completa, para fazer, então, a análise de gênero, narratológica e do discurso 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. Nessas passagens, as mulheres aparecem como sujeito histórico-narrativo. Essas cenas marcam pontos de inflexão importantes da narrativa. Nelas, percebem-se críticas ao *ethos* patriarcal e uma construção positiva e libertadora do papel das mulheres no movimento de Jesus e, por causa desse resgate intencional da práxis e das relações de Jesus, também no movimento cristão da comunidade marcana. Na história de Marcos, as mulheres que têm contato com Jesus são representativas dos valores do Reino de Deus e têm atitudes de diaconia e posturas ousadas, corajosas, de muita fé e entrega de vida. Ao final, mulheres são reconhecidas como discípulas, pois seguiam e serviam a Jesus desde a Galileia. 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, hermenêutica, discurso, narrativa, relações de gênero.



## ABSTRACT

SOUZA, Bezerra de Carolina. *Mark: women's gospel*. Doctoral Thesis (Post-Graduate Program in Religious Studies) - Pontifical Catholic University of Goias, 2017.

This thesis aims to demonstrate that the Gospel of Mark is a political-theological piece, which, among its messages, discloses an ideological message of anti-patriarchal component, as a form of community orientation that intends to generate new gender identities in its community. This message is inscribed in the discourses, actions and interactions of Jesus with the disciples and the women in the narrative and is shown in the increasing evolution of the relations and possibilities of performance of the female characters that culminate with leadership roles in the final scenes

The methodology consists in the use of feminist theoretical frameworks, the gender category associated with literary tooling, the narratological analysis and the discourse analysis. The objects of analysis are the scenes in which women appear. It starts with an understanding of the historical context of the emergence of the Gospel of Mark and a literary approach to complete narrative, and then become the gender, narratological and speech analysis the following pericopaes: Mark 1,29-31; 3,31-35; 5,1-43; 7,24-30; 12,41-44; 14,3-9 and 15.40-16.8. In most of these passages, women appear as historical narrative subject. These scenes mark important turning points of the narrative. In them, we perceive the criticism of the patriarchal ethos and a positive and liberating construction of the role of women in the Jesus movement and, because of this intentional rescue of Jesus's practices and relationships, it extends also to the Christian movement of the Markan community. In Mark's story, the women who have contact with Jesus are representative of the kingdom values and have diakonia attitudes and bold, courageous attitudes of great faith and delivery of life. Finally, women are recognized as disciples as they followed and served Jesus from Galilee. Thus, the work aims, through a reinterpretation of biblical texts, provide material that can help to reconstruct respectful and fair gender relations and to prevent of discrimination and violence practices.

Key-words: Mark's Gospel, hermeneutics, discourse, narrative, gender relations.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>1 CATEGORIAS E MÉTODOS DE ABORDAGEM DO TEXTO</b>	<b>21</b>
1.1 PERSPECTIVA DE GÊNERO NOS TEXTOS BÍBLICOS	21
1.2 AS NARRATIVAS	31
1.3 A LINGUAGEM EM MOVIMENTO NO TEXTO: DISCURSO IDEOLÓGICO, DIALOGISMO, POLIFONIA E HETEROGLOSSIA	39
<b>2 CONTEXTUALIZANDO O EVANGELHO</b>	<b>47</b>
2.1 AUTORIA, DATA E LOCAL	48
2.2 CONTEXTO DA PALESTINA NO PRIMEIRO SÉCULO	56
2.2.1 O Contexto Social, Político e Econômico	57
2.2.2 O Contexto Religioso	69
2.2.2.1 Judaísmos	70
2.2.2.2 Cristianismos	73
2.3 A VIDA DAS MULHERES	78
2.3.1 O Contexto das Mulheres na Palestina e Mediterrâneo do Séc. I	82
2.3.2 As Mulheres no Movimento de Jesus	94
<b>3 APROXIMAÇÃO À NARRATIVA DO EVANGELHO DE MARCOS</b>	<b>103</b>
3.1 FONTES E FUNÇÃO DO EVANGELHO DE MARCOS	104
3.2 GÊNERO LITERÁRIO	112
3.3 ESTRUTURA DO TEXTO	117
3.4 CRÍTICA NARRATIVA	121
3.4.1 Narrador	121
3.4.2 Retórica e Estilo do Texto	123
3.4.3 Cenário e Gestão de Tempo e Espaço	128
3.4.4 A Trama	135
3.4.5 Personagens	141
3.4.5.1 As autoridades	143
3.4.5.2 Os doze discípulos	145
3.4.5.3 O povo ou a multidão	148
3.4.5.4 Personagens menores	149
3.4.5.5 As mulheres	151

3.4.5.6	Jesus .....	153
3.5	RESUMINDO A APROXIMAÇÃO.....	163
<b>4</b>	<b>AS MULHERES NA PRIMEIRA PARTE DO EVANGELHO DE MARCOS..</b> .....	<b>165</b>
4.1	A SOGRA DE SIMÃO.....	166
4.1.1	Análise da Narrativa.....	168
4.1.2	Diaconia e Discipulado da Sogra de Simão .....	178
4.1.3	Discurso e Gênero na Cura da Sogra de Simão .....	186
4.2	A MÃE E AS IRMÃS DE JESUS .....	188
4.2.1	Análise da Narrativa.....	195
4.2.1.1	A trama .....	195
4.2.1.2	O cronotopo.....	200
4.2.1.3	Os personagens .....	202
4.2.2	A Família Redefinida: Gênero e Discurso .....	206
4.3	A FILHA DE JAIRO E A MULHER COM HEMORRAGIA.....	212
4.3.1	Gênero, Contexto e Campo Semântico .....	213
4.3.2	Análise Narratológica .....	220
4.3.2.1	Narrador e trama .....	220
4.3.2.2	Cronotopo.....	227
4.3.2.3	Caracterização .....	230
4.3.3	Gênero e Discurso .....	242
4.4	A MULHER SIRO-FENÍCIA.....	247
4.4.1	Contexto e Campo Semântico .....	248
4.4.2	Análise da Narrativa e do Discurso .....	256
4.4.2.1	Estrutura e cronotopo .....	257
4.4.2.2	Argumentação e caracterização .....	263
4.4.3	Gênero e Discurso .....	273
4.5	ALGUMAS PASSAGENS PARA CONSIDERAR A PRESENÇA DAS MULHERES NA PRIMEIRA PARTE DO EVANGELHO.....	277
<b>5</b>	<b>AS MULHERES NA SEGUNDA PARTE DO EVANGELHO DE MARCOS..</b> .....	<b>281</b>
5.1	A VIÚVA POBRE.....	281
5.1.1	Análise Narratológica .....	290
5.1.1.1	Cronotopo, trama, narrador e retórica .....	290

5.1.1.2	Caracterização dos personagens .....	296
5.1.2	Discurso e Gênero.....	302
5.2	A MULHER QUE PERFUMA JESUS.....	306
5.2.1	Cronotopo.....	309
5.2.2	Polissemia, Polifonia e Heteroglossia da Ação Feminina: Ungir, Perfumar, Curar .....	313
5.2.3	Personagens e Trama .....	317
5.2.4	Discurso e Gênero na Abertura da Paixão .....	323
5.3	AS MULHERES SEGUIRAM E SERVIRAM ATÉ O FIM .....	324
5.3.1	Análise da Narrativa .....	333
5.3.1.1	Narrador, estilo e trama .....	333
5.3.1.2	Medo, temor e o silêncio das mulheres.....	349
5.3.1.3	Cronotopo .....	352
5.3.1.4	Caracterização.....	357
5.3.2	Discurso e Gênero.....	365
5.4	ALGUMAS PASSAGENS PARA CONSIDERAR A PRESENÇA DAS MULHERES NA SEGUNDA METADE DO EVANGELHO.....	369
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>371</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>381</b>

## INTRODUÇÃO

A desigualdade de gênero é uma forma de apequenamento e origina violência física, psicológica e simbólica contra mulheres. Como fornecedora de sentido, a religião tem papel fundamental na naturalização da desigualdade, da violência e dos papéis de gênero. A religião como fenômeno cultural e simbólico é uma das principais esferas para a construção, manutenção e transformação de paradigmas de mentalidade e comportamento. Seu núcleo simbólico pode, com a mesma força, legitimar ou deslegitimar determinadas mentalidades e comportamentos, apresentar construções positivas ou negativas a respeito de diversos aspectos das relações, costumes e produção.

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. Essas narrativas bíblicas traduzem, em linguagem acessível, a reflexão teológica sobre realidades profundas da vida humana e apresentam uma autoridade numinosa geradora de sentido que faz de seus parâmetros modelo de comportamento. Novas interpretações de tais textos, se disponibilizadas, podem influenciar relações sociais cotidianas, transformando-as e gerando práticas mais igualitárias, especialmente nas concepções de relações de gênero.

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. Ao lado delas, existem também registros mais libertadores, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, cuja construção conduz a outros tipos de relação de gênero. Porém, devido ao *ethos* patriarcal da sociedade ocidental, a pesquisa bíblica e a história interpretativa tendem a manter valores tradicionais e modelos de relação de gênero que naturalizam e escondem a dominação masculina, apoiando a desigualdade de gênero e, conseqüentemente, a violência contra a mulher. Esse discurso se vale principalmente de arquétipos formados a partir de uma interpretação sexista dos textos sagrados que são utilizados como forma de controle de corpos e saberes.

Dentre os registros bíblicos libertadores para as mulheres estão os Evangelhos. Os Evangelhos foram escritos para resgatar e contar uma história de

Jesus que servisse como uma intervenção nas dinâmicas religiosas e sociais das comunidades receptoras, de modo a transmitir as características de comportamento comunitárias esperadas. Desde a sua formação, os textos evangélicos são orientadores da vida social e religiosa de comunidades cristãs. Definem valores e relações a partir do paradigma colocado pela figura de Jesus e de seus seguidores, sendo que as narrativas de suas atitudes e ensinamentos ajudam a formar um padrão societário. Jesus é apresentado como alguém cuja prática de relacionamento recupera a identidade daqueles ao seu redor, livrando-os de situações de opressão, seja social, religiosa, econômica ou física, através de ensinamentos, curas e exorcismos. Ele estabelece um novo modelo relacional que inclui novas relações de gênero. Os Evangelhos narram 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, com poucas exceções, apresentam caracterizações positivas. São exemplos de fé, perseverança, diaconia e seguimento.

Porém, há poucas vozes, em geral estudiosas feministas e alguns estudiosos que se sensibilizaram a partir da crítica destas mulheres (como Elizabeth Schüssler Fiorenza, Luise Schottroff, os irmãos Ekkehard e Wolfgang Stegemann, Ivoni Richter Reimer, João Luiz Correia Júnior e alguns outros autores brasileiros e estrangeiros), que recuperam o sentido libertador da participação feminina nas histórias narradas, mas não há utilização sistemática de conteúdos voltados para as mulheres em um sentido empoderante e de visibilizar sua atuação e vida numa construção relacional dentro da maior parte das instituições religiosas.

Diante desse quadro, a proposta da exegese e hermenêutica feministas é, a partir da utilização da categoria de gênero, fomentar novos conteúdos, reinterpretar a tradição bíblico-teológica e criticar a história interpretativa para propor novas epistemologias e paradigmas, provocar a reflexão e contribuir para a formação de novas posturas relacionais. Tal abordagem pretende colaborar com o resgate da dignidade da mulher a partir do fenômeno religioso e da interpretação de textos sagrados do cristianismo. Para isso, promove a inclusão de métodos e categorias interdisciplinares e a revisão de quadros teóricos a partir da inclusão da história das mulheres e da percepção de fatores que possam amparar preconceitos e exclusões.

É dentro desse movimento que se enquadra esta pesquisa. Ela pretende somar-se com o processo de releitura e interpretação da Bíblia a partir de uma

perspectiva de oposição ao patriarcado de forma a resgatar o papel das mulheres no início do cristianismo. Faz isso abordando o Evangelho de Marcos por meio da utilização da categoria de gênero na análise dos textos bíblicos, em conjunto com uma abordagem literária da narrativa e do discurso, partindo da reconstrução de quadros econômicos e sociais. O objetivo é a ampliação do significado do texto, ao dar visibilidade às relações internas antes ocultadas e às estratégias textuais e discursivas. Pretende-se, assim, influenciar a cultura e fazer pensar novas formas de se relacionar, fomentando novas consciências.

Especificamente, ao longo do Evangelho de Marcos, seu personagem principal, Jesus, aparece em diversas cenas curando mulheres, transmitindo ensinamentos que atingem diretamente suas vivências, tanto com respeito a relações familiares, como também étnicas, econômicas, religiosas e sociais, e sendo servido com entrega de vida por mulheres. Embora os dois conflitos mais estudados entre Jesus e pessoas no Evangelho de Marcos sejam com homens, os discípulos e as autoridades judaicas e romanas, as mulheres têm um papel essencial. Mais do que personagens esporádicos, elas são um grupo de personagens importantes na construção da história. Mulheres acompanham Jesus desde o início do seu ministério na Galileia (Mc 15,41). As mulheres que se encontram com Jesus aparecem positivamente, em atitudes de fé, coragem, entendimento, seguimento e diaconia. São consideradas pessoas dignas por Jesus, merecedoras de espaço entre os seus e de discursos, tornando-se personagens exemplares.

Personagens femininas exemplificam os fundamentos da mensagem de Jesus e assumem atitudes fortes, que subvertem o sistema social patriarcal. Nas narrativas de suas vivências com Jesus, estabelecem modelos de feminilidade e de relações de gênero. Da mesma forma, os personagens masculinos também traçam modelos de masculinidade. Por isso, entende-se que a mensagem do Reino de Deus transmitida através de Marcos é construída não só no conflito de Jesus com poderes transcendentais e terrenos e com os discípulos, mas pelas mulheres, como personagens exemplares, e pelos discursos de Jesus.

A pesquisa feminista sobre o Evangelho de Marcos realiza tanto a reconstituição das personagens femininas quanto uma análise da formação de textos. Assim, questiona como os conceitos de discipulado são colocados em Marcos. Antes dessas análises, o foco da pesquisa no discipulado em Marcos era no papel dos doze discípulos. A pesquisa feminista influenciou a academia e há, hoje,

alguns comentaristas que reconhecem o – ou se apoiam no – papel discipular das mulheres para fazer suas reconstruções e muitos veem personagens femininos positivamente. Além do discipulado, um foco de discussão é o ocultamento das mulheres ao longo do Evangelho, desde a falta de nome até o fato de não serem citadas entre os que seguem Jesus.

Para Richter Reimer (2012), o autor do evangelho, devido à sua perspectiva e linguagem androcêntricas, tenta suprimir as mulheres, ao revelar sua presença entre os discípulos apenas no final da narrativa. A autora afirma que mulheres e homens passaram por um processo de compreensão no discipulado e seguimento ao longo do texto, mas quanto as mulheres esse processo as torna protagonistas. Igualmente, Munro (1982) afirma que Marcos oculta as mulheres porque se incomoda com a proeminência delas na igreja primitiva e tenta diminuir o papel delas no ministério de Jesus. Para ela, o Evangelho de Marcos sugere que Jesus fora acompanhado de homens e que encontrava as mulheres apenas nos espaços privados. Dewey (1993) afirma que os papéis positivos das mulheres em Marcos se devem à tradição oral e que foram subordinados pelo redator do Evangelho a uma perspectiva androcêntrica e que ao invés de serem usados para encorajar mulheres, foram usados para chamar ao discipulado uma audiência composta em sua maioria por homens. Kinukawa (1994) também estudou os papéis das mulheres, no seu contexto histórico-social, a partir de uma perspectiva feminista japonesa. Ela propõe que o final de Marcos, com o silêncio das mulheres, se dá para resguardar os homens da audiência de um retrato favorável demais das mulheres. Anderson (2008) afirma que as mulheres são mostradas nos ambientes domésticos ou subordinadas aos pais e que o retrato negativo de Herodias e sua filha tornam as tendências patriarcais de Marcos claras, pois elas eram as únicas mulheres com poder político-econômico que aparecem no Evangelho.

Schüssler Fiorenza (1992) crê que, diante da fuga dos discípulos, o grupo de mulheres presentes na crucificação (15,40-41) representa o verdadeiro discipulado, embora elas não sejam vistas como discípulas desde o início do Evangelho, e entende que, por isso, o Evangelho de Marcos não propaga o discipulado de iguais que ela busca reconstruir a partir da interpretação bíblica feminista.

Schottroff (1995) afirma que, apesar da linguagem androcêntrico-patriarcal do Evangelho e da falta de tomada de posição clara a respeito da igualdade dos sexos, as mulheres foram as primeiras que não permitiram que a morte tivesse o



último poder. Isso possibilitou que elas vivenciassem tanto a crucificação como a ressurreição e foram enviadas a divulgar a ressurreição e reiniciar a comunidade.

Fander (2012) afirma que o papel das mulheres é dominante e as mulheres não são presas a estereótipos no Evangelho de Marcos. As famílias e maridos raramente são mencionados, exceto por Herodias e sua filha e a mãe de Jesus. As narrativas das mulheres têm papel especial na construção dos dois temas principais de Marcos, a cristologia e o discipulado. Elas confessam Jesus como Senhor, apresentam o discipulado do sofrimento e do serviço. Apesar de tudo isso, o retrato das mulheres como discípulas é androcêntrico, pois só se tornam visíveis no final do Evangelho.

Horsley (2001) afirma que as mulheres são associadas aos temas-chave do Evangelho de Marcos como exemplos dos seus valores. Myers (1992) crê que o Evangelho de Marcos tem uma estratégia narrativa subversiva e 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. Myers defende que Marcos compreendia que todo o sistema do patriarcado deveria ser modificado e que o primeiro passo era introduzir as mulheres na liderança e, para isso, ele minimiza as rígidas definições dos papéis sociais específicos elevando uma ética do serviço.

Quem não interpreta o papel das mulheres tão positivamente é Malbon (2000). Na sua aproximação literária, considera que as mulheres, como os doze discípulos e a multidão, apresentam-se como seguidoras falíveis, pois no final da narrativa não compreendem a mensagem do evangelho e fogem. Tolbert (1996) usa uma aproximação histórico-literária que se baseia nas parábolas do semeador e do inquilino mau como sumários do Evangelho. Nesse sentido, ela entende que tanto as mulheres como os homens falham no discipulado e que apenas aquelas e aqueles que reagem com fé, nos contextos de cura, correspondem à semente em solo bom. Nessa discussão entre uma imagem positiva e negativa das mulheres, Mitchell (2001) usa uma perspectiva feminista e literária da cena da ressurreição e aborda as ações que definem a falha feminina. Ela interpreta o medo das mulheres positivamente, como reação ao numinoso, e o seu silêncio é visto por ela como uma ferramenta literária para encorajar os receptores.

Uma perspectiva nova foi apresentada por Miller (2002). Ela analisa o papel das mulheres dentro da crença de que a comunidade marcana se situa no ponto de

inflexão das eras, em que o mal aumenta e há esperança na parusia. As mulheres precisam ser interpretadas dentro do entendimento de Marcos com respeito ao discipulado e à nova criação. Para a autora, as mulheres são as únicas personagens que servem a Jesus, o ungem e testemunham sua morte e ressurreição. Também passam por sofrimento, ou veem suas filhas sofrendo, por serem pobres e marginalizadas, e respondem com fé. Esses movimentos as colocam no centro da narrativa.

Diante desses posicionamentos das pesquisas feministas, queremos contribuir com uma nova perspectiva. Nesta pesquisa, a hipótese é que o Evangelho de Marcos é uma peça político-teológica, que tem, dentre suas mensagens, uma mensagem ideológica de componente antipatriarcal destinada a fomentar novas identidades de gênero na comunidade receptora. Tal mensagem está inscrita nos discursos, ações e interações de Jesus com os discípulos e as mulheres descritas em sua narrativa e mostra-se na evolução das relações e das possibilidades de atuação das personagens femininas que são crescentes no texto e culminam com papéis de liderança nas cenas finais.

O objeto serão aqueles textos do Evangelho de Marcos em que as mulheres aparecem ao lado de Jesus. São estes: a cura da sogra de Simão, a redefinição da família, a cura da mulher com hemorragia, a ressurreição da filha de Jairo, o exorcismo da filha da mulher siro-fenícia, a oferta da viúva pobre, a unção de Jesus em Betânia, as cenas da crucificação, sepultamento e ressurreição.

A metodologia de pesquisa é bibliográfica. Cada texto será analisado por um diálogo entre três metodologias: a crítica da narrativa, para isso usaremos os referenciais teóricos de Paul Ricoeur em conjunto com a análise da narrativa bíblica utilizada por Elizabeth Struders Malbon, do discurso, cuja base está nos estudos de Mikhail Bakhtin, e de gênero, baseada principalmente nos escritos de Elizabeth Schüssler Fiorenza e Luise Schottroff que escrevem especificamente sobre Novo Testamento na perspectiva de gênero. Este conjunto metodológico para abordar as personagens femininas do Evangelho de Marcos é novo aos estudos acadêmicos.

A crítica da narrativa e a análise do discurso do Evangelho de Marcos abrem as portas para compreender a intenção da narrativa sobre o receptor, a interação entre as partes que a compõem e qual é a figura de Jesus construída no texto. O método narratológico considera a posição das perícopes no conjunto da narrativa marcana e analisa os personagens, o cenário, a trama ou intriga, a narração, a

temporalidade, o contexto da narrativa e o ponto de vista/perspectiva, além dos jogos de inversão, da verossimilhança e da capacidade do texto de gerar um efeito catarse, em busca de uma identidade narrativa. Os resultados obtidos com essa análise são submetidos à análise do discurso e de gênero. Para perceber qual é a identidade feminina que a narrativa apresenta, é preciso aplicá-las conjuntamente à localização histórica da narrativa, ou seja, a compreensão das relações históricas e sociais entre tradição judaica, Império Romano, o início do movimento de Jesus e as mulheres. A motivação é uma melhor percepção da visão dessa comunidade do cristianismo primitivo sobre a função da mulher em seu meio e, conseqüentemente, da mensagem passada pelo texto.

A pesquisa visa perceber, a partir da crítica feminista e sócio-literária da narrativa, tendo em vista a práxis libertadora de Jesus em seu contexto histórico-social e o contexto da composição do Evangelho de Marcos, a mensagem proposta no que se refere às relações de gênero dentro da cultura cristã. Para isso, as mulheres precisam ser caracterizadas como sujeito histórico-narrativo, que é tanto objeto como receptor dos discursos. Busca-se, ainda, identificar as críticas do texto ao *ethos* patriarcal vigente na sociedade palestina e romana e as soluções que propõe para os receptores. Com isso, é possível elucidar a participação de personagens femininas na construção dessa mensagem.

Entendendo que a formação de identidades de gênero faz parte do modelo societário com o qual o Evangelho de Marcos objetiva contribuir e que tal formação se dá também nas relações de gênero, a principal questão que desejamos responder é: qual o padrão de relação de gênero estabelecido no Evangelho de Marcos para sua comunidade cristã? Daí decorrem as seguintes perguntas: Qual é a situação histórica da comunidade? Como esse padrão é construído por Marcos em sua narrativa? Qual o sentido da participação de personagens femininos e masculinos na construção da mensagem? E que recepção teriam feito as mulheres de tais discursos e ações?

Para responder a essas perguntas, esta pesquisa foi organizada em cinco capítulos. Os três primeiros formam a base necessária para a análise que será realizada nos dois últimos. No primeiro capítulo, apresentamos uma fundamentação teórica, os conceitos, categorias e métodos usados para interpretar os textos. São conceitos relacionados ao uso da categoria de gênero nas narrativas bíblicas, à análise da narrativa e do discurso. O segundo capítulo faz a necessária historização

do Evangelho, localizando-o no seu contexto social e histórico, também com a descrição das relações de gênero. O terceiro capítulo faz uma abordagem literária do Evangelho de Marcos como um todo, discutindo sua função, organização estrutural, gênero e especialmente uma análise narratológica geral que serve de base para o entendimento das análises dos textos. Estas são divididas em duas partes de acordo com a divisão majoritária do Evangelho de Marcos, também em duas partes com características bem distintas. As análises das perícopes localizadas na primeira metade do Evangelho, relacionadas ao ministério de Jesus na Galileia, são concentradas no quarto capítulo, enquanto as da segunda metade, que comporta o caminho para Jerusalém e os dias ali, estão no capítulo cinco.

Por este percurso, com o uso da categoria de gênero aplicada ao Evangelho de Marcos e métodos interdisciplinares hermenêuticos, históricos e literários, a pesquisa pode fornecer novos conteúdos e interpretações das funções das mulheres no cristianismo primitivo a partir do primeiro evangelho escrito. Esse material pode ser utilizado no trabalho da academia, dos movimentos sociais e das pastorais, tanto a partir da (re)construção da autoestima feminina, como também na reeducação social, com vistas a transformar a herança patriarcal, em busca de relações mais humanas e saudáveis.

## 1 CATEGORIAS E MÉTODOS DE ABORDAGEM DO TEXTO

*Se eu vi mais longe, foi por estar de pé sobre ombros  
de gigantes.  
(Isaac Newton)*

Este capítulo trabalha os princípios com os quais serão abordados os textos que apresentam ou referenciam mulheres do Evangelho de Marcos nos capítulos seguintes. Primeiro, como o trabalho versa a respeito de mulheres e das relações com mulheres dentro da literatura bíblica, o item 1.1 trata da abordagem feminista e do uso da categoria de gênero nos textos bíblicos. Em seguida, porque o texto abordado é uma narrativa, é preciso compreender o que é uma narrativa e como ela pode ser estudada; esse referencial consta no item 1.2. O terceiro passo é tratar da análise do discurso e linguagem, no item 1.3, que será uma ferramenta utilizada com a crítica narrativa ao longo do trabalho.

### 1.1 PERSPECTIVA DE GÊNERO NOS TEXTOS BÍBLICOS

Muito se fala sobre as consequências, especialmente 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. 46-50), a violência, seja física ou simbólica, faz parte da contribuição do ser humano, como agentes específicos, e instituições, como família, igrejas, escola e Estado, no trabalho histórico e incessante de produção de estruturas de dominação. A violência simbólica se dá quando os esquemas que o dominado põe em ação para avaliar a si e aos dominantes resultam da incorporação de classificações naturalizadas de que seu ser social é produto e que o forçam a aderir ao sistema de dominação. 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. Nas palavras do autor:

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. [...] Encontra 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).

Na naturalização da violência e dos papéis sociais de homens e mulheres, a religião tem papel fundamental, como parte constitutiva do imaginário e dos sistemas simbólicos culturais que dão o tom cultural da sociedade, tornando-se um caminho para a construção e manutenção ou modificação de paradigmas de comportamento. O sistema mítico-ritual consagra a ordem social estabelecida e suas divisões através de uma proposta de princípios que as tornam oficiais. Portanto, “a divisão dos sexos parece estar ‘na ordem das coisas’” (BOURDIEU, 2012, p. 17).

Com relação à dominação de gênero, Bourdieu (2012, p. 33) complementa: “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”. Assim, nem homens nem mulheres conseguem, em geral, questionar tais estruturas, pois apresentam uma consciência dominada, construída a partir de tais critérios.

Gênero é a categoria analítica que conseguiu questionar tais estruturas. Ela demonstra que as masculinidades e feminilidades, os papéis sociais, as hierarquias e a divisão de trabalho e espaço associados aos sexos são uma construção sociocultural resultante da histórica acumulação material e simbólica da

humanidade, onde o aspecto religioso é fundamental. Por isso, a categoria de gênero é chave para a análise feminista<sup>1</sup>.

Fazem parte da terminologia dos estudos feministas o androcentrismo, patriarcado e o sexismo. Androcentrismo é explicação linguístico-ideológica do mundo. Refere-se a uma forma de construir e entender o mundo em que as conceituações, ideias, estruturas de pensamento e linguagem e as expressões culturais são centradas no homem como sujeito explícito de ações, decisões e da produção de conhecimento. Os demais seres humanos são invisibilizados ou tornados objetos por meio de tal concepção de mundo e de linguagem. A estrutura social androcêntrica constrói e mantém dicotomias, polaridades e dualismos e, com isso, determina a relação de poder entre os sexos (WACKER, 2008, p. 50-52; RICHTER REIMER, 2005, p. 19; SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p.132 e 133). O sexismo é quando o androcentrismo forma uma base ideológica para exclusão das mulheres como sujeitos atuantes, somente por serem mulheres (WACKER, 2008, p. 50-52).

Com base nessa ideologia androcêntrica, o patriarcado é o sistema que constrói relações estruturais e institucionais de dominação sobre as mulheres e outras minorias. 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.132-133). Segundo Wacker (2008, p. 50-52), patriarcado é o conjunto de todas as forças que se opõem às perspectivas e ações das mulheres que as permitam se realizarem 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 as dependências jurídica, política e econômica de mulheres, crianças e pessoas não-livres. Esse sistema se torna mais complexo, pois é vinculado com dinâmicas de dominação kyriarcal<sup>2</sup> e determina

---

<sup>1</sup> Considera-se que feminismo é o conjunto dos movimentos de mulheres que procuram se libertar da pré-dominação, jurídica e econômica, e da tutela psíquica e ideológica de homens (WACKER, 2008, p. 40).

<sup>2</sup> Kyriarcado é um neologismo cunhado por Elisabeth Schüssler Fiorenza (2009, p. 234): “Deriva das palavras gregas *kyrios* (senhor, mestre, amo) e *archein* (governar, reinar, dominar). Procura redefinir a categoria analítica do patriarcado em termos de estruturas interseccionais multiplicativas de dominação. O kyriarcado é um sistema sociopolítico de dominação em que os homens brancos, cultos, donos de propriedades e pertencentes à elite detêm o poder sobre as [wo/men] e os outros homens. A melhor maneira de conceber o kyriarcado teoricamente é como um complexo sistema

“todos os níveis de subordinação na casa, na sociedade, no Estado e nas instituições religiosas” (RICHTER REIMER, 2005, p. 19).

Ainda que a análise feminista absorva outras categorias como referenciais, são sempre utilizadas em conjunto com o gênero. O objetivo da análise feminista que associa esses vários referenciais passa por diversas etapas, corrigir e revisar a base de conhecimento e análise, por exemplo de textos bíblicos; reconstruir esse conhecimento visibilizando sujeitos que estivessem subordinados, marginalizados ou silenciados; desenvolver e difundir novos meios de interpretação mais imaginativos sobre os dados, fontes e textos, (por exemplo dramatizações, identificações pessoais, outras formas de contar, o desenvolvimento de histórias posteriores às narradas, representações artísticas...), até o ponto de trazer consciência para subverter as estratégias kyriaricais, colocando esses sujeitos no centro da reflexão (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 155-182).

Joan Scott foi a primeira teórica a elaborar a categoria gênero de uma forma mais complexa, com o objetivo de usá-la em pesquisas históricas. Ela define gênero a partir da conexão entre duas proposições: 1) “é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” e 2) “é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p.86). Essa definição implica a inter-relação de elementos primordiais do desenvolvimento cultural que baseiam a percepção de diferenças, a construção de significados e as relações sociais. São símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas, conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos, concepção de política, instituições e organização social e a identidade subjetiva. Para a autora,

as linguagens conceituais empregam a diferenciação para estabelecer o significado e [...] a diferença sexual é uma forma primária de dar significado à diferenciação. O gênero então fornece um meio de decodificar o significado e de compreender as complexas conexões entre as várias formas de interação humana (SCOTT, 1995, p.89).

É 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 de

---

piramidal de estruturas sociais multiplicativas e interseccionais de sobreordenação e subordinação, de domínio e opressão”.



gênero ao expor dicotomias, polaridades e dualismos históricos que cerceiam o potencial humano de convívio e de produção material e de conhecimento. Faz isso ao questionar os papéis socioculturais atribuídos a mulheres e homens de todas as idades, classes e etnias com base nas diferenças biológicas e culturais; tendo como objeto as relações, evidenciadas como relações de poder, construídas entre mulheres e homens, homens e homens, mulheres e mulheres. Trata-se, portanto, de uma perspectiva fundamentalmente relacional.

A compreensão de poder aqui utilizada se baseia no pensamento de Foucault (2012, 1988). Ele entende o poder como saber e como uma multiplicidade de práticas e relações dinâmicas de estratégias presentes em todo lugar e tempo entre relações de força desiguais e móveis que constituem o corpo social. No seu entendimento, o poder é circulante, como parte constitutiva do tecido social, em múltiplas correlações de forças. Estas relações têm um papel reprodutor, pois são resultado do compartilhar, das desigualdades e dos desequilíbrios que se produzem em si mesmas em atuação nos aparelhos de produção, na família, em grupos restritos e instituições, dando suporte às divisões que percorrem o corpo social. Elas são dirigidas por um dispositivo (estratégias de relações de força que sustentam e são sustentadas por tipos de saber) de conjunto que as torna intencionais e objetivas. Assim, constituem 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. São as microrrelações 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 caminho para 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. Entende-se, com isso, que 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.

Para Foucault (1988), os discursos sobre o corpo, sexualidade e a divisão hierarquizada dos seres humanos entre mulheres e homens são 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 passível de dissolução através da partilha de saber e da mudança das microrrelações. A própria identidade feminina é estratégia, objeto e alvo de sistemas de saberes e poderes.

Uma das principais críticas feministas diz respeito à ideia de que a articulação de conhecimento possa ser praticada de maneira neutra, sem a utilização de pressupostos ou a influência do contexto sociocultural de produção. Por isso, ao abordar um objeto, um discurso e seu sujeito, a crítica feminista marca-os sexualmente e os historiciza. Ao marcar sexualmente, mostra o quanto a noção de ser humano foi identificada com os homens e como isso deixou para trás as formas de produção de conhecimento das mulheres. Ao historicizar, localiza esse objeto, o discurso e seu sujeito socioculturalmente, na rede de práticas interconectadas e interagentes que funcionam naquele ponto específico do tempo e espaço. Faz isso para mostrar como os efeitos de objetos, práticas, discursos, não podem ser entendidos fora do campo dos poderes e este deve ser tratado como complexo, pois articula diferentes práticas e saberes. Portanto, o objeto de estudo e o sujeito do discurso, ficam desprovidos das qualidades antes consideradas essenciais, ontológicas ou trans-históricas, e são analisadas como construções socioculturais e produtos históricos das relações de poder entre corpos e instituições (COLAIZZI, 1990, p. 14).

Investigando origens, literatura e sociedade, percebe-se as estruturas de dominação. Em tal processo interpretativo, é importante perguntar como o poder é exercido, suas dinâmicas e construções das relações de poder (RICHTER REIMER, 2005, p. 31), e também quais são as experiências e resistências que o discurso tenta invisibilizar ou normatizar. Com esta perspectiva do poder circulante, evita-se que haja tanto protagonização como vitimização exageradas, pois ficam evidentes a resistência e a adesão às estruturas patriarcais e dominantes. Especialmente, percebe-se que o poder é exercido, tanto sobre mulheres como outros marginalizados, no controle de corpos e da produção de saberes.

Em busca de como as opressões podem se sobrepor, a evolução da crítica feminista precisou atravessar classes, etnias e faixas etárias para perceber que tipo de relação de poder se estabelece socialmente, tanto entre tais divisões sociais como internamente a elas. Por isso, a crítica feminista e a categoria de gênero

exercem a função de desnaturalizar as opressões ao evidenciar os processos de subordinação das minorias qualitativas.

Outro aspecto da evolução dos estudos feministas é o reconhecimento gradual de que as próprias mulheres foram moldadas dentro dessa cultura que carrega marcas de caráter androcêntrico e patriarcal. A cultura determina a forma de ser homens e mulheres, dando padrões de masculinidade e feminilidade, definindo os papéis sociais, as hierarquias, a divisão de trabalho e espaço de forma que quem sai desses padrões é tido como um ser desviante e acaba marginalizado. Por isso, a mudança cultural é gradativa e se aprofunda ao longo do tempo.

Diante disso, entende-se que um princípio hermenêutico feminista fundamental seja o ato da suspeita: suspeita-se de “afirmações eclesásticas e político-sociais que afirmam a subordinação e inferioridade de mulheres e outras pessoas marginalizadas” (RICHTER REIMER, 2005, p. 18). Essa hermenêutica da suspeita faz parte de um processo de desconstrução e reconstrução de estruturas sociais e culturais. Este processo é um debate político e epistemológico que busca quebrar a perpetuação do paradigma econômico, sexual, representacional do qual as mulheres são excluídas como sujeitos e vistas como objetos, e reconstruir uma sociedade mais justa e inclusiva. Desta forma,

[... a] epistemologia feminista propõe uma desconstrução do que tomamos por verdade, incluindo os estereótipos de gênero e de identidade sexual, a normatividade heterossexista, os preconceitos de raça e etnia, os condicionamentos sócio-econômicos estipulados pela classe social dominante e os limites dogmático-doutrinários das diferentes religiões. Em suma, todas as verdades absolutas, tidas como normativas, ou simplesmente do senso comum, passam por escrutínio (DEIFELT, 2011, p.4).

Quando se trata da abordagem de um texto, pode-se dizer que a crítica feminista compara e contrasta as leituras desse texto por mulheres reais diferentes. Ao contrastar as leituras, desativar os seus quadros referenciais kyriaricais e reconhecer suas posições ideológicas no sistema linguístico kyriarcal, seus adeptos acreditam que se constrói o que significa ser feminista enquanto se lê. Consciente disso, a/o leitora/leitor pode ler como feminista e seguir identificando as suas próprias estratégias androcêntricas e as da/do autora/autor de um texto e reconhecendo as proibições e tensões do texto, os papéis e valores. Então pode escolher resistir-lhe, afirmá-lo ou transformá-lo para uso feminista em prol de

mudanças e do fim da autoalienação (MALBON e ANDERSON, 1993, p. 251; SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 175-177).

Entendendo a história como uma construção narrativa, a desconstrução dos discursos e da história oficial por meio de linhas subterrâneas, por exemplo, é uma aproximação à vida daqueles que não estavam de acordo com a política, a economia ou a eclesiologia oficial e exclusivista e resistiam. Sendo assim, uma das primeiras tarefas da hermenêutica feminista é desconstruir textos impostos, como leis de exclusão e desumanização, através de regras comunitárias, patriarcais e excludentes, considerando as relações étnicas, de classe, culturais, geracionais em toda sua complexidade. A partir do próprio discurso patriarcal, é possível resgatar elementos de resistência e outras possibilidades de exercer poder (STRÖHER, 2004, p. 109 e 110). Então, a hermenêutica feminista “se configura por movimentos de des-re-construir, são proposições que carregam provisórias e ambiguidades” (STRÖHER, 2004, p. 111).

Um dos meios é o resgate das experiências cotidianas e das dinâmicas corporais das relações sociais. O cotidiano é visto como um espaço onde se realizam as relações sociais de poder. Assim, a pluralidade das experiências diárias das mulheres e homens, com seus sentimentos, dores, gestualidades e subjetividades, traz perguntas para o objeto, ou o texto, e serve de base para sua interpretação.

Tanto a Bíblia como a tradição teológica cristã carregam fortemente a característica androcêntrica e patriarcal. No entanto,

descartar a Bíblia (ou a teologia) como sendo sexista desde suas raízes e irrecuperável para a experiência humana libertadora significa, pelo menos, ser ingênuo sobre o poder de lidar com outras memórias do passado, ou até mesmo construções sociais do presente, como se fossem isentos dessa marca [androcêntrica] (SAMPAIO, 2000, p. 8).

A aplicação dos princípios descritos acima no estudo dos textos bíblicos é exegese feminista. A exegese feminista se encontra na intersecção entre o feminismo e a interpretação científica, histórica e literária da Bíblia. A exegese feminista se desenvolveu porque

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).

A categoria de gênero aplicada aos textos sagrados propõe uma abertura dialética com a sociedade, na qual busca desconstruir a masculinidade e a feminilidade hegemônicas, que são também forjadas e ancoradas no acesso ao texto bíblico a partir de quadros referenciais de androcentrismo e patriarcado considerados como imutáveis. Esses padrões sociais injustos afetam a maneira de apreender os textos sagrados, além das práticas eclesiais, convicções religiosas e opções políticas que se formam a partir dessa vivência religiosa. Assim fortalecem, produzem e reproduzem desigualdades de gênero.

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.

São referenciais hermenêuticos para análise feminista de textos sagrados, pois estes são ‘testemunhos de fé’ e possuem contexto histórico-cultural; as ‘experiências de vida’ são referenciais para leitura e compreensão dentro de seus contextos numa dinâmica de intra, inter e extratextualidade. Além disso, os corpos históricos e suas experiências são importantes, assim como o cotidiano e sua ligação com as esferas pública e privada de todas as dimensões humanas (sociais, culturais, afetivas, econômicas, políticas, etc). Busca-se romper o silêncio a respeito de experiências de opressão, libertação e resistência vivenciadas nas relações de gênero que se encontram registradas nos textos sagrados (RICHTER REIMER, 2005, p. 34-35; RICHTER REIMER, 2010, p. 45-46).

Sob o referencial de gênero, surgem novas perguntas a serem feitas aos textos bíblicos e à vida cotidiana, que trazem reflexões complexas sobre a história das mulheres e sobre as diferenças de classe, sexo, etnia e geração. Ao historicizar e analisar criticamente os textos sagrados, contrastando os registros com a realidade dos corpos hoje, a exegese feminista revisita os muitos padrões de relações de gênero registrados. Ali encontram-se modelos sexistas de relações

injustas que precisam ser entendidos e expostos como tais e também testemunhos libertadores que propõem novas formas de ser homem e mulher, que podem ser utilizados para que mulheres e homens questionem os modelos sociais vigentes e se entendam de forma mais igualitária.

É da atitude de historicizar e detectar estratégias de geração de saber androcêntricas que vem a compreensão de que a caracterização dos papéis femininos no judaísmo e cristianismo foi feita a partir de registros documentais escritos sob ideologia androcêntrica e patriarcal, que tinham o objetivo de se tornar modelos de normatização. Portanto, a difamação ou glorificação de mulheres nos textos sagrados é uma construção social da realidade que tende a manter termos patriarcais. O *status* real das mulheres não pode ser determinado por princípios ideológicos e prescritivos, mas pelo grau de autonomia econômica e papéis sociais que exerceram (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 134-139).

A linguagem também é uma forma de esconder a participação das mulheres nas histórias dos textos sagrados. A presença de um narrador em terceira pessoa que não se identifica, mas que é associado a uma figura masculina de autor, esconde o fato de que muitos textos podem ter contado com a participação feminina em sua composição. Outro exemplo é o uso plural masculino para os grupos mistos. No caso dos evangelhos, o uso do termo 'discípulos' é associado aos doze discípulos escolhidos por Jesus por boa parte da academia e também nas leituras eclesiais, quando pode na verdade se referir ao grupo maior de discípulos e discípulas.

Esse papel de retrabalhar, tanto os textos sagrados como as estruturas socioreligiosas, tem sido feito pela Teologia Feminista e mais recentemente dentro das Ciências da Religião. Como mitos e imagens apresentam uma visão da estrutura básica da realidade e um protótipo de comportamento, as teólogas e teólogos feministas buscam novas imagens e mitos e, antes de tudo, buscam também "analisar e desmistificar os mitos da sociedade sexista e da religião patriarcal" (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 85).

Devemos permanecer conscientes de 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).

O Evangelho de Marcos pode ser uma fonte de novas imagens e mitos libertadores, quando suas perícopes são analisados sob esse ferramental. São diversas passagens em que as mulheres aparecem claramente ou podem ser entendidas meio à multidão ou aos discípulos. Elas estão tanto no grupo que acompanhava Jesus, como no meio de outros grupos (a filha e a esposa de Jairo), aparecem como vilãs (como Herodias e sua filha) e como discípulas exemplares, mas dificilmente conseguem ser enquadradas no papel mais restrito que a construção patriarcal faz para as mulheres judias, mostrada no segundo capítulo.

## 1.2 AS NARRATIVAS

O Evangelho de Marcos é um texto narrativo, por isso, ao referencial de gênero e exegese feminista, acrescentam-se dois recursos de acesso a textos: a narratologia e a análise do discurso. O primeiro é discutido nesta seção, o segundo na próxima.

Uma narrativa, mais do que simplesmente comunicar acontecimentos, apresenta uma forma diferente de aprender, interpretar e entender a realidade que não está necessariamente amarrada em conceitos. Ela torna um evento ou uma série deles acessíveis a uma comunidade mais ampla e transmite valores e acontecimentos fundamentais para a experiência humana. Traduz realidades profundas em forma descritiva, espacial e sensível, fazendo visualizar, em linguagem popular, experiências arquetípicas do ser humano e valores absolutos. Assim, ela parte da experiência e gera comunidade, uma vez que consegue estabelecer um vínculo entre o narrador e o ouvinte/leitor. Seus elementos constitutivos fundamentais são enredo, rede de personagens, concepção de tempo, gestão de espaço, sistema de valores e código de comunicação, no entanto, é mais do que o que aparece explícito, ela se tece de ditos e não ditos, seu tempo avança e retrocede, pois seu olhar se volta para o evento de preferência do narrador (LIBANIO, 2011, p. 7-14).

Esse vínculo comunitário estabelecido pela narrativa, que é ainda maior quando a recepção é feita de forma conjunta, depende de um código de comunicação estabelecido pela cultura que se alimenta do sistema simbólico do grupo social. As metáforas, imagens e mitos enriquecem a linguagem narrativa ao prolongar os símbolos culturais. 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). Percebe-se então que a narrativa está profundamente enraizada na cultura e no sistema simbólico do povo que a origina e a quem se destina.

Considerando que a narrativa que abordamos é apresentada na forma de texto escrito, faz sentido o que Malbon e Anderson (1993, p. 241, 242) afirmam:

A crítica literária considera o texto como uma abstração que representa o centro de um evento comunicativo: um “autor” apresenta “o texto” para uma “audiência” em um dado “contexto”. [...] Textos são parte de um vasto sistema de significados que é a cultura. Um texto reflete a cultura que o produziu, e cultura é um “texto” para ser interpretado. O mesmo é verdade para subjetividade e para identidades de gênero. A crítica cultural é considerada centro da atividade crítica.

Para Marguerat e Bourquin (2009, p. 11,12), uma narrativa não apenas transmite fatos, mas constrói um mundo narrativo, com códigos e regras de funcionamento, dentro do qual, ações são conectadas entre si em relação de causalidade seguindo uma determinada temporalidade. Para isso, conta com agentes e um enredo que integra a cadeia de peripécias em uma unidade. Esse enredo é estruturado pela causalidade-consecução das ações em jogos de causa e efeitos.

De acordo com Bakhtin (1981, p. 84-85), a narrativa é uma forma de enunciação cuja organização, com seus objetivos, demanda uma noção de tempo e espaço que depende da cosmovisão da sociedade onde surge o texto. É o cronotopo, que é a forma como a conexão espaço-tempo é colocada na literatura, que organiza os eventos fundamentais da narrativa e estabelece uma ligação entre o mundo real e o mundo representado na narrativa, conduzindo o seu significado e determinando a imagem do homem na literatura. Por isso, o cronotopo também denota a ideologia da narrativa junto com os gêneros de discurso e a sequência de fatos.



A concepção de narrativa de Ricoeur (1994, 1995, 1997) é de um ato comunicativo, logo, interpretativo, levado a termo através da linguagem pela imaginação produtora<sup>3</sup> e que reflete a experiência temporal humana, como conjunto das ações. Ela é componente do discurso humano na operação de significação do mundo. A narrativa surge de uma espécie de imitação das ações vivenciadas e das memórias do mundo cultural e, por isso, é uma forma de compreender e significar o mundo e a sua temporalidade. Como parte da imaginação, tem um aspecto ficcional, não sendo a simples reprodução dos acontecimentos. A noção de imitação não pode ser encarada como a simples reprodução dos conteúdos significados, mas ela dá espaço à ficção no qual o mundo se torna o objeto da arte de compor.

Aprofundando essa noção, temos que a narrativa, por ser comunicativa, exige o contato com o outro, a vontade de comunicar algo a ele e a especulação sobre a sua reação. Com isso, compreende um contrato, o compartilhamento de símbolos comunicativos, onde a narrativa pode transmitir e se fazer compreender porque há um terreno comum. Ao mesmo tempo, exige esse contato dialético com a alteridade que coloca as noções pessoais à prova.

Para Ricoeur (2006, p. 118, 119), numa narrativa, o tecer da intriga serve de mediação entre os diversos acontecimentos ou peripécias, tirando uma história inteligível a partir deles. Fornece aos elementos heterogêneos reunidos o estatuto de uma unidade dinâmica que responde à pergunta: 'o que se está contando?'. A partir desse conceito, um acontecimento dentro de uma narrativa é, portanto, mais que uma ocorrência singular e precisa ser caracterizado por sua contribuição à progressão da intriga. Os elementos heterogêneos são os componentes da narrativa: estilo, circunstâncias, atores, interações, meios, espaços, resultados acidentais. Por isso, a análise da narratividade e a narratologia são difíceis de separar.

O tecer uma intriga faz a mediação à temporalidade própria da composição, que mistura a sucessão pura de peripécias e o ato configuracional da narração, tornando-as um conjunto. Assim, a criação de um todo temporal se coloca entre o tempo como passagem e como duração, criando uma identidade temporal. É a relação de temporalidade, onde os fatos são dispostos, que configura a noção de

---

<sup>3</sup> Imaginação produtora "é a competência de produzir novas espécies lógicas, por assimilação predicativa, a despeito da resistência das categorizações usuais da linguagem" (RICOEUR, 1994, p. 10), ou seja, a capacidade que o sujeito possui de pôr em prática uma nova pertinência semântica a partir da própria pertinência anterior.

causalidade entre esses fatos. A configuração de uma narrativa se dá em três etapas relacionadas com a vivência temporal humana. A mimese I, refere-se à memória, seria o mundo prefigurado. Este passa a ser configurado no texto no processo de mimese II, que se refere ao tempo da ação. Para, enfim, ser refigurado pela apropriação do leitor na mimese III, que se refere à espera ou às expectativas (RICOEUR, 1994). As expectativas possibilitam que o receptor faça associações entre o seu mundo cultural e as especulações inseridas na narrativa de forma que gere imagens antecipatórias a respeito da narrativa, que interferem na sua apreensão e interpretação da história.

Essa extensão temporal entre passado, presente e futuro existente numa narrativa é disposta no tecer da intriga por meio de alguns elementos: a verossimilhança, os personagens, a peripécia, o efeito surpresa, o reconhecimento e a catarse. Estes elementos fazem com que a narrativa seja um todo concordante-discordante, isso quer dizer que na narrativa aparecem elementos que não concordam, mas todos são conduzidos no ato configuracional a um estado final.

Ricoeur (1995) entende o verossímil como a capacidade de narrar aquilo que se faz possível de acontecer no mundo da história. Não é uma simbolização do verdadeiro, mas indica um mundo fabulado cheio de sentido no qual se dá a narrativa. Como toda obra tem um aspecto ficcional, a categoria da verossimilhança não trata da verdade, mas de fazer um leitor implicado acreditar no que se conta.

Peripécia, efeito surpresa e reconhecimento são componentes dos jogos de inversão, ou da trama, que levam personagens de uma situação à outra. Essa mudança de situação leva tempo, o tempo da história que é diferente do tempo da situação real. Esse tempo é preenchido na sequência de ações pelos jogos de inversão, que regulam a extensão da história. São esses efeitos de inovação da trajetória da história que fazem com que ela fique interessante para o receptor e também verossímil. A peripécia é a inserção de obstáculos ou agentes contrários que impedem ou atrasam a conclusão da ação. O efeito surpresa são golpes do acaso fora das expectativas, não necessariamente inversos ao destino final dos personagens. Já o reconhecimento é a transformação da ação entre seu início e seu fim.

O efeito de catarse é entendido como a identificação do leitor/receptor com a situação narrada, unindo cognição, imaginação e sentimento. São emoções, como piedade e terror, que, ao mesmo tempo que são geradas pela narrativa, permitem a

sua compreensão. É um efeito figurado pelo autor no seu ato configuracional (mimese II) tendo em vista um leitor/receptor implicado (mimese III) (RICOEUR, 1994, 1997).

Para entender a narrativa, é preciso perceber que o trabalho imaginativo não parte do nada, mas se liga aos paradigmas já construídos e a uma tradição. O passo seguinte é identificar os paradigmas sedimentados e inovações com os quais a narrativa tem uma relação diversificada. O trabalho imaginativo parte da significação anterior dada à memória em uma dialética entre o novo e antigo. Essa compreensão historiciza o ato comunicacional. A identidade de uma obra seria, então, o ponto de equilíbrio entre os processos de sedimentação e inovação. Além disso, a identidade de uma narrativa está além do texto, emerge da interação entre o mundo do texto, aquele apresentado pela ficção diante de si mesma, e o mundo do leitor/receptor, o mundo efetivo no qual a ação real se desvela. Se por um lado, os paradigmas recebidos fornecem uma estrutura às expectativas do leitor/receptor, ajudando-o a identificar a regra formal, gênero ou tipo da história narrada, por outro lado, é o ato da leitura que atualiza a sua representação, acompanhando o jogo entre a inovação e a sedimentação dos paradigmas e preenchendo as lacunas e indeterminações da narrativa (RICOEUR, 2006, p. 124-129). O que é comunicado em um texto, além da sua significação interna, é “o mundo que se projeta e o horizonte que se constitui” (RICOEUR, 2006, p. 129).

É necessário também entender que a significação de uma narrativa como o Evangelho de Marcos se dá dentro da linguagem religiosa. Esta tem como referente a redescritção de experiências limites da realidade vivencial humana (morte, sofrimento, culpa, mas também plenitude, alegria, criação)<sup>4</sup>. Por isso, tem forte capacidade de reorientar a vida através de um engajamento total do ser humano. (RICOEUR, 2006b, p. 204-211).

As narrativas bíblicas intensificam alguns traços do conjunto das narrações por pertencerem à classe das narrativas sagradas, pois, em sua identidade narrativa, constituem a identidade da comunidade que as contam e re-contam. Elas

---

<sup>4</sup> Para Croatto (2010, p. 198) a linguagem religiosa se faz nos mitos, rituais, orações, relatos históricos, linguagem sapiencial etc. Ela tem presente em si o pensamento humano mais antigo e fala de “sua origem e destino, de seu lugar no cosmo, do sentido da vida e suas vicissitudes, do mundo e das coisas. São perguntas metafísicas respondidas com linguagem religiosa. O *ser* e o *sentido* estão no centro da experiência religiosa. No símbolo e no mito os grandes temas do ser humano se fazem palavras e relatos” (grifo do autor). Nesse sentido, apresenta o mesmo raciocínio de Ricoeur com respeito ao referente da linguagem religiosa.

enraízam o discurso teológico na linguagem ordinária. Além disso, elas são tradicionais, se fizeram autoridade e são também litúrgicas, pois alcançam significação quando reativadas em contextos culturais. Narrativas bíblicas têm uma quase historicidade, elas ignoram a distinção entre ficção e história. 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 (RICOEUR, 2006a, 290-297).

Segundo Ricoeur, a forma em que se dá a narrativa, um evangelho, é o terreno comum e limitado de inter-significação em que se deve considerar os diferentes tipos de discurso (creias, controvérsias, parábolas, episódios de cura, e seu ápice na narrativa da Paixão) em convergência de significação entre ações e palavras em termos de mútua interpretação que contém também uma interferência simbólica (RICOEUR, 2006b, p. 190-191).

Das ideias de Ricoeur, percebe-se que as narrativas bíblicas 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, moldando uma identidade narrativa comunitária a partir dos referentes da linguagem religiosa. Definem valores e relações a partir do paradigma colocado pela figura de Jesus. Jesus é apresentado nos evangelhos canônicos como um ser humano fantástico, que se faz a própria interferência de Deus na história e cujas práticas de relacionamento baseadas no agrupamento comunitário, no ensino, curas e exorcismos, recuperam a identidade daquelas pessoas que o encontram e o recebem. Ele as livra de diversas situações de opressão, seja sócio-econômica, de gênero, religiosa ou física e estabelece assim um novo modelo relacional<sup>5</sup>.

Com respeito a abordagens acadêmicas das narrativas em geral, Ricoeur (2006, p. 119-124) afirma que a inteligibilidade narrativa tem mais afinidade com a sabedoria prática que com a razão teórica. A narratologia é uma simulação da

---

<sup>5</sup> No seu livro *El milagro de las manos* (2011, p.102-112) (O milagre das mãos), Richter Reimer elabora a questão do 'modelo de ação' para esse novo modelo relacional a partir da análise das curas descritas nos evangelhos: o processo de buscar e deixar-se tocar; uma acolhida animadora a partir de uma dinâmica de reconhecimento e a criação de espaços de solidariedade.

inteligência da narrativa e desloca o interesse do nível da mensagem para o nível do código. Ela é um discurso de segunda ordem, tem o mesmo nível de racionalidade de outras ciências da linguagem. A narratologia é um corpo estranho à inteligibilidade das próprias narrativas. Porém, esse 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.

Em busca desse tipo de compreensão sobre a narrativa completa de Marcos, este trabalho fará uma análise de sua narrativa, buscando compreender o funcionamento desses elementos configurantes (tempo, espaço, personagens, circunstâncias, estilo, jogos de inversão, catarse). Para isso, busca-se recursos na narratologia.

Elizabeth Struders Malbon (1993, 2000) traz uma teorização sobre a utilização da narratologia para o Evangelho de Marcos. Segundo a autora, uma vez que os métodos histórico-críticos, em busca de fontes, problemas redacionais e evoluções das narrativas, tiveram como consequência a fragmentação do texto bíblico, a resposta a isso veio com os métodos literários. Estes focam na unidade do texto em si, em busca do seu significado interno, que é relacional. Logo, elementos narrativos são investigados como sistemas de relações.

Há diferenciação entre história e discurso contidos em uma narrativa. A história indica o conteúdo da narrativa (eventos, personagens e a sua interação como trama), enquanto o discurso indica como a história é contada, ou seja, a retórica utilizada na narrativa. O discurso é o local da interação entre duas criações do autor real, que é a pessoa que concebe a história a ser narrada. Essas criações são o autor implícito, que é a figura que apresenta a história, a imagem que o autor real deseja passar, e o leitor implícito, que é o destinatário ideal a quem entrega a mensagem. Existe ainda o narrador (quem narra a história não é necessariamente o autor implícito, podendo ser um personagem ou uma terceira pessoa) e o narratário (quem recebe a história do narrador, este não é necessariamente leitor, pois a história pode ser elaborada de forma que outra figura a receba). Assim o modelo esquemático de uma narrativa seria: Autor real -> Autor implícito -> narrador -> narratário -> leitor implícito -> leitor real (MALBON e ANDERSON, 1993, p. 249). Sendo que alguns desses papéis podem se sobrepor quando esta for a intenção do autor real. Por exemplo, para Rhoads, Dewey e Michie (1999), que fazem uma análise narratológica do Evangelho de Marcos como um todo, o autor real, o autor

implícito e o narrador não são distinguíveis no Evangelho de Marcos, assim como o narratário e o leitor implícito.

Os elementos-chave para a crítica da narrativa são o cenário (espacial e temporal), personagens, trama e retórica. O cenário é o 'onde?' e 'quando?' da narrativa, define a localização espacial e temporal da mesma. Interessa o valor simbólico ou a conotação das marcas espaciais e temporais. A retórica é a arte da persuasão, no caso do Evangelho é uma retórica narrativa, um 'como a história é contada', fazendo justaposição de cenas com o uso do contraste, comparação e repetição, além de símbolos e de perguntas retóricas que permanecem com a audiência. A trama é o 'o quê?' e o 'por quê?' da narrativa. A trama é uma sequência ordenada de ações e eventos. Os evangelhos não dependem de intrigas e suspense para suas tramas. Suas tramas são desconhecidas, mas os principais eventos têm certa inevitabilidade divina. O que é intrigante nos Evangelhos é o entrecruzamento das linhas dos dois maiores grupos de personagens baseados na sua resposta a Jesus, cuja história é a linha central: os líderes religiosos judaicos e os discípulos (e discipulas). Dentre esses dois grupos principais, os autores convidam a audiência a se identificar com os discípulos em seu engajamento e em seus problemas para entender Jesus (MALBON e ANDERSON, 1993, p. 247).

Os personagens são os atores das ações da trama, aqueles cuja a história é narrada. São trazidos à vida para o leitor implícito pelo autor implícito. A caracterização pode ser dita diretamente pelo narrador ou mostrada no caminhar da narrativa. Percebe-se os personagens pelo que dizem e fazem e pelo que os outros dizem e fazem em relação a eles. No caso do Evangelho de Marcos, seus personagens são mais revelados pelo desdobrar da ação do que por descrições diretas. Os personagens podem trazer uma ou várias características ou traços. Pela quantidade e evolução desses traços são chamados de personagens planos (simples e consistentes) ou redondos (complexos e dinâmicos). A maioria dos personagens dos evangelhos é plana, unidimensional. Apenas Jesus e os discípulos são redondos e multidimensionais, com possibilidades de desenvolvimento. É bem convencional da literatura antiga a caracterização por tipos. No caso do Evangelho de Marcos, isso é feito pela apresentação de grupos contrastantes (MALBON e ANDERSON, 1993, p. 247; MALBON, 2000, p. 9-12).

Com esse trabalho conjunto de análise narratológica e narratividade e de gênero, deseja-se mostrar que ao construir uma nova identidade narrativa para uma

comunidade de fiéis, o Evangelho de Marcos tem entre as suas características novas concepções de relação de gênero que são descritas no conjunto das perícopes em que as mulheres aparecem. Ali, no referente da situação extrema, seja a busca por cura, seja a morte, ou ainda na entrega de vida em favor de um novo projeto de sociedade, as mulheres e Jesus são reconhecidos como modelos e um efeito patético é esperado com relação aos receptores.

### 1.3 A LINGUAGEM EM MOVIMENTO NO TEXTO: DISCURSO IDEOLÓGICO, DIALOGISMO, POLIFONIA E HETEROGLOSSIA.

Se Ricoeur considera que a narratologia, apesar de abordar o texto como um todo em seu formato final, desloca o interesse da mensagem para o código, consideramos que a análise do discurso faz o caminho inverso. Ela se preocupa com a significação da linguagem e a forma como ela se dá. Aqui, resolvemos colocar em diálogo dois autores de escolas diferentes que falam sobre a análise de discurso. Trata-se da professora brasileira Eni Orlandi e do pensador russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin, pois consideramos que seus estudos são complementares. Ambos focam na origem ideológica e dialógica do discurso. Observamos, porém, que, enquanto Bakhtin problematiza o dialogismo, a polifonia e a completude do discurso, Orlandi problematiza a polissemia e a posição social do autor.

Segundo Eni Orlandi, o discurso é a linguagem em movimento, a mediação necessária entre a humanidade e a realidade natural e social que a cerca. Ele torna possível a continuidade, permanência ou o deslocamento e a transformação de sujeitos. Ou seja, é o trabalho simbólico que faz o ser humano significar ou significar-se. A análise do discurso estuda as maneiras de significar de sujeitos enquanto membros de uma sociedade. É uma disciplina que analisa a relação entre os sujeitos, a língua e as situações onde se produz o dizer, relacionando a língua e a sua exterioridade. Visa pensar o sentido dimensionado no tempo e no espaço das práticas (ORLANDI, 2001, p. 15-17).

Para isso, considera os processos e as condições de produção da linguagem. Estas são condições materiais (a língua), institucionais (formação e ordem social) e o mecanismo imaginário. As condições de produção de uma enunciação dependem não apenas do seu contexto imediato, mas também da

memória discursiva e da formação ideológica<sup>6</sup> do sujeito. Ou seja, derivam de um contexto sócio-histórico e ideológico em que o que já foi dito baseia o que pode ser dito e afeta a forma como o sujeito confere significado em uma determinada situação. Isso inclui o lugar de fala do sujeito, pois a posição que um sujeito ocupa na escala hierarquizada da sociedade é parte constituinte do que ele diz e do que é significado em suas palavras. Juntamente com essa noção, importa aqui entender que o discurso opera em um jogo de imagens. Isto é, na significação, é necessário considerar a imagem que se faz do locutor, do interlocutor e do objeto do discurso (ORLANDI, 2001, p. 30-40).

Para Orlandi (2001, p. 39), os discursos têm relação com outros realizados, imaginados ou possíveis. Eles apontam para discursos anteriores que os sustentam e também para discursos futuros, pelo uso da antecipação, o colocar-se no lugar daquele que receberá a mensagem para, a partir daí, elaborar um discurso esperando um efeito. Esse mecanismo é que regula o processo de argumentação.

Tal processo de argumentação se baseia em dois movimentos, a paráfrase, ou repetição, como condição para a existência de discursos, e a polissemia, que é a condição em que múltiplos significados são dados, simultaneamente, a um mesmo objeto simbólico.

Este jogo entre paráfrase e polissemia atesta o confronto entre o simbólico e o político. Todo dizer é ideologicamente marcado. É na língua que a ideologia se materializa. Nas palavras dos sujeitos. [...] O discurso é o lugar do trabalho da ideologia (ORLANDI, 2001, p. 37 e 38).

Bakhtin (2006) também afirma que a palavra é arena de disputa ideológica. Isso significa que o significado conferido a uma determinada palavra depende da ideologia do sujeito que a usa em seu discurso. Ideologia seria o sistema de ideias historicamente construído. Ela envolve uma troca concreta de signos na sociedade e história. Para Bakhtin, todo discurso ou palavra em uso revela a ideologia do seu autor. Assim, todo autor é um ideólogo e toda elocução é como componente mínimo de uma ideologia e induz a ela.

Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade, que lhe é

---

<sup>6</sup> Para Orlandi (2011, p.48), a ideologia não é o mero conjunto de representações ou uma visão de mundo, mas ela é uma prática significativa que é o efeito da relação entre sujeito, língua e história.



exterior. Tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um signo. Sem signos não existe ideologia (BAKHTIN, 2006, p. 29).

Para Bakhtin (2006), compreender um signo é aproximá-lo de outros signos anteriores. Esse processo forma uma cadeia que não penetra a existência interior, ou seja, ela não abandona sua existência material. A cadeia liga consciências individuais, por isso, os signos só emergem desse processo de interação de consciências individuais e a própria consciência individual está repleta de signos. “A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social” (BAKHTIN, 2006, p.32). A ideologia dá, então, uma orientação acumulada presente nas estruturas linguísticas da produção dos discursos e neles mesmos. Ela está presente nas práticas sociais da sociedade, em suas normas, convenções, eventos cotidianos e suas condições, alimentando as naturalizações ou desnaturalizações dos eventos discursivos.

A linguagem, portanto, é uma prática social. A língua está sempre em formação e transformação em um processo de evolução contínuo que se constitui na interação verbal realizada na enunciação, discurso interior (diálogo consigo mesmo) ou exterior, onde articulam-se processos ideológicos e fenômenos linguísticos. Por isso, a linguagem dispõe de intencionalidade e não se apresenta neutra. Ela é de natureza social e manifesta a ideologia.

A enunciação é um processo dialógico, pois ela está sempre ou respondendo ou vinculada a um discurso anterior. Ela depende de sujeitos socialmente organizados e do contexto sociocultural e ideológico complexo em que interagem. Em um determinado contexto, o significado na linguagem é atingido como resultado de palavras, frases e outras unidades em diálogo contínuo, e é essa natureza dialógica mesma que cria possibilidades de novos significados.

Um discurso é parte integrante da discussão ideológica de larga escala em um determinado contexto. Ele responde a outros discursos, refutando ou confirmando, antecipando as respostas positivas e as possíveis objeções dentro da sua própria formação. Por isso, o sentido não é apenas dependente do momento da enunciação, mas do processo contínuo de interação social. O dialogismo é esse princípio de relação com a alteridade que conduz as atividades discursivas, constitui-se das relações de sentido estabelecidas entre enunciados.

Justamente porque o discurso é uma resposta, inclui os discursos anteriores das diversas vozes, ou seja, de muitas consciências falantes, com pontos de vista diversos, que compõem a linguagem. Seu sentido, portanto, se forma na reverberação dos significados dos outros discursos na enunciação, transmissão e recepção feita nesse diálogo. Isto implica que muitas vozes são componentes de um discurso. O discurso se forma a partir da apreensão responsiva a essas vozes. Estas vozes estão expressas no discurso e polemizam suas posições sociais e ideológicas, permitindo o cruzamento e o diálogo de pontos de vista. A esse processo, Bakhtin chama de polifonia<sup>7</sup>: “a essência da polifonia consiste precisamente em que suas vozes permaneçam independentes e como tais se combinem em uma unidade de ordem superior” (BAKHTIN, 2003, p. 38).

Outro conceito também se apega a essa presença de vozes: a heteroglossia. Enquanto a polifonia se relaciona com a multiplicidade de vozes que constitui o discurso, a heteroglossia se relaciona com a quantidade de linguagens diversas presentes nesse discurso. Seria a utilização em um discurso ou romance ou narrativa de

qualquer estratificação interna de uma língua nacional, seja em dialetos sociais, comportamentos de grupo, jargão profissional, linguagem de gerações e grupos etários, linguagens tendenciosas, linguagens de autoridade, de vários círculos e de modas passageiras, linguagens que servem aos propósitos sociopolíticos do dia ou até da hora. [...] Discurso autoral, discursos de narradores, inserção de gêneros, o discurso de personagens são meramente aquelas unidades composicionais fundamentais com a ajuda das quais a heteroglossia entra em um romance, cada uma permite uma multiplicidade de vozes sociais e uma grande variedade de suas ligações e inter-relações (sempre mais ou menos dialogizadas). Essas ligações distintivas e inter-relações entre as enunciações e linguagens, esse movimento do tema através das diferentes linguagens e tipos de discurso, suas dispersões nos riachos e gotas da heteroglossia social, sua dialogização, isso é a característica distintiva básica do estilo de um romance (BAKHTIN, 1981, p. 262 e 263).

Uma vez incorporada em um romance, ou em uma narrativa, seja de que forma for, a heteroglossia é o discurso de outra pessoa na sua língua (seja idioma

---

<sup>7</sup> Ao desenvolver o conceito de polifonia, Bakhtin vai trabalhar a análise dos romances de Dostoiévski, como o único autor, até ali, que conseguiu dar plena polifonia às vozes dentro do discurso interno dos romances, gerando uma inovação literária. De acordo com Bakhtin (2003) são características de um romance plenamente polifônico: 1) a polifonia não é a mera presença de vozes no texto, mas o fato de que elas não se misturam e são tão potentes como a voz do autor, ou seja, a plenivalência e imiscibilidade das vozes; 2) a inconclusibilidade dos personagens; 3) a independência do herói com relação ao autor no diálogo da autoconsciência do personagem com relação aos discursos externos e à realidade que o cerca; 4) além da fragmentação do enredo em vários pontos de vista.

ou língua sociocultural). No entanto, esse discurso serve à intenção do autor do romance, apenas o faz de forma refratada, por meio de uma outra voz. Esse tipo de discurso é de duas vozes e consegue servir tanto à intenção direta do personagem que fala internamente à obra, como a do autor (BAKHTIN, 1981, p. 324).

Com relação ao discurso de outrem, quando citado, Bakhtin (2006, p. 147) afirma:

o discurso citado é o discurso no discurso, a enunciação na enunciação, mas é ao mesmo tempo, um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação. [...] Para penetrar completamente no seu conteúdo, é indispensável integrá-lo na construção do discurso. [...] Quando passa a unidade estrutural do discurso narrativo, no qual se integra por si, a enunciação citada passa a constituir ao mesmo tempo um tema do discurso narrativo. Faz parte integrante de sua unicidade temática, na qualidade de enunciação citada, uma enunciação com seu próprio tema: o tema autônomo então torna-se o tema de um tema.

A unidade estrutural do discurso narrativo evoca a noção de gênero do discurso. A utilização dos gêneros de discurso é uma preocupação da obra de Bakhtin. O autor entende que as esferas da atividade humana se relacionam com a utilização da língua. Como as primeiras são imensamente variadas, assim também é a utilização da língua. Essa utilização dentro de uma esfera de atividade se efetua em enunciados orais e escritos que são concretos e únicos. Os enunciados refletem as condições e finalidades de cada esfera em três elementos que se fundem no todo do enunciado: conteúdo temático, estilo (seleção operada nos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais) e construção composicional.

Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus **tipos relativamente estáveis** de enunciados, sendo isso que denominamos **gêneros do discurso**. (BAKHTIN, 1997, p. 279, grifo do autor)

Diante da quantidade de esferas de atuação e da possibilidade infinita de formação de gêneros do discurso e da sua heterogeneidade, existe a dificuldade de definir qual é o caráter genérico de um enunciado. Importa, então, considerar ao menos a diferença e a conexão entre os gêneros de discurso primários e secundários. Os gêneros primários são aqueles mais simples, que se constituíram nas comunicações verbais mais espontâneas e cotidianas. Os gêneros secundários são complexos, derivam de uma comunicação cultural mais evoluída e

principalmente escrita, como a artística, a científica, a sociopolítica. São, por exemplo, o romance, o teatro, o discurso científico, o discurso ideológico (BAKHTIN, 2003, p.281).

Durante o processo de sua formação, esses gêneros secundários absorvem e transmitem os gêneros primários (simples) de todas as espécies, que se constituíram em circunstâncias de uma comunicação verbal espontânea. Os gêneros primários, ao se tornarem componentes dos gêneros secundários, transformam-se dentro destes e adquirem uma característica particular: perdem sua relação imediata com a realidade existente e com a realidade dos enunciados alheios - por exemplo, inseridas no romance, a réplica do diálogo cotidiano ou a carta, conservando sua forma e seu significado cotidiano apenas no plano do conteúdo do romance, só se integram à realidade existente através do romance considerado como um todo, ou seja, do romance concebido como fenômeno da vida literário-artística e não da vida cotidiana. O romance em seu todo é um enunciado, da mesma forma que a réplica do diálogo cotidiano ou a carta pessoal (são fenômenos da mesma natureza); o que diferencia o romance é ser um enunciado secundário (complexo) (BAKHTIN, 2003, p.281).

Frente a essa dificuldade, de ter dentro de uma obra literária a heteroglossia em uma diversidade de gêneros, a proposta de Bakhtin (1981) é focar na unidade do discurso da obra. Assim, discerne-se a voz do autor e a sua intenção criativa na elaboração do mundo da narrativa, que se forma a partir da sua ideologia, fazendo um amálgama de temas e perspectivas, assim como de tempos e ambientes. Esse mundo pode ser completamente criado para testar o herói da narrativa e revelar suas características possibilitando as suas ações. No interior da narrativa, os diversos gêneros têm a função de criar o contexto do conteúdo substancial da obra com a qual o autor expressa seu ponto de vista. Externamente, o uso dos gêneros coloca o autor em um diálogo sobre a vida, uma vez que o trabalho literário é uma elocução e, portanto, inerentemente dialógico. A importância do dialogismo e da polifonia na obra se dão de acordo com a consciência do autor a respeito do diálogo que trava e da cultura polifônica que o cerca. Sua narrativa pode ser mais ou menos dialógica de acordo com o grau em que pontos de vista diversos e competitivos são permitidos no texto (VINES, 2007, p. 110-112).

Se um trabalho literário não apresenta ou manipula ou ignora a diversidade de pontos de vista, é considerado monológico internamente, enquanto os que permitem essa presença são dialógicos e serão polifônicos se o autor orchestra o seu ponto de vista e os demais em igualdade. Os trabalhos literários antigos, desde a tragédia grega, o romance helenista e romano, e também o Evangelho de Marcos

e outros textos bíblicos, são geralmente monológicos em seu interior, embora reflitam a heteroglossia cultural (BAKHTIN, 1981, p. 50-65). Sendo assim, exploram o dialogismo dos discursos sociais através da criação/reprodução de diálogos dentro da narrativa, do uso de várias línguas (latinismos e hebraísmos) e referências linguísticas e de diversos subgêneros literários. Como tudo isso fica coordenado sob a voz do autor e submetido aos seus valores, a presença dessas vozes é deturpada e esses trabalhos permanecem monológicos.

Com relação ao exterior, no entanto, esses textos permanecem dialógicos. As suas motivações externas estão nos discursos e nas condições históricas em que vivem seus autores e receptores. Sua construção se baseia em transmitir um conjunto ideológico a alguém usando linguagens e gêneros que são culturais, e levam ao diálogo com outros que usam dos mesmos recursos, sejam da mesma posição ideológica ou não.

Percebe-se a análise do discurso como uma disciplina que, ao estudar as formações de sentido, promove a discussão da característica monológica ou dialógica dos discursos e da sua formação polifônica e da heteroglossia utilizada como material, apresentando sempre novas possibilidades de sentido. Nesse processo, trata de relações interpessoais, e entre as pessoas e coisas, que atravessam fronteiras religiosas, políticas, estéticas para dialeticamente formar a sociedade. Justamente porque as pessoas e seus universos ideológicos estão envolvidos na construção constante e contínua de sentidos, que nunca estará terminada, a teoria da análise de discurso é libertadora.

Isto significa que a língua que falamos todos os dias [...] é, não apenas palavras, e, especialmente, não palavras que representam coisas já dadas, mas o discurso, um princípio simultaneamente dialético e gerador, que se refere a uma rede de relações de poder que são historicamente e culturalmente específicas, construídas e, em consequência, sujeitas a mudanças. Seu *status* não é, portanto, inerente, mas fundamentalmente político. Neste sentido, a minha tese é que o feminismo é teoria do discurso, e que fazer o feminismo é fazer teoria do discurso, porque é uma tomada de consciência do caráter discursivo, [...] histórico-político, do que chamamos realidade, de seu caráter de construção e produto e, ao mesmo tempo, um intento consciente de participar do jogo político e do debate epistemológico para determinar uma transformação das estruturas sociais e culturais sociedade, em direção à utopia – a utopia indispensável a um mundo onde a exclusão, exploração e opressão não seja o paradigma normativo (COLAIZZI, 1990, p. 20).

A análise do discurso é uma operação fundamental para estudos feministas sobre qualquer tipo de elocução, escrita ou falada. Em especial, quando realizada em textos da literatura sagrada, abre um diálogo que considera o mundo cultural antigo da origem do texto e o mundo da ou do analista, questionando seus valores ideológicos androcêntricos e patriarcais, suas estratégias literárias e seu caráter monológico de ordenamento da vida humana e ocultação da atividade produtiva das mulheres. Esses passos mostram que um texto não precisa ser unívoco em sua estrutura composicional, nem em seus discursos formativos e nem em sua interpretação. E esta pode ser libertadora e manter-se sempre em construção dialógica.

Quando se aborda uma narrativa bíblica, parte do seu sentido discursivo pode ser analisado a partir dos resultados obtidos do estudo narratológico e da narratividade em relação ao contexto histórico do surgimento do texto. A compreensão mais madura do funcionamento da trama, das relações entre os personagens, cenário, narrador, estilo e retórica e a percepção da temporalidade, dos jogos de inversão, peripécias, efeitos surpresas, a verossimilhança e catarse, em relação com a situação vivencial dos receptores, traz à tona a mensagem da narrativa. Percebe-se o padrão societal e religioso que é construído no mundo da narrativa, pela valorização ou não de determinadas características dos componentes narrativos. Pode-se relacionar esse padrão com outros discursos circulantes, para entender tanto a participação dos outros discursos na formação da narrativa, como suas respostas a eles. Tudo isso pode ser feito ainda sob a perspectiva da análise de gênero, tentando perceber qual é a construção ideológica com respeito às relações entre homens e mulheres que forma a narrativa. Assim, neste trabalho, ao utilizar esse ferramental teórico, são enfatizadas as relações de gênero presentes nas cenas em que as mulheres são personagens. No conjunto das análises, pretende-se discernir qual o discurso da narrativa com respeito às relações de gênero.

## 2 CONTEXTUALIZANDO O EVANGELHO

*A minha alma tá armada e apontada  
 Para cara do sossego!  
 Pois paz sem voz, paz sem voz  
 Não é paz, é medo!  
 Às vezes eu falo com a vida,  
 Às vezes é ela quem diz:  
 ‘Qual a paz que eu não quero conservar,  
 Prá tentar ser feliz?’  
 As grades do condomínio  
 São prá trazer proteção  
 Mas também trazem a dúvida  
 Se é você que tá nessa prisão  
 Me abrace e me dê um beijo,  
 Faça um filho comigo!  
 Mas não me deixe sentar na poltrona  
 No dia de domingo, domingo!  
 Procurando novas drogas de aluguel  
 Neste vídeo coagido...  
 É pela paz que eu não quero seguir admitindo  
 É pela paz que eu não quero seguir  
 É pela paz que eu não quero seguir  
 É pela paz que eu não quero seguir admitindo!  
 (Marcelo Yuka)*

O objetivo desta pesquisa é fazer uma análise literária e do discurso do Evangelho de Marcos com foco na construção vivencial que ele faz a respeito das mulheres. Pretendemos perceber as relações de gênero que ele procura possibilitar junto à comunidade cristã. No entanto, ainda considerando que é uma abordagem a partir da narratologia, esse tipo de análise, assim como a análise de discurso, carece de uma base histórico-social a respeito de como era a vida das receptoras e dos receptores do texto. Ou seja, para falar de um texto com enfoque nas relações sociais que a história estabelece, é preciso entender o contexto social em que ele surge. Consideramos o fato de que, na maioria dos estudos, o texto é interpretado de formas diferentes a partir da pressuposição de seu contexto histórico e que, também, dados do contexto são retirados do texto. Ainda assim, um breve estado da

questão a respeito da localização da comunidade marcana é uma base necessária para as análises dos capítulos posteriores. Este capítulo cumpre a necessidade colocada pela análise do discurso e pela crítica feminista de historicizar o Evangelho de Marcos. Também tentamos aqui lançar luz sobre a vida das mulheres durante o período de composição do Evangelho.

## 2.1 AUTORIA, DATA E LOCAL

Localizar a origem do texto marcano, tanto espacialmente quanto temporalmente é, ainda, um desafio acadêmico, visto que há correntes divergentes para a datação e o local de composição e, portanto, também para autoria. Discutiremos, aqui, algumas delas, e colocaremos a nossa opção ao final do item.

Quanto à localização, as maiores correntes são a favor da composição em Roma ou na região da Síria-Palestina ou Palestina setentrional. Acrescentando-se mais recentemente uma corrente em favor da cidade de Pella, porém também sem comprovação (RICHTER REIMER, 2012, p. 42-43). Com respeito à data, o mesmo evento, a guerra judaico-romana ocorrida entre 66 e 74 d.C., com a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C., é usado como argumento para datar o Evangelho de Marcos antes ou depois do ano 70.

Eusébio de Cesaréia (2000, p.91-92) propagou um testemunho externo já contado por Clemente e originado com Papias, bispo de Hierápolis, no início do segundo século, que coloca o evangelho em data anterior a 65, escrito por um Marcos, discípulo de Pedro, que aprovara o texto. Eusébio 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. A tradição eclesiástica identifica esse Marcos com João Marcos, judeu-cristão da comunidade de Jerusalém, primo de Barnabé e companheiro deste e de Paulo. Sobre João Marcos escrevem At 12,12;13,3;15,37-39; Cl 4,10; 2Tm 4,11 e Fl 24. (KÜMMEL, 1982, p. 115; VAAGE, 1998, p. 13; DELORME, 2006, p. 9, 10; COMBET-GALLAND, 2012, p. 58-60).

A favor da tradição, temos o argumento de que há ressonâncias com a pregação paulina: a comensalidade e a cruz como lugar da revelação de Deus. No entanto, outra opção seria pensá-las como aspectos próprios do cristianismo que fomentam um ao outro do que propriamente uma dependência (COMBET-



GALLAND, 2012, p. 60).

Para Delorme (2006, p. 9-11), é bem provável que o livro tenha sido escrito em Roma, por João Marcos, por volta do ano 64 d.C., mais ou menos quando Pedro morreu, e que detenha o seu testemunho, mas este já devia estar fixado em um esquema de fácil memorização e podendo ser também de outro. Fabris (1990, p. 438) não se coloca contra a tradição, mas coloca a dúvida da datação, ventilando a possibilidade entre 65-75 d.C. Neste caminho, também se posiciona Ferreira (2012, p. 71), para quem o Evangelho de Marcos teria sido composto em Roma, por volta dos anos 70, em um período muito tenso logo após a perseguição impelida por Nero e as 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, diversos estudiosos colocam problemas com respeito a essa tradição. Segundo Werner G. Kümmel (1982, p. 115), são problemas mencionados sobre ela: os numerosos erros na geografia da Palestina para um judeu da região<sup>8</sup>, a polêmica contra os judeus incrédulos e o fato do autor do relato ignorar que a morte de João Batista não corresponde aos costumes da Palestina. Marcus (1992, p. 442-443) coloca a tradição de Papias em dúvida por dois motivos: (1) não há nenhuma tradição particularmente petrina no texto; (2) parte dos líderes da igreja do segundo século desejava ligar os quatro Evangelhos com discípulos conhecidos como forma de combater o gnosticismo. Combet-Galland (2012, p. 59-60) acrescenta que falta uma teologia diretamente petrina para alguma comparação exegética de como Marcos seria intérprete de Pedro e uma conexão textual da imagem de Pedro no Evangelho que levasse a supor um contato com o discípulo. Além disso, a pluralidade de tradições reunidas em Marcos torna complexa essa questão da herança.

O Evangelho de Marcos não é uma carta, cuja estrutura, em geral, traz dados de autoria e destinatários, mas uma narrativa com um estilo próprio, logo, faz sentido não haver, no seu texto, menção da sua autoria, do lugar de origem ou dos seus destinatários, sendo, portanto, um texto anônimo. Ainda assim, o autor poderia ter usado de alguma forma de identificação, assim como nos Evangelhos de Lucas e João. Essa falta de identificação indica que o texto é anônimo propositalmente. O

---

<sup>8</sup> Esse argumento também baseia a crítica de Theissen, 2007, p.75.

próprio título (*Kata Markon*) foi acrescentado posteriormente, dentro do processo de canonização, como nos outros evangelhos, e foi atestado por Irineu no final do século II.

Diante disso, há uma posição crítica da academia com relação à tradição em favor da autoria de um ou mais cristãos, não judeus, desconhecidos, por causa do interesse pela e da preocupação com a missão aos gentios, pela atitude negativa para com a Lei judaica<sup>9</sup> 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.

Outra possibilidade de autoria é colocada por Ildo Bohn Gass (2005, p. 15) e Ivoni Richter Reimer (2012, p. 26-28), defendendo que o trabalho redacional que resulta em Marcos não foi obra de uma pessoa sozinha, mas de uma equipe, possivelmente formada por homens e mulheres que trabalharam as tradições para responder às necessidades de comunidades cristãs de composição majoritariamente palestinas, mas com pessoas de origem não judaica provenientes das terras vizinhas, uma vez que muitos costumes judaicos são explicados no texto. Por isso, colocam o fechamento editorial de Marcos em localidades siro-palestinas (RICHTER REIMER, 2012, p. 44 e 45; GASS, 2005, p. 14).

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 administrativas da cultura palestina colonizada (MARCUS, 1992, p. 443-446; MYERS, 1992, p.68). Os latinismos poderiam ser comuns ainda em lugares onde houvesse uma guarnição romana estacionada ou uma administração romana instalada (KOESTER, 2005, p. 182). Contra o argumento linguístico dos latinismos, pode-se observar ainda que o texto é escrito em língua grega tingida de semitismos,

---

<sup>9</sup> Esse posicionamento dos estudiosos, interpretando que o Evangelho se coloca contra alguns pontos da Torá, pode ser criticado pela influência da visão ocidental e de um preconceito contra os judeus. Sobre isso, ver Stegemann, 2012, p. 193-378. Para o autor, os evangelhos retratam um Jesus que não se coloca diretamente contra a Lei, mas tem em foco as práticas sociais de grupos judaicos. Collins (2007, p. 2-6) lembra que Marcos é uma das principais fontes sobre as práticas palestinas e que suas afirmações provavelmente reproduzem práticas do tempo de sua composição, logo não é muito coerente afirmar que ele é inacurado, assim, as controvérsias também são colocadas em dúvida podendo ser produto hermenêutico.

próxima às tradições orais aramaicas, com pouca reserva léxica, com justaposição de preposições, uso do presente histórico, traços que inscrevem o texto no campo da literatura popular helenística<sup>10</sup> (COMBET-GALLAND, 2012, p. 60). O grego *koiné*, amplamente usado no comércio e viagens no Império Romano, e a não identificação do leitor não ajudam a localizar a composição. Levando em conta a língua e a história, quase qualquer cidade na área mediterrânea poderia ser o local de origem de Marcos.

Além disso, se a influência apostólica de Pedro for aceita, considerando sobretudo seu papel proeminente no texto, 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; KOESTER, 2005, p.182).

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 e 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. Marcus (1992, p. 461) acredita que o Evangelho tenha origem na Síria, nas cidades helenísticas da Transjordânia, pois seria difícil crer na Galileia como lugar de origem devido à predominância judia na região, visto que há uma forte polêmica contra grupos religiosos judeus no texto e também às explicações de costumes judaicos desnecessárias a grupos que convivessem meio a essa cultura. O autor desconsidera, no entanto, que polêmicas entre grupos judeus também podem ser um fenômeno intrajudeu, Mack (2006, p 316-317) 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. 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 retratado parece ter sido influenciada pelas escolas filosóficas cínica e estoica que tiveram expoentes nas cidades da Decápolis. Horsley (2001, p. 44-51)

---

<sup>10</sup> Sobre Marcos como literatura popular helenística, ver Tolbert, 1996, p. 35-78. A autora faz uma análise do uso da retórica, de características de repetição, enredo, sequência e do uso dos gêneros da época para chegar a essa conclusão.

argumenta que o evangelho dá voz às comunidades aldeãs do movimento de Jesus nas áreas ao redor da Galileia, subjugadas pelo Império Romano e tinham como língua o grego comum, elas teriam um conhecimento da cultura e dos problemas político-religiosos dos judeus, mas não um conhecimento muito profundo, por isso, as explicações contidas no texto. Porém, não há um consenso de uma localidade específica da região gentia, por exemplo, Myers (1992, p.68) prefere a localização na Galileia, argumentando que o texto dá predileção à essa região.

Como já foi possível perceber, 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 guerra<sup>11</sup>. 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 destruição<sup>12</sup>. Os dois grupos baseiam seus argumentos no fato de o discurso de Jesus, apresentado no capítulo 13, apresentar 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 indica a proximidade ou a composição durante a guerra e já descartaria o fechamento da compilação muito anterior a ela. Mas será que o capítulo 13 se refere mesmo a essa guerra? Conflitos com o Império Romano eram comuns durante todo o período, ocorreram 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 à guerra de 66-74 d.C., revisitando as experiências anteriores, para dar sentido àquela. Portanto, datar

---

<sup>11</sup> Para uma defesa desta posição veja por exemplo 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.

<sup>12</sup> Para argumentos sobre esta posição veja Theissen, 2003, p. 96 e 97; Mack, 2006, p.315 a 318; Vaage, 1998, p. 13; Koester, 2005, p. 182.

o Evangelho de Marcos levando conta esses conflitos não é um argumento conclusivo.

Horsley (2001, 130-131) argumenta que nada do dito de Jesus em Mc 13,14 sugere Jerusalém ou o Templo. A profecia é uma espécie de hipérbole, mas que difere demais do que os romanos realmente fizeram e está descrito por Tito em Josefo (Guerra Judaica 7.1-4). Além disso, haveria pouco espaço para um aviso sobre os falsos messias e profetas. Por isso, prefere datar Marcos antes da destruição do Templo.

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

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 à coerência da ideologia político-econômica marcana.

Para Marcus (1992), as evidências mais fortes de uma composição após o ano 70 d.C. são, além das profecias do capítulo 13<sup>13</sup>, o contraste colocado pelo verso Mc 11,17<sup>14</sup> e o tema judeu-gentio que permeia o texto<sup>15</sup>, além da atitude ambivalente em relação ao messianismo davídico<sup>16</sup>. O autor conclui que, conquanto

---

<sup>13</sup> 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 sofrera 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).

<sup>14</sup> 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 em covil de salteadores” A palavra usada para salteadores designa quem rouba com violência, Joel Marcus considera que, no caso, está designando um revolucionário nacionalista. Para ele, 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.448-452).

<sup>15</sup> 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 negativa sobre os judeus (MARCUS, 1992, p. 452-453).

<sup>16</sup> Para Marcus, 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 Simão bar Giora. E também considerando que essas esperanças em torno do

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).

Para Theissen (2009, p. 236-240), é a guerra e a destruição do Templo que impulsionam a separação entre o cristianismo e o judaísmo. A criação do Evangelho de Marcos caracteriza essa necessidade de fundar um novo sistema simbólico ritual que fosse independente do Templo. Por isso, Jesus aparece como um profeta que previra a destruição.

Como afirma Tolbert (1996, p.35-36), estando a audiência de Marcos perto de Roma ou da Palestina, perseguição e guerra fazem parte do seu contexto, o mesmo vale para a data antes ou depois da destruição do Templo.

Assim,

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-palestinoses mais ou menos 40 anos depois de terem acontecido os eventos narrados (VAAGE, 1998, p.11).

Diante de todas essas posições, mesmo considerando a questão da circularidade entre a opção de quadro contextual e a interpretação dos textos dentro dos estudos bíblicos, fazemos uma opção de datação e local. Consideramos que o Evangelho de Marcos é o primeiro dos Evangelhos sinóticos a ser composto e optamos por uma composição de uma equipe de redatores durante a guerra, com fechamento após a destruição do Templo, ou seja, após o ano 70 d.C., e tendo por receptores comunidades mistas de judeus e não-judeus na região da Síria-Palestina.

Esse contexto justifica as temáticas do medo e da fé como motivador para superação do medo espalhadas ao longo de Evangelho, assim como a da inclusão dos gentios na comunidade. Essas duas temáticas são abordadas nas passagens que analisaremos nos capítulos seguintes (a filha de Jairo e a mulher com hemorragia (5,22--43); a mulher siro-fenícia e sua filha (7,24-30), as mulheres na crucificação e no sepulcro (15,40-16,8).

Uma equipe redacional teria melhor possibilidade de trazer os vários retratos de Jesus (mestre, curador, profeta, rei), as diversas tradições e valores cristãos

---

messias davídico foram colocadas de forma a excluir elementos estrangeiros (MARCUS, 1992, p. 456 e 460).

expressos no texto. Além de ser capaz de se preocupar em retratar costumes judaicos e explicar alguns deles, usando para isso diversas estruturas literárias helenistas. Soma-se a isso, o fato de o texto preocupar-se em trazer ao foco, em diversos momentos, as mulheres, crianças, os pobres e outros marginalizados, essa diversidade de problemas sociais poderia ser reflexo do conjunto de pensamento das pessoas de uma equipe.

Marcos carrega tradições fixadas e orais sobre Jesus<sup>17</sup> que foram construídas desde o ministério de Jesus propriamente dito até a data da composição, isso explicaria a presença de alertas contra falsos messias e profetas e reflexos de outros conflitos anteriores à guerra de 66-74 d.C.. Além disso, estes podem ser uma forma de dar mais crescimento à autoridade que determinados personagens obtiveram durante o conflito.

O fato de se necessitar construir um novo aparato ritual e uma nova referência política de resistência, implica em desvalorizar o sistema anterior, mesmo que ele não estivesse mais presente fisicamente, pois poderia ainda ser um modelo aceitável ou reconstituível de alguma forma. Esse papel é bem cumprido em Marcos. Ele valoriza os conceitos da aliança e comunidade como na tradição campesina, traz um novo sistema ritual e desvaloriza o sistema do Templo. Assim, as vozes daqueles marginalizados que não eram atendidos por esse sistema são ouvidas no Evangelho em cada cura e ensino de Jesus.

Entende-se que as referências do capítulo 13 são motivadas pela Guerra. Esse discurso com ares de profecia dentro de um relato com características míticas não tem compromisso com a narração literal dos fatos históricos, mas colabora com a caracterização de Jesus, como aquele que previu o fim do Templo. Essa motivação é mais forte ao considerar uma autoria na região Síria-Palestina, área de fronteira ou região gentia próxima à Galileia, que sentiria os efeitos da Guerra e da destruição do Templo, mas com alguma distância. Além disso, com a guerra, as comunidades em áreas gentias e fronteiriças poderiam estar mais propensas à influência da cultura judaica, pelo crescimento da presença de pessoas que fugiram do conflito. O que colabora com a formação de uma comunidade cristã mista, com pessoas oriundas da cidade e do campo, cuja língua é o grego em que foi escrito o texto. Isso justificaria a necessidade de explicar costumes judaicos e também os

---

<sup>17</sup> No capítulo seguinte, se fará uma discussão a respeito das fontes do Evangelho de Marcos.

erros na geografia que o texto apresenta.

As seções a seguir tratarão dos contextos da comunidade marcana e das mulheres, para então, retornar no capítulo seguinte, com mais clareza histórica, a trabalhar o conteúdo da narrativa e a função do Evangelho de Marcos.

## 2.2 CONTEXTO DA PALESTINA NO PRIMEIRO SÉCULO

As características das relações sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas fornecem a base histórica para o entendimento da atuação do autor do Evangelho ao escrever um texto religioso, uma história que narra as situações e conflitos da vida de Jesus. Seja qual localização espacial e temporal que se assume para a elaboração do Evangelho de Marcos, é preciso manter em mente que havia conflitos sociais, econômicos, culturais e também religiosos. Pode-se dizer que o contexto da região Síria-Palestina por volta dos anos 70 não era simples. Dada a característica da religiosidade da época, é preciso, ainda, considerar que ela influenciava as resoluções políticas, econômicas e sociais, e que essas esferas dificilmente eram dissociáveis<sup>18</sup>.

Myers (1992, p.69) localiza o Evangelho na Palestina setentrional, entre os anos 66 e 70 d.C., e afirma que “os mundos sociais intrínseco e extrínseco ao texto, na verdade, rigorosamente correspondem entre si. Jesus e Marcos viveram dentro da mesma “era” histórica”. Considerando nosso posicionamento a respeito da data de composição, cabe a pergunta: isso seria verdade ao considerar o fechamento do Evangelho após o ano 70 d.C.? Mesmo assumindo o fechamento após a destruição do Templo, muitas estruturas sociais e a sua dinâmica básica não mudaram significativamente para a imensa maioria da população durante o período da composição do texto. Por exemplo, não houve reforma agrária ou tarifária, pois o contexto ainda era o da dominação romana.

As seitas proféticas, o banditismo, os grupos sociais e os diferentes partidos judaicos mencionados no Evangelho foram realidades muito próximas da população e foram modificados com a retomada de Jerusalém e a destruição do Templo, mas ainda poderiam ser reconhecidas e trazer identificação à população. A resistência nacional é que se aprofundara e condensara entre o tempo de Jesus e o de Marcos,

---

<sup>18</sup> 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.



junto com o aprofundamento da situação de desestruturação social, com a mobilização dos diversos movimentos populares que influenciaram a guerra de 66-74 d.C. Esta levou a uma exacerbação da situação de violência que era corrente na Galileia e nas regiões próximas<sup>19</sup>.

Stegemann e Stegemann (2004, p. 254-255) mostram que houve modificações políticas, sociais e econômicas após a guerra. Principalmente, devido ao fato de Jerusalém se tornar a base de uma legião romana e Cesareia Marítima ficar como centro administrativo. Também porque a imensa maioria da população campesina ficou alienada de sua terra, tornando-se arrendatária. Com isso, chega-se ao ápice de um processo iniciado antes do domínio romano. Como o Templo não mais existia, foram-se com ele o culto sacrificial e muitos deveres religiosos, inclusive peregrinações e tributos. Estes, porém, foram substituídos por um novo imposto romano: o *fiscus Judaicus*, que mantinha o peso da carga tributária sobre a população empobrecida. O Sinédrio também perdeu sua razão de existência, junto com a classe dos sacerdotes e saduceus. A guerra deu fim àqueles grupos judeus mais revolucionários, como zelotas e sicários, e outros mais isolados, como os essênios, deixando os fariseus como único grupo de expressão coerente do judaísmo (MÍGUEZ, 1995, p. 29) e uma imensa população pobre e desprovida.

Esta seção pretende discutir alguns desses aspectos. Dada a relação entre o contexto da história de Jesus e o da composição do Evangelho de Marcos, esta seção cobre ambas, a partir das subseções 2.1.1, que trata do contexto social, político e econômico, e 2.1.2, que apresenta a situação religiosa da região.

### 2.2.1 O Contexto Social, Político e Econômico

O primeiro aspecto a considerar quando se trata do contexto da região mediterrânea no primeiro século é a influência da dominação romana e sua *Pax Romana* imposta. Ela se fazia presente em todos os âmbitos. Além das mudanças políticas, ela trouxe alterações nas formas como os camponeses lidavam com a terra, com a intensa latifundialização, nas relações sociais, com a introdução do escravagismo e clientelismo, e econômicas, com a ênfase no comércio e grande carga tributária.

---

<sup>19</sup> Sobre a violência do Império Romano, ver Horsley, 2008, p. 75-86.

Michaud (2002, p.25-28) traz um panorama sobre a posição da academia a respeito da situação da Galileia no primeiro século. Segundo ele, são três correntes. A primeira seria a dos que, seguindo Richard Horsley, optam por uma situação de crise social, com camponeses oprimidos, endividados e que perdem suas terras. A segunda corrente é a que entende o período como de relativa paz, seguindo Sean Freyne e E. P. Sanders. Esta corrente sublinha que houve poucos episódios de conflito e que, em especial, durante a época de Jesus, tanto Judeia como Galileia estavam isentas de grandes tensões. A terceira corrente é defendida por Gerd Theissen. Havia uma situação de crise social onde o sistema social do judaísmo estaria ameaçado desde a conquista de Pompeu em 63 a.C. e isso gerava guerras entre períodos relativamente estáveis.

Crossan (2004, p. 221-223) relembra que o território estava sob domínio estrangeiro desde o séc. VI a. C. e que, durante todo o império persa e grego, cerca de quatrocentos anos, só houve uma grande revolta no final do período. Já nos duzentos primeiros anos de domínio romano foram três grandes revoltas: uma em 66-74 (sob Nero e Vespasiano), uma em 115-117 (sob Trajano) e uma em 132-135 (sob Adriano), a primeira e a última ocorridas em terra judaica. Isso mostra que, de fato, o período romano não foi pacífico e que havia um grande descontentamento.

Além disso, os longos períodos sem guerra durante o domínio romano não significam que não havia crise aguda, mas que esta podia estar sob controle, com os grupos desarticulados, pela presença de agentes externos. A presença política e militar<sup>20</sup> romana é determinante para o mundo palestino do primeiro século e isso se reflete na forma em que os diversos cristianismos se organizam (MÍGUEZ, 1995, p. 23-24). Ela é refletida no texto de Marcos no exorcismo da legião que passa a possuir uma manada de porcos (Mc 5, 1-17) e na presença da coorte e do centurião nas cenas do martírio e da crucificação.

Os romanos confirmaram seu domínio na região em 63 a.C., colocando fim à autonomia judaica dos asmoneus e sujeitando o governo e a dinâmica econômica e

---

<sup>20</sup> Para Miguéz (1991), seriam cerca de 3000 a 4000 soldados em formações permanentes, além de acampamentos menores espalhados pela região. Esses soldados faziam incursões frequentes e agressivas para exterminar bandidos, mas que eram, na verdade, uma forma de genocídio das populações locais. “Era a natureza da *Pax Romana*, que outorgava “paz e segurança” aos proprietários e comerciantes, mas condenava à fome e sujeição os humildes” (MÍGUEZ, 1991, p.18) “As práticas repressivas que estes textos transluzem, estavam combinadas com práticas persuasivas (suborno, dádivas, sinecuras) destinadas principalmente a ganhar o favor das classes dirigentes e abastadas das nações conquistadas. Nesse sentido, que devem se entender algumas menções a militares bondosos” (MÍGUEZ, 1991, p.19).

social. Exerceram o governo tanto de forma direta, por meio de procuradores, e indireta, como no caso de Herodes e seus sucessores. O grande tutor era o imperador, que garantia força política pela presença das legiões por ele nomeadas. Nele, afirmavam-se os principais cargos políticos. O modelo adotado para administração dos territórios era o das províncias, que são de três tipos: imperiais, senatoriais e especiais, todas acompanhadas militarmente para o cumprimento de seus compromissos com o Império, além das cidades gregas cujo estatuto era particular. A unidade básica do império era a cidade (*civitas*), esta não era limitada ao território urbano, mas incluía a área campesina de que dependia pela extração de insumos, alimentos e água. Ali, viviam diversas etnias que constituíam o Império. Com esta organização garantia-se a implantação dos modelos administrativos romanos e a acumulação de riquezas provenientes das províncias através da cobrança de impostos (GODOY, 2004, s.p.).

A dominação romana era entendida pela população palestina como totalmente ilegítima, visto que a construção histórica campesina era de autonomia e igualdade, onde os pobres também tinham direito aos frutos da terra. Sua tradição continha instrumentos legais de perdão de dívidas, reversão de perdas de propriedades, libertação de escravos e garantias de sobrevivência aos pobres. Os camponeses consideravam a terra como sagrada e inalienável. Com a alienação da propriedade rural ocasionada pelo regime romano e a sua manutenção, essa forma de vida foi ameaçada e, em decorrência, houve uma escalada da tensão regional. 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. Com isso, a colonização do território alterou as formas de propriedade, de exploração da terra. Esta passou a ser cultivada por diaristas e escravos ao invés de seus pequenos proprietários. Isso acelerou o processo de urbanização, visto que os camponeses espoliados não tinham muita opção a não ser migrar para a cidade, desenvolver produção artesanal ou explorar atividades como a pesca. Além disso, os romanos colocaram no auge o modo de produção escravista. Usavam escravos oriundos das conquistas territoriais e do endividamento. A acumulação de riqueza, em sua maioria, estava baseada nessa exploração do trabalho escravo e na cobrança de impostos sobre os trabalhadores livres e pequenos proprietários. Esse tipo de economia afeta não apenas a relação entre o escravo e seu patrão, mas molda a inserção, articulação e o uso das outras formas de produção e relações

sociais. A população judaica historicamente tinha escravos, mas essa condição era sempre passageira. A invasão e dominação romanas eram, portanto, uma violência de muitas vertentes, trazia exploração econômica e a violência simbólica sobre os costumes campesinos. Esse processo tem ápice após a Guerra de 66-74 com a tomada da maioria das terras (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 62; MÍGUEZ, 1995, p. 24-29; MÍGUEZ, 1990, s.p.; CROSSAN, 2004, p. 230-240; MALINA, 2004, p. 39-42).

O processo de concentração de terras e a alta carga tributária geraram um processo de endividamento e, com isso, passou a existir uma oferta excessiva de trabalhadores 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 também incentiva o processo de urbanização, mais um fator que ia contra a cultura campesina da região. Esses fatores levam a um processo de pauperização crescente e, com isso, havia o aumento do descontentamento e da violência (MÍGUEZ, 1995, p. 24-25).

A prática do clientelismo ou patronado era intensa e imposta por Roma. Ela estabelecia um intercâmbio de bens, serviços e fidelidade não comparáveis entre pessoas de relação socioeconômica desigual. O patrão está numa escala social ou política mais alta que seu cliente, e este pode ser o patrão de outro cliente de posição inferior. Essa prática ocorria ao longo da escala social através de graus honoríficos e dependências entre relações sociais e de poder, desde o nível macrossocial correspondente à relação entre as províncias e Roma, como nas relações microssociais pessoais. O prestígio social e carreiras políticas dependiam de uma grande clientela que divulgava os benefícios do patrão e acabava prestigiada em cargos públicos. Tais relações eram mais visíveis na cidade, que obrigava a convivência entre dominador e dominado, do que no campo com suas longas distâncias. O clientelismo/patronado era uma forma de sobrevivência da não-elite, sobretudo as cidadinas, que ao buscar se integrar nessa rede de relações de dependência podia prestar determinados serviços à elite ou esperar, em troca das demonstrações de fidelidade rituais e públicas, algo como proteção, empregos ou assistência jurídica. O clientelismo é especialmente importante quando se fala da relação das elites judaicas com o Império Romano. Em termos de grandes instituições, o Império era o patrão enquanto as elites eram clientes constrangidos,

com isso, implantava-se uma imobilidade social que garantia a manutenção da divisão de estratos sociais locais em troca de fidelidade (MÍGUEZ, 1995, p. 26; MÍGUEZ, 1998, p. 88-90; MALINA, 2004, p. 39-43).

Quando os romanos estabeleceram o seu domínio sobre a Palestina, a elite judaica urbana de Jerusalém não reagiu de maneira contrária ao sistema clientelista que os estrangeiros traziam, antes, a aristocracia se integrou a ele em busca de estabilidade e benefícios econômicos e políticos. Eles se filiaram ao sistema administrativo romano, sustentando-se numa posição socialmente privilegiada, ao mesmo tempo em que causavam desconfiança e até ódio por parte dos judeus mais nacionalistas que os viam como traidores nacionais e parceiros dos gentios inimigos (LIMA, 2014, p. 69).

A instituição mais importante das sociedades mediterrâneas antigas era o parentesco, comportando o sistema de honra e vergonha<sup>21</sup>, que influenciava toda a forma de viver da sociedade e também a economia. 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 desse contexto socioeconômico 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). Um exemplo disso é que, mesmo dentro do controle romano, coexistiam os sistemas de reciprocidade e redistribuição. O primeiro era baseado na organização social do clã. Entre os membros da família próxima a reciprocidade era plena, com serviços e mercadorias livremente dados. A reciprocidade diminuía conforme as relações se afastavam do núcleo familiar, até que fora da tribo imperava a mutualidade, onde havia uma troca de serviços e mercadorias. Esse sistema persistia nas aldeias na 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 a necessidade dos grupos comunitários, dando possibilidade e origem às grandes propriedades rurais (MYERS, 1992, p. 76 e 77, STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 49-54).

---

<sup>21</sup> O parentesco e o sistema de honra e vergonha são melhor explicados no item 2.3.1.

Para Malina (2004, p. 29-31), 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. Crossan (2004, p. 202) pensa diferente, e afirma que o Império Romano era um império agrário mercantil, onde “a terra é mercadoria empresarial a ser explorada pela aristocracia. A comercialização rural, a expropriação da terra e o esbulho dos camponeses são mais ou menos sinônimos”. Em comum a ambos, temos como principal fonte de riqueza para qualquer estrato social a posse das terras e a utilização dos seus produtos agrícolas. cremos, contudo, que o Império Romano era mercantil, explorava a produção agrícola do território conquistado através da latifundialização, com a posse de terras concedida por interesse político-econômico, e da cobrança de impostos.

A economia palestina era subsiática. Havia comunidades aldeãs e um Estado, no caso de Israel, o Estado herodiano, associado ao Templo, 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 o cultivo, especialmente na Galileia, que era a região mais fértil, o gado e a pesca, mas havia numerosos artesãos. Embora o comércio fosse restrito, pois era controlado pelo Império a partir de concessões e cobranças de impostos comerciais, a região da Galileia era aberta ao tráfego internacional. (CLÉVENOT, 1979, p. 60 e 61; MYERS, 1992, p. 76).

Segundo Godoy (2004, s.p.),

a economia da Galileia estava baseada na agricultura (trigo, cevada, azeitonas, legumes, frutas e vinho) [...]. Os agricultores da Galileia herdaram o sistema de cobrança de impostos dos persas e dos gregos. Se vivia em meio ao latifúndio assumido pelos romanos. O comércio nacional, as feiras livres, os mercados e pequenos supermercados e o comércio internacional ocupavam um lugar destacado. O comércio internacional era uma empresa que movia muitos recursos econômicos e técnicos. Da Palestina se exportavam alimentos, frutas, azeitonas, pescado, peles, tecidos e, em menor escala artesanatos. Era comum que se desenvolvessem estas atividades de comércio com Corinto e Tiro, com Babilônia, Arábia, Egito etc. O comércio estava centrado em um pequeno grupo de grandes comerciantes com a necessária infraestrutura para garantir o êxito. A pesca se realizava no lago de Tiberíades e na costa do Mediterrâneo. O pescado era de grande importância para a alimentação diária da população. Tinha maior importância que a carne para a alimentação do povo em geral. Os pescados puros eram consumidos pelos judeus e os impuros vendidos aos pagãos. A profissão de pescador era

bastante bem considerada.

Roma cobrava impostos através dos publicanos. Alguns impostos eram corriqueiros e outros especiais, usados, por exemplo, para sustentar a guerra civil que culmina no ano 70 d.C.. Havia ainda uma política financeira de banqueiros urbanos que faziam empréstimos a juros em conjunto com o Templo, o que corroborava com o aumento do endividamento. 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. Acrescente-se ainda 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 mais endividamento (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 64-68). Podemos perceber em Marcos a questão dos tributos nas menções aos publicanos e na controvérsia entre Jesus e fariseus em Mc 12,13-17.

Os evangelhos citam postos de coleta de pedágios e impostos em Jericó e Cafarnaum (Lc 19,1-2; Mc 2,14). Os artesãos e pequenos comerciantes eram obrigados a passar por ali e eram taxados em suas mercadorias e atividades profissionais. Eram vários tipos de impostos: o imposto *per capita*, pago por mulheres a partir dos doze anos e homens a partir dos catorze era de um denário, mais uma porcentagem sobre bens não-agricultáveis de cerca de 1%, o imposto sobre produto e propriedade, que eram estipulados por censos e formulários preenchidos pelos proprietários e que traziam penalidades a quem escondesse diaristas e escravos, e os impostos sobre mercadorias, que eram cobrados nos próprios mercados. Estes eram registrados e controlados, o comércio fora desses locais era reprimido com multas e prisões (RICHTER REIMER, 2006, p. 149-150; WEGNER, 2006, p.119). 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. Retirava-se, ainda, os dízimos para as autoridades judaicas e as taxas e tarifas cobradas quando se levava os produtos aos mercados da cidade (MYERS, 1992, p. 80 e 81).

A quantidade de impostos paga era bastante alta. Wegner (2006, p.118-122) afirma que os impostos romanos chegavam a 17,25% da produção palestina. Esses

impostos eram atrelados ao cálculo de censores e não à produção real, e se mantinham independentes das condições de safra. Segundo Michaud (2002, p.30-31), as taxas civis correspondentes aos impostos romanos e dos tetrarcas era de cerca de 32% da renda de um pequeno produtor, havia ainda as taxas tradicionais dos judeus que somavam cerca de 12%, acrescentando mais 5% para taxas que os pequenos produtores eram obrigados por administradores ou bandidos, o total era de 49% da renda. Stegemann e Stegemann (2004, p. 144) afirmam que o ônus dos tributos tem uma estimativa entre 12 a 50% do produto social. O problema é que toda a produção de um agricultor pobre palestino era necessária à sua subsistência e isso tornava a carga de impostos muito pesada.

Percebe-se então que era a população campesina que sentia mais intensamente a sobrecarga do sistema redistributivo. Eles eram empurrados à clandestinidade, ficavam endividados com a instância pública e sua dívida aumentava com a aplicação de juros, eles tinham que penhorar suas mercadorias e acabavam por perder suas propriedades e ainda podiam ser vendidos como escravos. Para complicar ainda mais a situação camponesa, o partido fariseu criou formas de burlar o vencimento sabático, dispositivo legal segundo o qual as dívidas eram perdoadas no sétimo ano. Os fariseus modificaram o seu uso para que a única dívida perdoada fosse a particular, não a com a corte ou Templo. 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, arrendatários meeiros de sua própria terra ou ainda escravos (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 64-68). Esse processo deu origem aos latifúndios que eram explorados com o uso dos escravos e diaristas (MÍGUEZ, 1995, p. 25).

Com isso tudo, havia uma proliferação de famintos. As pessoas que perdiam suas terras migravam para cidades e/ou sofriam sob tributação excessiva, portanto, havia um acentuado contingente de subnutridos e elevada mortalidade e muitos doentes (CHEVITARESE e VEIGA, 2013, p. 154). Além disso, aconteciam muitos casos de possessão demoníaca<sup>22</sup>, derivadas da profunda anomia e da opressão violenta que eram entendidas como sintomas da presença do mal na forma de

---

<sup>22</sup> A alienação da terra deixa a família sem espaço e o ser humano se vê invadido e governado por outro, inclusive em sua identidade, segundo Míguez (1995), isso pode justificar a possessão demoníaca como sintoma social. Também Chevitarese e Veiga (2013) e Richter Reimer (2011) ponderam o peso da invasão romana e do seu imperialismo e exploração como fator originário para os casos de possessão.



demônios e espíritos impuros. Em Marcos, são três narrativas de exorcismos 1,23-27; 5,1-17 e 7,24-30, esta última analisaremos no capítulo quatro.

A estrutura social da Palestina no séc. I era piramidal. Segundo a descrição de Stegemann e Stegemann (2004, p. 156-163), no topo da pirâmide estava a 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 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.

Em seguida, vem a parte populacional composta daqueles que não tinham participação no poder e privilégios do estrato dominante e não se localizavam no séquito. Ela estava distribuída entre campo e cidade e pode ser subdividida. No meio da pirâmide, já entre a não-elite, encontravam-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 à sua sobrevivência. A grande maioria da população 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 manufactureiros, diaristas, pescadores, pastores, viúvas, órfãos, prostitutas, mendigos e bandidos.

Para Theissen (2008, p. 184-191), a elite estava dividida: “os herodianos, como príncipes vassalos dos romanos” e “a aristocracia do templo e o sumo-sacerdote, como representantes de uma remanescente autonomia judaica” (THEISSEN, 2008, p. 185). De acordo com esse autor, os escravos tinham papel insignificante no total da população. A maior parte dela se compunha de arrendatários, diaristas e pequenos camponeses livres, pescadores e artesãos. A borda superior dessa classe subalterna era composta de pequenos proprietários, soldados, magistrados, coletores de impostos e escribas. Este último grupo tinha um potencial crítico para exercer alguma forma de rebeldia, uma vez que administrava as questões religiosas. Além disso, Theissen separa o estrato mais inferior da pirâmide, classificando esse grupo como pessoas socialmente desenraizadas, que

seriam os mendigos, doentes e bandidos sociais. Nesse estrato, podemos localizar a mulher com hemorragia de Mc 5,25-34 e a viúva pobre de Mc 12,41-44, que analisaremos nos capítulos quatro e cinco.

Percebe-se, então, que a maior parte da população judaica se encontrava no campo e em pequenas aldeias. A estrutura de convivência campesina era baseada nessas pequenas aldeias de 50 a 200 pessoas, relativamente próximas umas das outras. Entre elas, usava-se o sistema de reciprocidade. O parentesco e a lealdade eram valores importantes nesse tipo de organização social. A organização local era de uma independência relativa, havia uma assembleia semanal (*synagogé* em grego), que dependendo da aldeia poderia ser feita num lugar aberto descampado. Ali se davam as atividades comunitárias, discutiam-se os assuntos da vizinhança e se faziam as leituras e orações de sábado, assim como se tratavam os assuntos legais (MÍGUEZ, 1995, p. 29; HORSLEY, 2001, p. 39; STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 73-82). Veremos, no capítulo seguinte, que o Evangelho dá predileção à região campesina, e que Jesus não aparece nas cidades da região, apenas nos vilarejos e aldeias.

Já as cidades eram locais da cultura greco-romana e da intelectualidade. Nelas, residem as elites, os senhores das grandes propriedades. “São economicamente parasitas do campo na antiguidade” (MYERS, 1992, p. 82), vivendo do produto do trabalho camponês e retirando seus insumos da região camponesa ao redor. Apesar da maioria da população estar espalhada pelo campo, a área urbana tinha grande concentração populacional. Esse dado também fundamenta a análise de Mc 7, 24-30.

Nas cidades, os grandes proprietários agricultores e governantes 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, portanto não havia muita possibilidade de mudança ou ascensão de lideranças externas. 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, o desenvolvimento consistia primariamente na construção de estradas e aquedutos para as cidades (MALINA, 2004, p. 29-41; KOESTER, 2005, p. 335-338; CROSSAN, 2004, p. 256-260).

No entanto, para Theissen (2008, p.186), as instituições típicas da *pólis* não penetraram com rapidez na Palestina, por isso a disparidade entre cidade e campo na região era menor que em localidades a ocidente e oriente da Palestina. No entanto, o contraste entre campo e cidade precisa de distinção em pelo menos três ambientes: 1) as cidades helenísticas como Cesareia Marítima, Tiro e Sidom, a oeste, e a Decápole, a leste; 2) as capitais da dinastia de Herodes na Galileia, Séforis e Tiberíades; 3) a tensão entre Jerusalém e a Galileia. Esses ambientes se caracterizam por maior ou menor presença de construções típicas helenísticas, como casas de banho, ginásios e templos. De particular interesse, para este trabalho, é a informação de que toda a Galileia correspondia à região interiorana da cidade de Tiro (THEISSEN, 2008, p.232-236), pois é dado fundamental para a análise do exorcismo da filha da mulher siro-fenícia em Mc 7,24-30.

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.

Como é possível perceber pela descrição acima, o período que culmina na guerra foi repleto de tensões em muitos aspectos, o que deu condições ao crescimento de movimentos populares diversos. Estes compreendiam, entre outros, movimentos proféticos, messiânicos e de banditismo. Por messiânicos deve-se entender grupos 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). Por proféticos deve-se entender aqueles grupos liderados por profetas de ação que inspiravam uma participação de movimentos populares em ações para o cumprimento de uma esperança escatológica. Nos anos logo anteriores à revolta, o banditismo social, a forma mais simples de resistência social, foi de proporções epidêmicas (HORSLEY e HANSON, 1995). Todos esses movimentos eram sintomas da situação histórica e social que levou à explosão da revolta no ano 66:

desestruturação das condições econômicas e desintegração da estrutura social das aldeias, e da sociedade geral, com o crescente endividamento.

Diante desse quadro, a violência se torna um aspecto importante no contexto social da Palestina no primeiro século. Percebe-se pela descrição acima que, durante a dominação romana na Palestina, havia um dualismo cultural do ponto de vista das tradições locais em relação ao helenismo, que era visto pela população local como imposto por invasores. Havia também um pluralismo cultural cosmopolita que se dava na cidade em virtude das instituições romanas serem colocadas ao lado das locais. Esse ambiente incerto dava lugar à violência. Ela era um padrão normativo utilizado pelo sistema romano para manter o controle social, vide a quantidade de soldados espalhados pela região, mas o povo também usava de violência para retornar ao seu *status* anterior em relação às autoridades locais. Os casos mais conhecidos dessa violência são a presença dos sicários e dos bandidos sociais (MALINA, 2004, p. 52-56).

Um dos maiores episódios de violência foi a guerra<sup>23</sup> iniciada no ano 66 d.C. Os zelotas tentaram um levante para estabelecer, entre os que os seguiam, uma ordem sociopolítica-religiosa de característica igualitária. Conquanto os seguidores de Jesus estivessem fazendo isso desde que formaram seus grupos, o nível de atuação foi diferente, atuavam em atividades normais tanto nas cidades quanto nas aldeias, enquanto os zelotes tentaram tomar o poder. A retomada romana da situação foi brutal e deu fim à experiência zelota, assim como a outras comunidades mais antigas do movimento de Jesus e dos essênios, por exemplo. O que significa que pouca coisa restou do movimento iniciado por Jesus na Palestina e fornece uma explicação para o fato de a maior parte da herança cristã dessa época ser oriunda de comunidades estabelecidas fora da Palestina judaica (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 219-220).

Se for para resumir em uma frase a situação da região da Palestina e suas proximidades, por volta do ano 70, seria a seguinte: era uma região subjugada pelo Império Romano, sofria com uma guerra, dividia-se entre meio urbano e rural, com profundas diferenças sociais, e se achava politicamente desestruturada (MÍGUEZ, 1995, p. 29).

---

<sup>23</sup> Sobre a guerra judaico-romana, ver também Koester (2005, p.398-405); Miguez (1995) e Marcus (1992).

### 2.2.2 O Contexto Religioso

O contexto sociocultural palestino dessa época é complexo e variado, em especial quando se trata do aspecto religioso. Há diversas correntes judaicas, cristãs e de outras religiões trazidas nas dominações helenística e romana da região. Mesmo entendendo que o retrato completo dessa diversidade é difícil de captar, também consideramos que tecer um quadro que facilite o entendimento do contexto em que é composto o Evangelho de Marcos é necessário para as próximas etapas. Nesse ambiente de surgimento do Evangelho de Marcos, a cosmovisão era herdeira das tradições judaicas e com influências helenísticas diversas.

Entendemos que, ao lado da evolução do quadro social e econômico, se desenrolam mudanças e adaptações em termos religiosos que criaram uma teodiceia e uma sociodiceia capazes de dar sentido às vivências.

Para Crossan (1994, p. 340-365) e Horsley (2001, p. 136-148), a ordem político-religiosa e socioeconômica de opressão e desequilíbrio social imposta pelo imperialismo romano, com o desmonte das formas tradicionais de vida, teve como consequências a ocorrência de movimentos milenaristas, apocalípticos e taumatúrgicos como resposta e busca pela salvação e segurança. Uma vez que o mal imposto pelo sistema dominante era representado corporalmente na forma de demônios e doenças, a salvação poderia ocorrer em vários formatos: domínio sobre as doenças e demônios e as expectativas de vida eterna. Estes são componentes das ações de Jesus nas narrativas evangélicas. Neste trabalho, verificamos no capítulo quatro esses tipos de ações de Jesus em relação às mulheres.

O mesmo raciocínio leva os irmãos Stegemann e Stegmann (2004, p. 165) a afirmar que os vários grupos religiosos judaicos (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 são respostas específicas e originais à crise da sociedade judaica que se desenvolveu entre os domínios grego e romano. Os objetivos dessas correntes eram a delimitação de grupo para preservação de identidade, a renovação religiosa judaica e retirada frente às crises. Todos esses movimentos ficam em contato durante esse período, compartilhando do mesmo arcabouço cultural e apresentando desenvolvimentos mais ou menos influenciados por correntes helenísticas.

É dentro desses movimentos de renovação religiosa judaica que se enquadra o cristianismo nascente. Até a queda do Templo de Jerusalém em 70 d.C., o cristianismo era um movimento essencialmente judaico. Jesus, seus discípulos e os primeiros seguidores tinham o judaísmo como referência de ordem cultural e simbólica. Sua prática não pode ser classificada contra o judaísmo, ou acima dele, mas como um movimento de renovação<sup>24</sup> que revisitava os antigos valores populares do judaísmo. Foi a partir da matriz do judaísmo que o cristianismo se implantou e se expandiu em ambientes greco-romanos e atingiu outros povos (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 133; STEGEMANN, 2012; HORSLEY, 2001). O Evangelho de Marcos traz alguns exemplos da pertença do movimento de Jesus ao judaísmo: as visitas de Jesus às sinagogas e ao Templo, envio do leproso curado ao sacerdote, a comemoração da Páscoa com a última ceia de Jesus com os discípulos, o fato das seguidoras de Jesus guardarem o sábado após o sepultamento dele.

#### 2.2.2.1 Judaísmos

As principais instituições da religião judaica, no período do séc. I, são o Templo de Jerusalém, a sinagoga e a casa. As três apresentam importância como lugar de atuação de Jesus no Evangelho de Marcos. O Templo de Jerusalém era o centro cultural, político e nacional da região palestina e da diáspora, ponto fundamental da comunidade de fé em Yahweh. Sua importância se mostra nos diversos aspectos da sociedade, política e economia. Fazia uma vinculação com a diáspora através do recolhimento de tributos, pelo calendário de festas e de peregrinações. Junto com isso, colocava em posição especial de autoridade diante do povo um estrato sacerdotal. Era o único lugar de culto sacrificial e era entendido como o lugar da presença na terra do nome e da glória do deus único (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 166; KOESTER, 2005, p. 230-231; VOLKMANN, 1992, p. 9, MICHAUD, 2002, p.42).

A origem da instituição da sinagoga está ligada ao pós-exílio, ali se realizavam as tarefas públicas de uma comunidade. O termo *synagogé* se refere à

---

<sup>24</sup> Sobre o cristianismo nascente como movimento de renovação judaica ver Richter Reimer, 2012, p. 20-22 e Schottroff, 1995, p. 26-35, que também fala sobre a relação da renovação judaica com as mulheres.

essa comunidade que se reunia em casas ou tinha uma casa específica para reunião, a depender da sua condição material. A estrutura da sinagoga contava com líderes da sinagoga (*archisynagogos*), um comitê de anciãos, um secretário e um assistente. Seu papel era de um lugar de oração, ensino da Torá e um centro comunitário que proporcionava às pessoas da comunidade um senso de pertença e uma rede de contatos (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p.42 e 43). Na diáspora, o culto da sinagoga era aberto aos não-judeus, normalmente se utilizava a língua comum e, por isso, ela serviu à difusão do judaísmo como um espaço aglutinador da cultura judaica. “A sinagoga garante aos judeus o espaço para as assembleias, para guardar o sábado, a Torá e todas as prescrições que norteiam suas vidas individuais e coletivas; religiosas e culturais” (IZIDORO, 2008, p.63). Diante disso, ela foi um espaço que fez a mediação entre as culturas judaica e helenística e mais tarde se fez espaço de inserção cristã.

A sinagoga era o local onde, semanalmente, a estrutura rural campesina da sociedade expressava sua religiosidade. Ali, provavelmente, mantinha-se 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).

Embora, na diáspora, a sinagoga já fosse o lugar de oração, não havia um número muito grande de sinagogas na Palestina antes de 70 d.C. Sua importância cresceu a partir da destruição do Templo, em especial das suas funções culturais (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 168).

A motivação da existência de uma família não se limitava ao aspecto afetivo interpessoal e de sobrevivência material, já que a casa era o centro produtivo da maior parte da população antiga. Além da reprodução do parentesco, ela formava também uma pequena comunidade religiosa que sustentava toda a organização religiosa em ampla escala. Como a vida cotidiana não se separava da religião, a casa tinha um papel fundamental para a socialização religiosa. Reuniões que ali aconteciam podiam ser consideradas pequenos cultos, dirigidos pelos patriarcas

dessas casas, pois eram o local de diversas festas e refeições rituais. Ao lado da Torá, estruturava religiosamente o tempo, a partir de orações diárias, refeições e celebrações festivas. Ali também eram consideradas as prescrições de pureza e estratégias de casamento. 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, MALINA, 2004, p. 32).

Até o ano 70 d.C., existiam vários judaísmos. Dentre os muitos movimentos que existiam, Josefo identifica apenas três escolas: os fariseus, saduceus e os essênios, acrescentando outro grupo como próximo aos fariseus, que chamou de “quarta filosofia”. 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, o movimento de João Batista, etc.). É preciso considerar que havia uma diversidade de javismos, portanto, seria justo falar de judaísmos ao invés de judaísmo. Mas essas diversas correntes político-religiosas mantinham algumas crenças em comum: o monoteísmo, a eleição de Israel e a aliança com Yahweh, a obediência à Lei e o Templo como lugar de culto e da presença de Deus<sup>25</sup> (MICHAUD, 2002, p.42-43; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 177-178).

No Evangelho de Marcos, há destaque para o movimento de João Batista, os saduceus (sacerdotes) e os fariseus. 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. Eram os intérpretes da lei, rejeitavam a tradição oral e as ideias teológicas não documentadas na lei, foram responsáveis pela manutenção da integridade tradicional do Templo nos períodos helenístico e romano. Os fariseus eram, em sua maioria, intelectuais urbanos, embora tivessem membros nos estratos mais baixos, estavam entre aqueles conectados ao séquito que acompanhava a elite ou a serviço da classe dominante em um estrato intermediário de artesãos e escribas. Eles tanto justificavam o domínio quanto continham o inconformismo, defendendo o interesse da aristocracia e da intelectualidade. Seu principal intento era o cumprimento da lei e

---

<sup>25</sup> Talvez, aqui, possamos colocar alguma exceção por causa dos textos de Qunran, que não tinham esse apego com o Templo, já que eram de um grupo sectário.



das tradições paternas, seu zelo piedoso, e a integridade de vida lhes colocavam em crédito junto à população (MÍGUEZ, 1995, p. 27-31; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 185-189; KOESTER, 2005, p. 230-248; MICHAUD, 2002, p. 46-47, IRVIN e SUNQUIST, 2004, p. 29-32).

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 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 arrasados pela guerra. Após o ano 70 d.C., os fariseus são o único grupo organizado que restou, e puderam fazer uma reconstrução do judaísmo, a partir da interpretação da Lei, dando origem ao judaísmo rabínico (MÍGUEZ, 1995, p. 31-33; HORSLEY e HANSON, 1995, p. 53-56; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 254-255).

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 apocalípticismo. 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).

#### 2.2.2.2 Cristianismos

A mensagem de Jesus e aquela que foi propagada por seus seguidores diretos, 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.

Por mais fragmentário que possa parecer o quadro geral, é, todavia, óbvio que a missão e expansão da nova mensagem durante os primeiros anos e décadas depois da morte de Jesus foi um fenômeno absolutamente desprovido de unidade. Pelo contrário, o resultado desses grupos de seguidores de Jesus em rápida expansão foi muito variado. A missão paulina é a única sobre a qual dispomos de algumas informações diretas; mas a formação de outros grupos, com frequência também muito diferentes, não pode ser posta em dúvida, mesmo que possa ser reconstruída apenas por meio da análise crítica de materiais posteriores e informações em geral fragmentárias (KOESTER, 2005, p.110)

Portanto, 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). Assim, os cristãos formaram grupos sociais ao redor de tipos distintos de liderança que tiveram uma evolução própria.

Stegemann e Stegemann (2004, p. 217-221, 481) trabalham com uma divisão geográfica dos grupos cristãos: na terra de Israel e nas cidades do Império Romano. Para eles, o movimento de Jesus propriamente dito era aquele grupo de homens e mulheres ligados a Jesus em seu tempo de vida. Depois dessa fase, surgem os movimentos que denominam como seguimento de Jesus. A protocomunidade de Jerusalém (ou comunidades de Deus na Judeia) formada por judeus e judias em Israel e por aqueles que vieram da diáspora, nos anos anteriores ao ano 70 d.C.. Concomitante a esse grupo, continua existindo um seguimento de Jesus de característica itinerante, a quem os autores creditam a origem da fonte dos ditos. A estas, acrescentam as comunidades messiânicas, surgidas após o ano 70, que são representadas nos Evangelhos de Mateus e João. As “comunidades dos povos” são aquelas oriundas dos impulsos missionários das comunidades da Judeia, têm uma composição mista de judeus e não-judeus, relacionam-se ao judaísmo da diáspora em periferias de cidades majoritariamente não judaicas.

Para Mack (2006), 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 o autor, seriam cinco os grupos principais dentro desta perspectiva: os itinerantes na Galileia, que são responsáveis pela fonte dos ditos (Q), os Pilares em Jerusalém, a Família de Jesus, a Congregação de Israel, que seria responsável pelas histórias de milagres das tradições pré-marcianas, e os da Reforma da Sinagoga, que seriam os prováveis responsáveis pelas histórias de controvérsias com fariseus dentro do Evangelho de Marcos. Já o culto de Cristo é um movimento

helenizado que se desenvolveu no norte da Síria a partir do movimento de Jesus, o tipo de grupo a que Paulo pertenceria, seriam os responsáveis pelas narrativas da paixão e refeições (MACK, 2006, p. 83-96).

Mesters e Orofino (1995, p. 34-44) mostram a evolução do cristianismo em etapas. Na primeira etapa, até o ano 44 d. C., os primeiros cristãos eram vistos como um movimento de renovação interno ao judaísmo. Eles se organizavam nas comunidades ao redor das sinagogas e à margem do judaísmo oficial. Já nessa etapa aparecem divergências entre dois extremos que refletiam conflitos do judaísmo: os que buscavam inculturar a mensagem no mundo helenístico, ligados aos judeus da diáspora, e os que defendiam a fidelidade à Lei de Moisés e à “Tradição dos Antigos”, ligados aos escribas e fariseus de Jerusalém. Entre esses dois grupos, havia outras tendências: as comunidades da Galileia, os ligados a Tiago e aos irmãos de Jesus, os ligados aos samaritanos. A segunda etapa inicia com a mudança na forma política de governar a Palestina, tornando-a uma província romana, e vai até o ano 70 d.C.. Essas mudanças aumentaram o sentimento anti-romano e a rejeição aos estrangeiros, isso dificultou a convivência das comunidades cristãs entre os judeus, impulsionando-os para fora da Palestina. Em mais ou menos 30 anos, o cristianismo havia penetrado em todas as grandes cidades do Império Romano. Havia a tensão entre os grupos de cristãos oriundos do judaísmo e os novos de outras etnias e culturas, que levam as comunidades cristãs a atentar para sua identidade. Isso impulsiona a coleção das cartas de Paulo e a vontade de recolher e transmitir os ensinamentos e atos de Jesus. Por volta do ano 66, uma nova mudança na política imperial, com a centralização proposta por Nero, gera guerras e revoltas, como a revolução judaica de 66 d.C., e a morte dos apóstolos e das testemunhas da primeira geração, levando a uma nova fase da evolução cristã. Com a obrigatoriedade do culto ao imperador, as instituições do Império são mobilizadas contra os cristãos e as comunidades passam a se preocupar com sua manutenção em busca da sobrevivência.

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. Segundo Mack (2006, p. 127-128), esses conflitos são de dois tipos: 1) a experiência do povo de Jesus, que tentou

permanecer nas instituições, mas falhou em convencer os judeus e entrou em conflito com os fariseus; e 2) a do Culto de Cristo, que abandonou as sinagogas, tomando para si conceitos helenizados de Israel. Os conflitos, internos ao cristianismo, entre essas duas correntes se deram na segunda geração com a visita de Paulo a Jerusalém.

Diante da guerra, a forte comunidade cristã que se formara em Jerusalém é dispersa para a Galileia e sul da Síria pelo 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). Essa situação explica a forte tensão mostrada no Evangelho de Marcos com fariseus e escribas a respeito da interpretação das escrituras e dos costumes judeus.

Os líderes dos grupos de cristãos podiam apelar para 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 liderança<sup>26</sup>.

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, o resgate das palavras, da crítica e do serviço de Jesus se tornam importantes para a comunidade e para os que resistem à dominação (RICHTER REIMER, 2012, p. 24).

Em especial, em meio às tradições cristãs que circulavam durante as décadas de 60 a 90 d.C., fortes tendências patriarcais começam a se impor no ocidente do Império, isso colabora para despertar as comunidades cristãs

---

<sup>26</sup> Veja as tentativas de Paulo em elencar os tipos de líderes (1Cor 12,28) e os tipos de argumento que ele apresenta: revelação direta, experiência extática, conhecimento das tradições etc.

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. 24-28).

Segundo Koester (2005, p. 181-182), o debate entre as tradições mais aretológicas das histórias de milagres e da proclamação do Jesus crucificado não se resolve no cristianismo incipiente pós-paulino, mas foi assumido pelo Evangelho de Marcos. Este, certamente, incluiu a problemática de gênero na sua escrita.

Apesar dos conflitos internos e externos, os diferentes grupos cristãos 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” (MACK, 2006, p. 124). Para Theissen (2009), os dois valores fundamentais do *ethos* cristão primitivo eram o amor ao próximo e a renúncia por *status*, como heranças do judaísmo, mas que eram conceitos novos dentro do mundo não-judaico onde o cristianismo se expandiu. As refeições e o batismo consistiam de novas formas rituais conectadas à vida e morte de Jesus. Esse novo formato ritual é fixado em comum pela formação dos Evangelhos, especialmente o de Marcos.

Com as disputas nas sinagogas, a destruição do Templo de Jerusalém e ainda sob pressões do Império, os cristãos não contavam com instituições ou ambientes oficiais que os abrigassem e onde pudessem se reunir e vivenciar sua fé. A casa desponta como o lugar do desenvolvimento do movimento cristão. A casa é lugar de ficar, mas também de atuar em prol do Reino, no caso, através da cura, da comunhão e do 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).

No Evangelho de Marcos, o espaço doméstico é caracterizado como uma base para o ministério, pois Jesus aparece várias vezes instruindo os adeptos do movimento em casas, e ela também é o lugar das refeições tão caras ao evangelho.

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.

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. 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. [...] a casa é transformada num novo espaço social e religioso, pois o trabalho, e não as relações de poder, é paradigma para o Reino de Deus. O movimento de Jesus relativiza a casa como elemento fundamental e estabilizador da ordem social e ao mesmo tempo utiliza a casa como instrumento da missão e expansão do próprio movimento (STRÖHER, 1998, p. 55).

Seu significado está além de um lugar de moradia, visto que é, de fato, o centro produtivo da antiguidade, onde os membros da família são a mão de obra. Quando localizada no campo, confunde-se com a roça, quando na cidade, a casa e a oficina se entrelaçam. Ali os grupos familiares controlam o processo produtivo e dominam sobre o espaço. É na casa que as pessoas se relacionam, onde são mais evidentes as determinações da divisão do trabalho e do espaço por gênero. Ainda mais do que isso, a casa é, no cristianismo originário, o símbolo do novo sistema de relações de convivência em oposição aos espaços oficiais da religião judaica. Isso fica bem evidente nos evangelhos, em especial no Evangelho de Marcos (SOARES, CORREIA JÚNIOR E OLIVA, 2012, p. 80,81). Algumas das cenas analisadas nos capítulos quatro e cinco se passam em casas: a cura da sogra de Simão, a definição da comunidade familiar, a ressurreição da filha de Jairo, o exorcismo da filha da mulher siro-fenícia, a unção de Jesus em Betânia.

Outro símbolo importante do cristianismo é associado à questão da renúncia ao *status* e do serviço ou diaconia. Optamos por abordar mais detalhadamente na seção 4.1.2 ao tratar da cura da sogra de Simão, mas ela também é uma temática importante na cena das mulheres na crucificação que analisaremos no item 5.3.

## 2.3 A VIDA DAS MULHERES

Como queremos tratar da vida das mulheres retratada no texto do Evangelho de Marcos, uma parte importante da etapa que historiciza nosso objeto é

uma revisão bibliográfica sobre como era a vida das mulheres no Mediterrâneo e qual era o papel das mulheres cristãs no movimento de Jesus. Assim, é possível conhecer melhor as dinâmicas sociais nas relações de gênero, considerando os papéis das mulheres na religião e na produção material e de conhecimento na época que o Evangelho retrata e em que foi composto.

Schüssler Fiorenza coloca alguns problemas que esse tipo de reconstrução enfrenta. O primeiro se relaciona com as fontes. Há uma escassez de fontes com respeito ao período anterior ao ano 70 d. C.. Com isso, a reconstrução tende a ser feita a partir do pouco que sobreviveu e essa parte é encarada como normativa. Boa parte dessas fontes é oriunda do judaísmo rabínico e do cristianismo patriarcal, exterior à Palestina, que sobreviveram à retomada romana. Esses dois modelos são adotados como norma geral para as modelagens do judaísmo e do cristianismo anteriores ao ano 70 d.C., no entanto, o movimento de Jesus não se deu internamente à matriz do judaísmo rabínico, que ainda não existia, e não gerou somente esse tipo de cristianismo (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 138-139).

Torjensen (1993, p. 290-291) complementa essa ideia afirmando que fontes, entre as quais tanto as tradições primitivas cristãs quanto a construção da história cristã primitiva, foram formadas em ambientes culturais da sociedade mediterrânea patriarcal e formam um legado corrompido pela suposição de que a atividade masculina é normativa. Os escritores cristãos viam as atividades feministas a partir das suas crenças sobre gênero. Por isso as considerações e polêmicas a respeito das atividades e da liderança das mulheres precisam ser interpretadas criticamente a partir do sistema de política sexuada do Mediterrâneo antigo.

Precisamos considerar que os textos bíblicos são uma fonte importante para esse tipo de reconstrução, pois contêm registros e reflexos do que seria a vida de cristãos e cristãs no primeiro século, das relações sociais, instituições, estruturas de poder ao longo da sociedade e, ainda, fortes conflitos ideológicos que ocorreram em meio à diversidade dos ambientes palestinos e de outras regiões do Mediterrâneo sob o domínio romano (RICHTER REIMER, 2012a). Mas eles guardam certo silêncio com relação às vidas e atuações das mulheres. Isso evidencia essa produção e seleção em meios androcêntricos e patriarcais. Essa característica precisa ser considerada criticamente diante de um trabalho de reconstrução histórica.

A formação dos textos do Novo Testamento, em particular, se deu em meio às tensões da dominação romana e da resistência judaica, envolvendo seus

respectivos sistemas patriarcais, espalhadas nos diversos âmbitos da vida humana: social, político-econômico, religioso e familiar. A dominação romana era um sistema que usava da sua base patriquiariarcal e escravagista para a ocupação e exploração violenta dos recursos naturais e humanos. O sistema político de dominação imperial romano e suas guerras de implantação são especialmente difíceis para as mulheres e crianças, pois são marcados por toda espécie de violências que se acumulavam sobre elas. Exploração econômica (escravagismo, impostos...), a violência física e simbólica da dominação cultural e política, torturas, crucificações, eram vivenciados por homens e mulheres, mas estas eram alvo das violências específicas de gênero, eram violentadas e exploradas sexualmente<sup>27</sup>

Outro problema que se pode colocar sobre a reconstrução histórica e vivencial correspondente à Palestina no primeiro século é metodológico. Para Schüssler Fiorenza (2005), boa parte dos estudos de reconstrução histórica do período e dos estudos sobre o Jesus histórico, e também sobre as mulheres da época, é feita dentro de um quadro científico ocidental que reproduz os discursos de dominação e desconsidera a influência do posicionamento social e da identidade grupal e da teoria social do pesquisador. Ela afirma que o trabalho feminista sobre o Jesus histórico e sua relação com as mulheres não é reconhecido por dois motivos. O primeiro motivo é não adotar um quadro teórico que enfatiza o levantamento de dados, estratigrafia e atestação, como o da Terceira Busca do Jesus histórico. O segundo motivo é não compartilhar a sua compreensão de Jesus como o grande homem e herói popular, mas fazer uso de um modelo sociológico de conflito, que conceitua o movimento emergente de Jesus como parte dos movimentos judaicos e greco-romanos de resistência e sobrevivência. Ela considera que toda apresentação de Jesus precisa se reconhecer como reconstrução baseada em memória e submeter seus métodos críticos, interesses retóricos e modelos de reconstrução ao exame crítico e escrutínio público. Desse processo, é parte essencial a compreensão crítica de gênero, para retirar as *wo/men*<sup>28</sup> da margem e os valores culturais kyriárquicos<sup>29</sup> da projeção acadêmica.

---

<sup>27</sup> Sobre a situação das mulheres durante as guerras de invasão romana, veja Richter Reimer, 2000, p. 29-30 e Richter Reimer, 2005, p. 69-70. A autora trabalha algumas fontes primárias. Veja, por exemplo, a citação que faz de Tácito (*apud* Richter Reimer, 2000, p. 29): "Saquear; matar; roubar – isto é o que os romanos falsamente chamam de domínio, e ali onde, através da guerra, criam um deserto, isto eles chamam de paz... Mulheres quando conseguem escapar das mãos dos inimigos, são violentadas por aqueles que se dizem amigos e hóspedes".

<sup>28</sup> Schüssler Fiorenza (2009) introduz essa grafia como um termo inclusivo para opor-se à



Schüssler Fiorenza discute sobre os preconceitos presentes também nas obras feministas. Para ela, pesquisadoras e pesquisadores feministas deveriam concentrar-se no autoexame de suas obras a fim de detectar a presença do antijudaísmo e outros preconceitos em suas obras e admitir que possuem o posicionamento kyriocêntrico da “dama branca”<sup>30</sup>. Para ela, o quadro de antijudaísmo presente nas obras feministas se traduz, por meio das acusações, em um antifeminismo. Antijudaísmo, antifeminismo e racismo colonialista são parte inalienável do sistema kyriárquico de opressões e preconceitos em que a sociedade ocidental é desenvolvida.

Para a autora, uma inquirição crítica sobre a pesquisa do Jesus histórico, incluindo sua relação com as mulheres, tem que atentar para os seguintes aspectos: explorar se e como muitas reconstruções reinscrevem o antijudaísmo presente nos evangelhos; entender o modo como funcionam para interromper ou dar continuidade à marginalização e ocultamento das mulheres e outras não-pessoas de registros e consciência histórica; compreender como servem a interesses da colonização e hegemonia ocidentais; examinar se promovem ou solapam a política da exclusividade, inferioridade, preconceito e desumanização que determina as formações de identidade cultural e religiosa (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005).

Sawicki (2001, p.134-144) também faz questionamentos metodológicos. Aponta que os estudos de reconstrução da vida na região da Palestina no primeiro século incorporam categorias da antropologia como se fossem estruturas monolíticas universais. Ela exemplifica com algumas dessas categorias. Por exemplo, o construto do Mediterrâneo como uma região caracterizada pelo mesmo tipo de cultura que cultiva uma preocupação com a negociação da honra/vergonha, quando na verdade seria uma sociedade com muitas culturas em contato e conflito criativos. Pares opostos como honra/vergonha e doméstico/público, explicados no

---

linguagem androcêntrica e kyriarcal. Cria essa forma não ortodoxa de escrita não somente para indicar a ambiguidade e instabilidade do vocábulo mulher/mulheres (*woman/women*), mas também para indicar que, ao falar das mulheres marginalizadas e oprimidas, inclui os homens que dividem essa situação, já que não se pode isolar a mulher socialmente e a humanidade é composta tanto de homens como mulheres. A terminologia pretende dizer, ainda, que todos os grupos (de raça, classe, país e religião) estão incluídos.

<sup>29</sup> Para os conceitos de patriarcado e kyriarcado verificar o item 1.1.

<sup>30</sup> A dama branca é um padrão feminino europeu-americano distante das classes mais populares e de outras etnias. Schüssler Fiorenza (2005), acusa as estudiosas feministas de tomar essa posição e ao desenvolver uma crítica filosófica ao patriarcalismo, elas têm a tendência a ignorar os problemas decorrentes da conjunção entre classe social e etnia que são específicos de mulheres. Ou seja, mantém suas posições na estrutura kyriarcal e defendem seus discursos como não-tendenciosos.

item a seguir, também são questionados pela autora. Primeiramente porque esses pares geralmente trazem um sistema de valorização em que um dos polos é colocado com valor superior ao outro. No caso das reconstruções do primeiro século, o ambiente público se torna mais importante que o doméstico. Ela acrescenta, ainda, que um ambiente pode ser considerado mais público ou mais privado a depender de como a atividade exercida ali se adequava aos preceitos do mercado, de como ela era entendida e de quem a exercia, tanto em termos de gênero como de *status* de descendência. Já para a questão da honra/vergonha, a autora lembra que o seu significado pode variar ao longo da região dita mediterrânea. Além desses problemas, o valor de honra parece estar sempre relacionado com definições de gênero masculinas compartilhadas por pesquisadores e informantes podendo caracterizar uma projeção etnocêntrica ou uma escolha parcial de valores que esses dois grupos compartilham.

Conscientes dessas críticas, passemos a uma abordagem que visa esclarecer a situação das vivências de gênero na sociedade palestina do primeiro século. Optamos por separar essa aproximação em dois itens: o primeiro é mais abrangente e trata da Palestina e Mediterrâneo e o segundo é específico sobre o movimento de Jesus.

### 2.3.1 O Contexto das Mulheres na Palestina e Mediterrâneo do Séc. I

Um quadro geral da situação da mulher mediterrânea do primeiro século é traçado por Hanson e Oakman (1998, p. 24-26). Segundo os autores, os papéis de gênero na Palestina e no Mediterrâneo do primeiro século se baseiam na visão de mundo patriarcal que essa sociedade tinha. Os aspectos públicos da sociedade eram controlados por homens, os homens mais velhos em superioridade hierárquica aos mais novos, enquanto às mulheres cabia o cuidado com a casa. Isso seria tão profundo que o filósofo Filo, refletindo outros filósofos gregos, teria afirmado no primeiro século que as mulheres e homens teriam dois tipos diferentes de alma, a masculina era devotada a Deus enquanto a feminina era vacilante e variável. Segundo os autores a divisão de gênero também se baseava na caracterização feminina como potencialmente perigosa e pecadora.

A divisão de gênero é clara nos valores mediterrâneos fundamentais de honra e vergonha. A honra é relacionada ao homem na sua virilidade, agressividade

sexual, coragem e proteção da família. Das mulheres era esperado que protegessem a família da vergonha com a sua castidade, modéstia, limitações, exclusividade sexual e na submissão à autoridade masculina. A castidade feminina seria o ponto mais frágil da vergonha da família. Somente as mulheres casadas eram distintas e as mães eram dignas de respeito, honra e atenção de seus filhos, mas precisam se manter nos parâmetros determinados pelos homens e sob o controle de homens adultos da família. Esse controle é acentuado pela proibição de mulheres entrarem nos ambientes mais internos do Templo e em lugares como onde se realizavam jogos de atletismo. E pela divisão de tarefas, por exemplo, só homens eram sacerdotes e só mulheres eram parteiras. O domínio sobre as mulheres também é incrementado e se torna mais difícil de dissolver pelo fato que a educação era restrita aos homens da elite, enquanto mulheres e os camponeses não tinham tempo ou necessidade dela.

Malina se apoia na antropologia para analisar um ponto fundamental para a compreensão das relações de gênero no Mediterrâneo do primeiro século. Para as pessoas daquele tempo, a mais elementar unidade de análise social era a pessoa diádica, ou seja, as pessoas se definiam exclusivamente em termos dos grupos em que estavam inseridas, de quem dependia sua total autoconsciência. As pessoas conheciam as outras socialmente e não individualmente, mas em termos do grupo familiar ou local a que pertenciam, também a partir dos papéis baseados no gênero, e tinham uma preocupação constante com a estima pública e as demonstrações de honra e respeito para mantê-la. Esses grupos usualmente eram de parentesco, mas iam se expandindo em esferas maiores. A família, a vila ou bairro e o grupo de trabalho facilitavam as relações, que geralmente eram confinadas aos membros do grupo em uma organização social de intensa interação (MALINA, 1996, p. 38-51).

O parentesco era a principal preocupação dos indivíduos daquelas sociedades, pois é a partir dele que se forma a arena política. Apesar de se apresentar diferente para os greco-romanos e os semitas, o parentesco e a descendência mantêm a existência social, a religião e a economia domésticas. A família é o foco principal da lealdade pessoal e tem domínio supremo sobre a vida individual. Ela é patrilinear, a herança passa pela linha masculina e a instituição de descendência é tratada como primária e focal no mundo mediterrâneo. Mediterrâneos tradicionalmente acreditavam que um homem não poderia suprimir sua pulsão ao estar a sós com uma mulher e que as mulheres são incapazes de

resistir aos homens. Consequentemente, estar fortemente integrado em um grupo impõe a inibição social. Essa é a razão para a tradicional ênfase na prevenção da transgressão sexual como base de todas as estratégias nos domínios econômicos e políticos (MALINA, 1996, p. 38-51; MALINA, 2004, p. 28-32).

Essa prevenção se cristaliza dentro das famílias e em toda a sociedade na forma de ensinar as meninas e meninos e nas divisões de espaço. No mundo mediterrâneo, o menino é considerado mais valioso que a menina, os meninos são tratados com indulgência enquanto as meninas são tratadas estritamente. 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 que um homem tenha relações sexuais com ela. Além disso, a família é enraizada numa forte divisão de trabalho, os homens representam a família ao exterior, enquanto espera-se que as mulheres a mantenham internamente. Os papéis de pais e mães, assim como os maridos e esposas que atuam neles, raramente se tocam. O que se relaciona à família 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. 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 (MALINA, 1996, p. 42-66).

MacDonald (2004) também trata da divisão de espaço e da questão da honra e vergonha sob esse viés antropológico. Segundo a autora, honra e vergonha eram valores morais recíprocos que refletiam a forma como a estima pública era conferida a uma pessoa e a sensibilidade dessa estima ante a opinião pública. São valores que expressavam a integração pessoal em um grupo.

Nas sociedades mediterrâneas, a relação desses valores com a sexualidade e com as distinções de gênero é muito forte. A honra é interpretada como um valor vinculado aos homens e a vergonha – entendida aqui em um sentido positivo, a modo de cuidado pela própria reputação – como um conceito vinculado às mulheres. A honra masculina estava relacionada com o esforço para conservar a vergonha das mulheres do grupo. A incapacidade em assegurar que as mulheres mantivessem um comportamento dentro das exigências próprias da vergonha desafiava a identidade masculina. Esta também era posta em dúvida se houvesse vinculação íntima com os assuntos domésticos. À diferença de outras sociedades em que se realçava o

controle e trabalho que exercem as mulheres, nas regiões mediterrâneas elas eram valoradas pela castidade, que é um recurso imaterial (MACDONALD, 2004, p.41-48).

Dessa maneira, havia a tendência de proteger as mulheres através de uma divisão sexuada dos espaços comunitários, separando a esfera pública e privada e introduzindo uma série de barreiras físicas como o véu. Essa divisão era um meio importante de manutenção do *status* em relação aos valores de honra e vergonha, pois guardava a pureza sexual e a demonstrava diante da sociedade. As mulheres da sociedade greco-romana estavam associadas com o domínio da casa tanto em nível simbólico como prático, isso explica a preocupação com as normas e os modelos de comportamento das mulheres no lar. Os homens, ao contrário, estão associados à esfera pública (comércio, política, praças de mercado, campos, lugares de reunião, etc.) (MACDONALD, 2004, p.41-48).

É importante verificar as situações das mulheres gregas, romanas e judias para passar à compreensão da vida das mulheres cristãs, uma vez que as três culturas convivem na região mediterrânea e o desenvolvimento do cristianismo se dá meio à dominação romana. Das personagens que estudaremos no capítulo seguinte, temos uma de cultura grega, a mulher siro-fenícia, e as demais são oriundas da Galileia.

O modelo da mulher grega era a mulher passiva, ou, na melhor situação, inferior em relação ao homem, que era o padrão anatômico, fisiológico e psicológico. A esposa era dada em casamento após a puberdade entre 16 e 18 anos e devia adequar-se sistematicamente ao modo de vida do marido. Ela renunciava a tudo que fosse pessoal: deuses, amigos, ocupações, bens, em favor da adaptação à vida religiosa, econômica e social do esposo. A casa definia o espaço de atuação das mulheres gregas. Ali, elas tinham certa autonomia, pois assumiam papéis importantes na vida ritual doméstica, mas tinham um acesso muito restrito às vivências sociais. Os gregos achavam que tudo que as mulheres tentassem fazer seria menos bem-feito, por isso, são raros os trabalhos atribuídos às mulheres que são valorizados, exigindo competência e habilidade: a tecelagem, a gestão da casa, o cuidado com os filhos (STRÖHER, 1998, p. 39; SISSA, 1990, p. 79-86).

Para Platão, a mulher é simultaneamente uma parte do gênero humano e uma forma oposta à forma masculina. Segundo Sócrates, mulheres e homens são indistintamente aptos para tudo, com a diferença que o gênero dos machos

prevalece sempre. Ele situa o aparecimento da diferença sexual no momento em que, na história do homem, se quebra uma perfeição original. Miticamente, desenha-se, dessa forma, um esquema em que as mulheres assumem o papel de um suplemento do grupo social que, antes, era perfeito e feliz; formam um gênero que introduz a angústia humana. Ainda assim, elas assumiram um importante papel como sacerdotisas em cultos ligados a algumas deusas, e foi na realização de determinados rituais religiosos que elas conseguiam certa cidadania. O que parece ser uma função primordialmente feminina é a função de profeta no contexto grego. No entanto, isso não suprimia a desigualdade, pois as mulheres não tinham autonomia religiosa e, conseqüentemente, também não tinham autoridade jurídica (STRÖHER, 1998, p. 40; SISSA, 1990, p. 92-118).

Para Richter Reimer (2006a), o modelo da família estruturada sobre a casa patriarcal elitista romana é a célula básica da sua economia e sociedade. O Estado Romano desenvolveu-se para garantir os interesses desses patriarcas. A liberdade e igualdade entre todas as pessoas era entendida como geradora de caos, uma das razões de se ter como exigência a subordinação e dominação sobre as mulheres, filhos e estrangeiros. Essa dominação necessita de uma base ideológica, sustentada pelo ensino, e econômica, baseada na exploração da posse da terra.

As mulheres romanas eram mais visíveis em público do que as gregas, mas isso não significava que não havia separação entre a esfera pública exterior do homem e a esfera privada e interior da mulher. As atividades em que mulheres eram encontradas eram mais formais que reais, sua influência pública era exercida sobre bases pessoais em ocasiões particulares e em casas privadas. Ainda que fatores como o *status* social e o próprio talento capacitassem as mulheres da sociedade greco-romana a adotar funções de liderança, elas seguiam sendo vulneráveis e podiam ser atacadas por abandonar o espaço social das mulheres e esquecer a virtude feminina da castidade. A participação na vida pública no período helenístico e romano deve ser compreendida dentro de uma ideologia que minimiza a natureza pública desta conduta, considerando a cidade como uma família extensa. Assim, as mulheres ricas e visíveis não implicavam em ameaça para a ideologia tradicional da diferença de gênero. A esfera doméstica capacitava a mulher ao contato com a vida dos homens da família com um exemplo piedoso e palavra inspirada, a casa extensa a coloca em contato com clientes e associados trabalhistas (MACDONALD, 2004, p.49-61).

Na tradição jurídica romana, a divisão dos sexos é uma norma que dá fundamento à reprodução indefinida da sociedade, pois reitera a cada nova geração essa organização da vida. As mulheres romanas não eram consideradas cidadãs plenas e eram incapazes juridicamente, a esfera de sua ação jurídica pouco se estendia para além de si, e não tinham poder sobre seus filhos. Essa organização social e jurídica não oferecia escolhas às mulheres: não escolhiam o celibato, ou o casamento (nem a idade com que ele se realizava, que era fixada em doze anos por lei) e nem sempre podiam escolher o recasamento, depois de viúva. Nem mesmo seu nome aparecia necessariamente nos contratos de casamento, que eram fixados entre pai e marido (THOMAS, 1990, p. 127-128; STRÖHER, 1998, p.35; ROUSSELLE, 1990, p. 352-358).

Elas estavam submetidas à autoridade do *pater familias*, o poder do pai ou de outro membro masculino da família – chamado agnado – ou do marido, ou de algum tutor legal na falta de um da família. O *pater familias* era o cidadão que deixou de estar sob o poder paternal de qualquer ascendente em linha masculina. As mulheres e crianças sem o *pater familias* do seu núcleo familiar, como as viúvas e órfãs, oficialmente e juridicamente ficavam sob tutela do *pater familias* de outra família, mas o que acontecia de fato é que estavam sozinhas com seus filhos. Somente os filhos poderiam se emancipar desse domínio, pois, no casamento, as mulheres apenas trocavam de *pater familias* (THOMAS, 1990, p. 136; STRÖHER, 1998, p.35).

O processo de reprodução de estrutura social romana começa com o casamento, cuja fórmula jurídica definia ter por finalidade a procriação. As mulheres eram responsáveis pela reprodução do grupo, tinham um destino fixado pela maternidade. As esposas que conseguissem dar três a quatro filhos e filhas ao marido tinham uma dispensa de tutela e eram reconhecidas como *mater familias* (título que perdiam com a morte do marido) e ganhavam a partir daí honorabilidade, dignidade e até certa majestade, mas a importância conferida à mulher era cívica, eram fundamentais para a reprodução social, e não política, pois não participavam das decisões da sociedade (THOMAS, 1990, p. 130; STRÖHER, 1998, p.35; ROUSSELLE, 1990, p. 357).

Estas sociedades baseavam as diferenças sociais no estatuto das pessoas e as mulheres eram integradas nesta hierarquia de estatutos. Aquelas livres e proprietárias de escravos preocupavam-se com a reprodução dos seus bens servis e

tinham a missão de transmitir o valor cívico ou étnico, enquanto algumas escravas serviam à reprodução da massa servil e outras para o prazer dos amos (ROUSSELLE, 1990, p. 368-370).

Se pertencessem às classes mais elevadas, as mulheres acompanhavam seus maridos em ocasiões oficiais, mas participavam apenas da primeira parte dos banquetes formais. Já as mulheres comuns estavam menos ligadas a fortes padrões de moralidade e de comportamento, tinham mais participação social, pois eram obrigadas a trabalhar para melhorar a renda da família. Apesar das limitações das normas de convivência social, as mulheres romanas exerceram diversas atividades profissionais. Elas tratavam de negócios e algumas profissões eram tipicamente femininas: parteiras, costureiras, atrizes, lavadeiras, terapeutas, massagistas, copistas, cabeleireiras, comerciantes, etc. (STRÖHER, 1998, p.32-35).

Muitas romanas do primeiro século eram educadas e tinham influência e grande liberdade na vida pública. Mesmo subordinadas aos homens, muitas conseguiram considerável poder sobre propriedades. Legalmente podiam ser herdeiras, parceiras de contrato, fazer testamentos e iniciar divórcio, mas nunca tiveram direito de voto. A tendência de emancipação das mulheres era severamente criticada pelos escritores mais populares até o início do segundo século (PARVEY, 1998, p. 118-119).

Os papéis religiosos das mulheres romanas são corolários da sua situação social e jurídica. O poder religioso oficial estava destinado aos homens e as mulheres romanas tinham possibilidades religiosas muito limitadas, devendo seguir a religião do marido. O modelo religioso das mulheres era o dos homens. A crença era que, se a mulher assumisse o poder religioso, o desvio levaria a grandes catástrofes e a um mundo invertido. Elas eram atrizes encarregadas da celebração de grandes rituais públicos especificamente destinados a celebrar coisas que lhes dissessem respeito, como a sexualidade do corpo, a fecundidade feminina, deusa parteira etc., mas sem sacrifício sangrento. A mulher religiosa romana era a matrona, a mãe da celebração doméstica. E quanto menos uma mulher fosse matrona, menos ela ocupava também papéis religiosos de valor. Ainda que valorizada, a matrona era incapaz de representar outrem, ficando em segundo plano também no aspecto religioso, já que não podia assumir o papel do sacrificante (SCHEID, 1990, p. 501-506; STRÖHER, 1998, p. 43).



Para Parvey (1998, p. 121), em contraste com o judaísmo, as religiões greco-romanas eram mais abertas à participação feminina. Além da proeminência das virgens vestais de Roma na vida cultural nacional, havia uma série de religiões específicas que iniciavam muitas mulheres. Sua influência era ainda mais notada nas religiões gnósticas.

Para descrever a situação da mulher na Palestina no primeiro século, depois dessa descrição da situação da mulher greco-romana, precisa-se entender que várias etapas contribuíram para a formação daquela sociedade. Em especial, a sedentarização 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. A cada embate do povo de Israel com as culturas estrangeiras, há uma reação de endurecimento das prescrições nas tradições literárias com preocupações moralizantes e com a ordem de Israel. É uma forma de resistência cultural, mas as mulheres são atingidas diretamente por isso (TEPEDINO, 1990, p. 77).

O preconceito contra a mulher aparece de várias formas ao longo da sua história e cultura: na projeção do gênero masculino em Deus, no considerar o papel da mulher secundário na concepção de filhos, na circuncisão masculina entendida como sinal de justiça da fé, na leitura preconceituosa dos textos da criação, na falta de direitos legais das mulheres, na exclusão dos ministérios cultuais e nas difíceis prescrições de pureza, nas leis de casamento e levirato. 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 como mãe e/ou ajudante do homem. Apesar desses aspectos negativos, ao longo da história de Israel sobressaem-se mulheres líderes, inclusive politicamente, que agiram em benefício da comunidade ou que foram corajosas como Mirian, Débora, Hulda, Atalia, Vasti, Ester, Rute, mostrando linhas tradicionais em que o papel da mulher não era tão menosprezado. Uma leitura bíblica mais consciente das diversas tradições, com retratos positivos e negativos das mulheres, e do meio androcêntrico e patriarcal onde o texto foi concebido, pode ser feita percebendo e recuperando aspectos positivos em relação às mulheres nas diversas tradições bíblicas veterotestamentárias, desde os relatos da criação, passando pelos escritos históricos, pelo profetismo, pelos livros sapienciais, como Provérbios. Porém, é a

literatura rabínica que mostra com mais força essa ideologia da mulher como inferior e desprezível. Um exemplo claro do antifeminismo crescente é que nos Templos antigos não havia separação entre homens e mulheres, mas no reconstruído por Herodes elas eram relegadas ao exterior do átrio dos homens (TEPEDINO, 1990, p. 67-77).

Para Kochmann (2005), a literatura do Antigo Testamento retrata que as mulheres dos Patriarcas eram consideradas Matriarcas, tinham respeito, admiração e eram ouvidas. Mulheres assumiam tarefas religiosas e políticas, pois algumas foram profetisas e juízas. Elas estavam presentes nos momentos marcantes da história de Israel.

As mulheres estavam presentes no Monte Sinai no momento em que Deus firmou o Seu Pacto com o povo de Israel. Participavam ativamente das celebrações religiosas e sociais, dos atos políticos. Atuavam no plano econômico. Tinham voz, tanto no campo privado como no público. Com o decorrer do tempo e por força das influências estrangeiras, especialmente a grega, foram excluídas de toda atividade pública e passaram a ficar relegadas ao lar. Essa situação das práticas cotidianas daquela época foi expressa nas leis judaicas então estabelecidas e permanece a mesma até hoje. [...] Apesar de, na época bíblica, a mulher participar ativamente de todas as manifestações da vida social, política, econômica e religiosa, ela desaparece do cenário público no período talmúdico (século III a século VI da Era Comum) (KOCHMANN, 2005, s.p.)

Para a autora, um exemplo claro dessa influência grega são as bênçãos matinais diárias constantes no *Talmud* de Babilônia, nas quais o homem deveria agradecer a Deus por tê-lo feito (do povo de) Israel, por não ser mulher e não ser ignorante, que surgiram de um dito helenístico popular, citado por Platão e Sócrates, no qual se agradece ao destino por nascer ser humano e não animal, nascer homem e não mulher, nascer grego e não bárbaro. A ordem não é exatamente a mesma, os gregos agradeciam ao destino enquanto os judeus o faziam a Deus, mas a semelhança é inegável.

Mesmo com o desenvolvimento da pesquisa bíblica feminista, Joachim Jeremias (1993, p.473-494) aparece ainda como referência para falar da vida das mulheres na Palestina no tempo de Jesus. Ele traz um retrato de uma vida dura para as mulheres judias no primeiro século. Segundo o autor, mulheres não participam da vida pública no oriente e isso também é verdade no judaísmo do tempo de Jesus. Elas estariam confinadas a aposentos particulares, com exceção de alguns momentos de festas religiosas tradicionais. Também condenadas a esconder seus

rostos e cabelos sob véus, condenadas ao silêncio com relação aos homens fora do círculo familiar íntimo e ao serviço doméstico, com a produção de vestimentas e cobertas para compensar seus custos. Viviam até os 12 anos e meio sob a autoridade paterna em todos os âmbitos e, desde o acordo de noivado tratado com o pai, submetida à autoridade do marido. Este podia se divorciar se a mulher não o agradasse, ao passo que a mulher não tinha essa liberdade. O autor compara o valor da esposa ao de um escravo, mostrando que há pouca diferença entre o investimento e as obrigações de um e de outro. Quando a família tinha apenas filhas, elas possuíam algum direito à herança, mas seus casamentos eram sempre negociados dentro da família para que esses bens não se perdessem. No entanto, o próprio autor já diz que nas regiões campesinas mais humildes essa reclusão não se fazia verdade pela necessidade de trabalho e distância dos centros normativos. Mesmo assim, não era bom uma mulher ficar sozinha no campo ou conversar com um homem.

O tamanho da liberdade das mulheres judias estava entre os das gregas e das romanas. Eram chamadas a serem esposas, mães de filhos, hábeis dona de casa, que eram entendidas como virtudes de 'mulher valente'. Elas eram afastadas da esfera pública e ficavam limitadas à casa. Moer e tecer eram trabalhos femininos por excelência. Estavam sob uma lei de silêncio em relação aos homens, imposta como forma de prevenção de que escapassem ao ideal. Em geral, não eram consideradas juridicamente capazes, seu testemunho não era aceito. Por volta dos 12 anos, as moças passavam do poder paterno para o marital. O contrato de casamento, *kethubah*, estabelecia o dote que cabia ao marido, mas cujo equivalente era restituído à mulher em caso de divórcio, o montante de bens de que ela continuava proprietária, com usufruto do marido, e a caução a receber em caso de separação ou morte do marido. Também estabeleciam que a venda de propriedade comum devia ter expressamente a autorização de ambos, garantindo a sobrevivência da mulher em caso de divórcio ou morte (STRÖHER, 1998, p.38; ALEXANDRE, 1990, p. 519-20; RICHTER REIMER, 2011a, p. 48).

As condições de vida das mulheres variavam entre os estratos sociais e também entre contexto rural e urbano. Aquelas do extrato mais alto e as mulheres do povo, em particular do campo, escapavam a esse ideal de vida reclusa. Em ambientes populares e pobres a segregação era menor, pois o trabalho das mulheres era necessário e elas precisavam deixar a casa para complementar o

sustento da família, por isso, em geral, não eram consideradas como menores e escravas no dia a dia (STRÖHER, 1998, p.38; ALEXANDRE, 1990, p. 519-20).

O culto monoteísta se tornou um fator que acentuou a rejeição das mulheres na época do Segundo Templo, pois não só estava em mãos masculinas, e isso era assegurado por um sacerdócio masculino hereditário, cuja importância cresceu juntamente com a dos doutores da lei, como não as incluía. As mulheres eram julgadas incapazes religiosa e sacrificialmente, por isso não eram obrigadas a assistir ao serviço religioso nos Sábados, e, estando lá, não eram contadas para a formação do quórum para a oração pública, não podiam ser chamadas a ler e eram mantidas à parte. No Templo, só podiam entrar no recinto a elas reservado. As mulheres estavam dispensadas, ou excluídas, do estudo e ensino da Torá, em que se centrou o judaísmo depois da queda do templo e não precisavam cumprir boa parte dos mandamentos, pois não eram dirigidos a elas (STRÖHER, 1998, p.38-45; TEPEDINO, 1990, p. 77-79).

As leis de pureza as limitavam, pois sua impureza era contagiosa. O comportamento era orientado pelo que era considerado puro e impuro. Quando do ciclo menstrual, das perdas de sangue fora do ciclo, depois do parto de um filho durante 40 dias, o dobro em caso de menina, as mulheres eram consideradas impuras e isso acarretava longos períodos de isolamento, o que acabava por reduzir ainda mais a participação religiosa das mulheres. Além disso, eram considerados impuros os pagãos, os samaritanos, os doentes e os cadáveres. Se elas estivessem nos grupos étnicos ou tivessem contato com doentes, de quem cuidavam, e cadáveres, de quem faziam a preparação do sepultamento, ficavam impuras. Elas eram dispensadas de preceitos positivos como peregrinações e recitações, mas deviam respeitar os preceitos negativos. O que parece, no entanto, é que o cumprimento estrito dessa lei era uma preocupação de sacerdotes e, mais tarde, dos rabinos, enquanto no cotidiano era diferente. Elas eram responsáveis pelas prescrições de pureza da esfera familiar e doméstica, velavam pela pureza em matéria sexual e alimentar, mas o seu papel religioso se restringia a acender luzes, cozer os pães para o Sábado, fazer a *toilette* dos mortos e as lamentações, enquanto bênçãos e orações eram reservadas aos homens (ALEXANDRE, 1990, p. 520-521; TAMEZ, 2004, p. 55; STRÖHER, 1998, p.38-45).

Apesar de haver todas essas restrições, há distinções entre judaísmo rabínico, tradição bíblica e religião judaica. Na diáspora, algumas comunidades

começaram a dar às mulheres mais liberdade social e religiosa, há provas que algumas mulheres eram membros importantes e também assumiam funções de liderança em comunidades judaicas como chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs, mães da sinagoga e até sacerdotisas. Também há provas de que mulheres conseguiram divórcio dos seus maridos (STRÖHER, 1998, p.45; TEPEDINO, 1990, p. 79-81; ALEXANDRE, 1990, p. 522).

Assim, mesmo dentro de uma dinâmica patriarcal, as

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).

Crawford (2003) mostra o uso de títulos Mães, Irmãs e Anciãs atestado em documentos judaicos, essênios e de literatura judaica greco-romana no período do Segundo Templo e após o ano 70 d.C. como prática social muito difundida em que mulheres alcançaram posições honradas e papéis de liderança em várias comunidades judaicas. Brooten (2000) trabalha evidências arqueológicas em inscrições dos períodos romano e bizantino que evidenciam mulheres com títulos de chefe da sinagoga, líder, anciã, mãe da sinagoga. Ela afirma ainda que não há evidência arqueológica que suporte a separação de lugares nas sinagogas, que mulheres eram doadoras ativas para as sinagogas. Isso mostra uma participação ativa de mulheres na vida pública comunitária.

Parvey (1998, p. 119 -120), no entanto, afirma que, no geral, 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 o domínio de seus maridos e não tinham essencialmente papel algum em relação à vida pública da comunidade religiosa.

Muitos pontos colocados por Jeremias (1993) são confirmados por outros autores e autoras, mas existe uma fragilidade no seu retrato. A maioria da população da Palestina se encontrava em área rural, o que afastava, de fato, a maioria das mulheres das condições de seguir à risca tais prescrições de comportamento. Em segundo lugar, resistem também comunidades em que as mulheres não passam por tantas restrições de gênero, por isso, um importante passo metodológico na reconstrução histórica é abordar os textos restritivos 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 mais igualitariamente aos homens. Jeremias não contrasta tradições ou dá opção de outros tipos de comunidade dando a impressão que o quadro descrito por ele era unânime. Outro ponto, que normalmente é desconsiderado, é o fato de que a legislação apresentava uma série de brechas que permitiam que as mulheres testemunhassem publicamente e que também colocavam limitações do direito do marido e nas condições de herança, por isso, muitas tinham direito a posses, o que alterava o quadro de relações de gênero (TEPEDINO, 1990, p. 80, 81; SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 138).

Percebe-se que apesar de o quadro geral mediterrâneo apresentar para as mulheres uma vida de objetificação, isolamento, exploração do trabalho e submissão feminina, existem registros de mulheres que quebram o padrão patriarcal e de comunidades que se colocavam em resistência à dinâmica patriarcal que gerou tradições de preconceito contra a mulher cada vez mais profundos. Essas mulheres e comunidades mostram que a força do poder patriarcal não era unanimidade e que pessoas buscavam maneiras diferentes de viver e se relacionar dentro da cultura judaica espalhada por todo o mediterrâneo.

### 2.3.2 As Mulheres no Movimento de Jesus

No cristianismo primitivo, as mulheres participavam ativamente das assembleias do Reino e exerciam funções diversas, o que era bastante contracultural, considerando a consciência social patriarcal e androcêntrica daquela

situação vivencial. Por essa inclusão e pelo protagonismo feminino, o movimento cristão primitivo pode ser classificado como igualitário. Ao evocar essa participação e a liderança feminina sobre as comunidades, o cristianismo fundante era um dos movimentos judaicos que desafiava e se opunha ao sistema patriarcal dominante. Fazia isso através de uma prática diferenciada de ensino e convivência, um discipulado de iguais. Ali o papel de mulheres não é secundário ou periférico, mas é fundamental para o tipo de solidariedade e mutualidade propostas por Jesus (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 177-189).

Schottroff (2008, p.165-169) afirma que, no cristianismo primitivo, havia uma vida social e comunitária de mulheres. As mulheres galileias do movimento de Jesus, seguindo seu discipulado, encontram-se na esteira de mulheres cuja tradição judaica vivencial era de comunhão solidária e de consciência feminina. Esta permitia a defesa pública dos interesses das mulheres e o desenvolvimento de ideias próprias a respeito da prática religiosa, aqui, a prática cristã comunitária. Havia uma relação solidária entre elas e isso se espalhava por diversos âmbitos da vida, desde o trabalho, a vida familiar e até nas liturgias cristãs e judaicas. Elas trabalhavam juntas, atuavam em público, viajavam. As mulheres tinham formas de organização que permitiam adotar a religião judaica e atuar politicamente por autoridade própria. Formavam também grupos para garantir sustento a outras mais fracas economicamente.

Porém, os relatores dessa história estavam parcialmente habilitados para retratar a realidade que observavam. Isso se explica porque a ideologia patriarcal e androcêntrica da divisão de espaços por gênero, baseada nos valores culturais de honra e vergonha, moldou a forma como os escritores cristãos viam e descreviam as atividades das mulheres. A práxis interna ao movimento de Jesus não era igual à teoria que permeava a mente dos homens que fixaram e transmitiram, principalmente por escrito, uma ética cristã para eles mesmos e as mulheres, crianças, escravos. Por isso, embora, desde o início do movimento cristão, as palavras e realizações de mulheres fizessem parte das comunidades cristãs, suas contribuições ao cristianismo formativo foram suprimidas ou ignoradas dos registros ou fontes cristãs vencidas pelas antigas formas de pensamento. Um exemplo claro é a exclusão do papel de Maria Madalena como discípula de Jesus<sup>31</sup>. As controvérsias

---

<sup>31</sup> Sobre Maria Madalena, ver o fascículo Maria de Magdala: Apóstola dos Apóstolos, da Revista do Instituto Humanitas Unisinos, 2016, com artigos de várias autoras e autores sobre o tema.

em relação ao papel das mulheres são crescentes conforme os ministérios da igreja em expansão se institucionalizam e o lugar de culto vai migrando do espaço doméstico para o espaço público (SCHOTTROFF,1995, p. 139-140; TORJENSEN,1993).

Para Richter Reimer (2013, p.51-52), textos de gêneros diferentes de épocas coincidentes tanto interdita como apresentam as funções socioeclesiais das mulheres. Assim, o conflito da inclusão-exclusão das mulheres existia desde o início do cristianismo juntamente com o ideal da construção dos novos paradigmas (veja Rm 16; 1Co 11-14). Ele se prolongou durante a composição dos demais textos neotestamentários na década de 80-90 (veja Lc 8,1-3; At 9;18 e 1Tm 2).

Somando-se a isso, o processo de canonização, que durou do segundo ao quarto século, deu-se em meio a disputas relacionadas à liderança feminina. Isso retirou da lista canônica muitos registros que celebravam ministérios apostólicos femininos, coleções de oráculos de profetizas cristãs e outras que continham os ensinamentos de mulheres (por exemplo os Atos de Paulo e Tecla, *Pistis Sophia*, o Evangelho de Maria). Estes textos, que alimentaram e direcionaram muitas comunidades cristãs, não fazem parte do cânon. Ainda assim, permanece no Novo Testamento uma heterogeneidade em relação à função da mulher, dois modelos de participação das mulheres, com uma corrente que as submete aos homens e outra que narra sua solidariedade com Jesus e os papéis importantes que assumiram durante a expansão cristã (veja Gl 3,28 e 1Tm 2,11-15). Além disso, a pesquisa arqueológica e documental conseguiu resgatar registros de atividades de mulheres durante o período formativo em tratados e inscrições, mostrando que elas foram apóstolas, profetizas e mestras; que exerceram diversas funções ministeriais como realizar o batismo, discipulado, presidência da eucaristia; e fizeram parte da igreja na forma de diversos cargos como bispas, presbíteras, diaconisas, viúvas e virgens. Um dos primeiros papéis das mulheres foi o de missionária-evangelista-apóstola, um papel que desafiava as normas de comportamento baseada nos conceitos de honra e vergonha e a reclusão da mulher no ambiente doméstico (SCHOTTROFF,1995, p. 139-140; TORJENSEN,1993; ALEXANDRE, 1990, p. 512).

Considerando essa característica da composição e seleção parciais, outra observação metodológica se faz necessária para o acesso de fontes como o Novo Testamento. Estas fontes são proclamações de fé, carecem de interpretação para serem utilizadas como fontes de reconstrução histórica. Principalmente os



Evangelhos são escritos usando jogos de memória e em meio a conflitos. Buscam contar a história de Jesus e ressignificar a história das comunidades cristãs, por isso, misturam fragmentos de ambas as histórias. Ainda assim, refletem realidades, percepções e concepções de comunidades cristãs e suas formas, construção de identidade e de organização (RICHTER REIMER, 2012a, p. 235-240).

Temos que perguntar primeiramente como os evangelistas imaginaram a história das mulheres no seguimento de Jesus, e só então podemos refletir em que medida esse quadro corresponde ao fato, até que ponto, pois, esse quadro é historicamente justo (SCHOTTROFF, 1995, p. 142).

Apesar de todo esse processo de silenciamento sobre as atividades das mulheres no movimento cristão, ao acessar os textos bíblicos é difícil negar a pertença e a participação ativa das mulheres nos grupos do cristianismo primitivo. Os quatro evangelhos canônicos registram que mulheres seguiam Jesus e foram as primeiras testemunhas da ressurreição. Nos evangelhos, Jesus é mostrado em ações de curas e ensinamentos direcionados a homens e mulheres, que são retirados de situações de opressão e exclusão, em favor de um novo tipo de comunidade, cujos valores são o serviço, o amor e a entrega de vida. Ali as relações familiares, étnicas, econômicas e sociais são transformadas através da inclusão ativa no seguimento, discipulado, ensino e uma práxis transformada e transformadora.

As epístolas paulinas e Atos dos Apóstolos trazem registros de atividades femininas como cooperadoras, evangelistas, apóstolas, líderes de comunidades cristãs e outras funções, registram que elas se deslocaram entre as cidades do Império Romano para propagar e ajudar no desenvolvimento do cristianismo nas comunidades em que se dividiam bens e vidas. Epístolas mais tardias já mostram o início da institucionalização das comunidades e um movimento de restrição à presença e às atividades femininas que eram comuns dentro dos grupos cristãos.

Percebe-se, em algumas partes dos textos neotestamentários, que as mulheres do movimento de Jesus poderiam ser ditas independentes e curadas. Mas o processo de silenciamento das atividades das mulheres não se restringiu à composição e ao processo de canonização, ele prossegue em traduções e na história interpretativa que insistem em imputar a elas as funções domésticas (HORSLEY, 2001, p. 206) e retirar delas o protagonismo das funções públicas do

cristianismo nascente. Com esse tipo de interpretação sobre as atividades femininas dentro do cristianismo, ainda que elas estivessem sob o cuidado comunitário, o foco de interpretação das narrativas canônicas sobre as ações de implantação e expansão do Reino de Deus fica sobre figuras masculinas como heróis da fé cristã. Nesse sentido, faltam interpretações que cedam às mulheres mais representatividade e exemplos de fé, o que colabora com a manutenção de sua condição social dominada ao longo da história.

Um exemplo de interpretação que não ajuda as mulheres é a fornecida por Joachim Jeremias (1993, p.494). Diante do quadro que ele mesmo traçou para a situação das mulheres palestinas, afirma que o fato de haverem mulheres seguindo a Jesus é

um fato sem precedente na história da época. [...] Jesus altera conscientemente os costumes deixando que algumas o sigam. Por assim proceder é que exige dos discípulos atitude de pureza que supera qualquer desejo. [...] Jesus não se contenta de levar a mulher acima do nível em que a tradição a mantinha; enquanto Salvador, enviado a todos [...], coloca-a em pé de igualdade com o homem.

Jeremias não desconsidera a evidência textual em torno da presença de mulheres entre os seguidores de Jesus, mas também não considera que tipo de igualdade seria essa, a de poder seguir um mestre por onde ele fosse ou a de ser um discípulo ativo. Além disso, essa afirmação não percebe a herança de correntes judaicas com uma visão mais igualitária das relações de gênero e a variedade social ocultada pelos quadros gerais traçados sobre fontes patriarcais. Jesus foi um carismático cheio de ações revolucionárias, mas muitas delas se baseavam em linhas da história tradicional de Israel. Em especial, o autor deixa de lado o fato de que as mulheres das classes mais baixas, principalmente artesãs e comerciantes, conseguiam ter certa liberdade de deslocamento e agrupamento. O ponto de vista de Jeremias também desconsidera o valor da comunidade na implantação do Reino de Deus, colocando em Jesus o foco principal das ações cristãs.

Segundo Schottroff (1995, p. 9-10), no estudo do Novo Testamento sob o aspecto da história das mulheres, não podemos nos apegar a embasamentos escolhidos ao acaso, determinados costumes rabínicos (por exemplo não ensinar a Torá às mulheres) ou textos específicos, como 1Tm 2,14-15, como normas gerais para o cristianismo e judaísmo, pois não podem dizer muito sobre a história das

mulheres. Também não se pode desvincular o grupo de mulheres que se uniu a Jesus na Galileia e as mulheres não-judaicas que praticavam o judaísmo em Filipos (At 16,13), pois vemos, nesse caso, que foi essa fé que possibilitou a união e o desenvolvimentos das forças.

Diante desse tipo de posição, expõem-se aqui alguns fatores que podem ter colaborado para uma pertença marcante de mulheres no movimento de Jesus. O primeiro é a própria existência do movimento inicial como um movimento de renovação interno ao judaísmo que resistia ao invasor romano, o que mostra um engajamento comunitário na continuidade da identidade cultural judaica e, com isso, a fidelidade das mulheres à tradição judaica que precisava ser recuperada. Por isso, essa pertença não pode ser entendida como uma forma de rebeldia ou fuga aos padrões judaicos, sendo esta uma posição que reverbera o antijudaísmo. Pois, como pudemos perceber no item anterior, apesar do ambiente patriarcal, sobreviveram experiências diversas de valorização do papel da mulher, em especial nas classes mais pobres. A pertença feminina precisa ser compreendida como uma experiência de fé interna ao judaísmo, uma fé no messias e na recuperação de valores tradicionais da Aliança mosaica.

Uma das características do movimento de Jesus era que ele não fazia acepção de pessoas, buscando inserir homens e mulheres de origens étnicas e sociais diversas na comunidade de discípulos. Era um agrupamento de pessoas formando um movimento carismático itinerante, com um tom profético-sapiencial que percorria as áreas campestres e os vilarejos da Palestina e suas circunvizinhanças. Nesse meio popular, as experiências carismáticas eram frequentes com muitos profetas populares e oraculares e pretendentes messiânicos, todos buscando dar seguimento às suas tradições de raízes judaicas. Jesus era um taumaturgo carismático que, em seu caminho, curava e ensinava sobre a chegada do Reino de Deus. Sua ação era dirigida aos marginalizados, prostitutas, pobres, doentes, às mulheres, estrangeiras(os) ou não. Essas pessoas estavam socialmente localizadas no estrato inferior empobrecido da pirâmide social. Foi nesse meio que o movimento cooptou a maior parte dos seus adeptos, pois promovia a subversão da hierarquia tradicional em larga escala, sendo direcionado aos últimos nessa hierarquia e afirmava que estes chegariam antes ao Reino de Deus (HORSLEY e HANSON, 1995; ALEXANDRE, 1990, p. 524, 525; TEPEDINO, 1990, p. 69,78).

Jesus convidou

a 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)

Nesse estrato social eram encontradas muitas mulheres e, entre elas, uma quantidade considerável de mulheres não casadas que ficavam desamparadas ante o sistema legal patriarcal e o sistema religioso corrompido pela dominação romana. Viúvas, divorciadas ou sozinhas ficavam entregues à pobreza extrema. Tanto essas mulheres deslocadas socialmente, como outras que conseguiam condições um pouco melhores de sobrevivência, ou aquelas casadas que abandonaram suas famílias, ou que seguiram com as suas famílias o movimento de Jesus encontraram um ambiente que as recebeu. A vida feminina dentro do movimento do Jesus não se baseava no padrão patriarcal, da reclusão, do casamento e concepção obrigatórios e da administração da casa. A condição para o seguimento eram a fé, a negação de si e a tomada da cruz, ou seja, a negação da família em favor da vivência comunitária interna ao movimento e a aceitação da perseguição do quadro de autoridade vigente, um compromisso com o Reino de Deus (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 421,429; DEWEY, 2001, p. 34-35; SCHOTTROFF, 1995, p. 24).

Outro aspecto que deve ser considerado no momento de avaliar a pertença das mulheres aos cristianismos fundantes, especialmente o movimento de Jesus, é que muitas tradições se relacionam com a vida das mulheres. Retratam o cotidiano das mulheres, especialmente das mulheres mais pobres. São imagens de mulheres servindo em espaços domésticos como metáforas do Reino, imagens de cuidado com o próximo, imagens de sementeira e alusões a casamentos. Essas imagens constantes nos ensinamentos de Jesus mostram que desde bem cedo o evangelho esteve próximo à vida das mulheres da época. As cenas de convívio de Jesus com Marta e Maria também testemunham que elas tanto ministravam quanto eram parte do público a quem Jesus ensinava e também se acham dignas de influenciar as decisões de Jesus.

Os valores do Reino adotados pela comunidade deixaram de lado a hierarquia das relações sociais de patronado e clientelismo. Com isso, deixam de

importar a posição social e as posses das pessoas. A relação estabelecida não mais se baseia em poder político e econômico. Agora a diaconia é que serve de modelo para o seguidor do 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, que tipicamente eram considerados os últimos na escala social. O movimento de Jesus promove aqui também essa inversão de valores que inclui as mulheres, pois aquelas suas tarefas diárias passaram a ser valores do Reino de Deus. Há uma representatividade e uma vivência religiosa nas ações cotidianas das mulheres. Essas experiências eram, pelas normas patriarcais, reservadas aos homens.

Também as muitas curas de mulheres (somente no Evangelho de Marcos são quatro mulheres curadas) mostram que, no caminho de Jesus, elas também foram atingidas pelas ações de implantação do Reino de Deus, responderam com fé e foram integradas ao movimento. Essa integração em uma nova forma de convívio e o restabelecimento da saúde “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).

Com relação ao sistema patriarcal, como mencionado acima, a casa também tem uma função importante na inserção das mulheres no movimento de Jesus. O movimento de Jesus transforma a casa no lugar de acolhida do movimento. Ela deixa de ser o lugar onde as mulheres ficavam reclusas para ser o ambiente onde podem ministrar, receber orientações do líder carismático, aprender, ensinar e ter uma vivência social e religiosa além das vivências domésticas de âmbito familiar e econômico. Ali no interior da casa, elas estabeleceram suas atividades de liderança em um ambiente seguro dentro da cultura patriarcal em que viviam, onde conseguiam aos poucos confrontar a norma patriarcal sem serem tão julgadas por ela, porque o ambiente da casa não conflitava com as definições culturais de honra e vergonha.

A fonte mais antiga existente sobre a questão da história das mulheres no seguimento de Jesus é o Evangelho de Marcos.

Marcos [...] insere a história das mulheres na história do seguimento de Jesus sem matizes especiais de um deslocamento de peso pelo que socialmente é determinado como sendo função de mulher. Ele escreve essa

história com a naturalidade [...] de relacionar-se com uma práxis autônoma das mulheres no seguimento de Jesus. Em nenhum lugar Marcos se sente forçado a esclarecer o fato de que as mulheres são agentes. [...] Marcos não deixa transparecer interesse algum em “dar mais valor” às mulheres. Justamente por isso é que podemos ver o reflexo de experiências históricas [...] que o grupo perseguido de discípulos tem com a capacidade de ação das mulheres entre eles (SCHOTTROFF, 1995, p. 144-145).

O Evangelho de Marcos reflete essas condições femininas dentro do movimento de Jesus. O alcance de Jesus a elas através da libertação pelas curas e ensinamentos nas casas e no caminho para Jerusalém, o acolhimento que elas lhe proporcionaram, o seguimento das mulheres, a admiração de Jesus pelas ações femininas e sua capacidade argumentativa, a devoção de entregas de vida são todas situações que ocorrem ao longo do Evangelho.

Observamos, ao longo desse capítulo, que o Evangelho de Marcos tem uma localização temporal e espacial controversa, mas que, apesar disso, optamos por uma data durante a Guerra Judaico-romana, tem seu fechamento após a destruição do Templo de Jerusalém, numa região da Síria-Palestina. Seu contexto conta com a dominação romana, com todas as suas consequências: latifundialização, urbanização, endividamento, escravagismo, altas taxas tarifárias, empobrecimento da maior parte da população e desestruturação social. A elite judaica e seus líderes religiosos estavam associados ao Império Romano e contribuíam para a reprodução das estruturas opressoras. Esse quadro gera diversos movimentos de resistência. Entre eles, aparecem diversos movimentos de renovação religiosa, onde enquadramos o cristianismo.

As mulheres eram as maiores vítimas de toda a situação da região, pois sofriam igualmente das violências descritas e estavam expostas às violências sexuais e de gênero, relacionadas à invasão romana e à conjugação dos sistemas patriarcais romanos e judeu, este, ainda, em busca de preservação social. Mesmo assim, percebemos que o cristianismo, como herdeiro de tradições mais igualitárias advindas do judaísmo, tinha grande participação de mulheres desde o movimento de Jesus até comunidades cristãs um pouco mais tardias.

Com esse quadro em mente, podemos fazer uma aproximação literária ao Evangelho e perceber como ele reflete as condições sociais de sua origem, em especial, com relação às mulheres. Esse é o tema do próximo capítulo.

### 3 APROXIMAÇÃO À NARRATIVA DO EVANGELHO DE MARCOS

*Tecendo a Manhã*

1

*Um galo sozinho não tece uma manhã:  
ele precisará sempre de outros galos.  
De um que apanhe esse grito que ele  
e o lance a outro; de um outro galo  
que apanhe o grito de um galo antes  
e o lance a outro; e de outros galos  
que com muitos outros galos se cruzem  
os fios de sol de seus gritos de galo,  
para que a manhã, desde uma teia tênue,  
se vá tecendo, entre todos os galos.*

2

*E se encorpando em tela, entre todos,  
se erguendo tenda, onde entrem todos,  
se entretendendo para todos, no toldo  
(a manhã) que plana livre de armação.  
A manhã, toldo de um tecido tão aéreo  
que, tecido, se eleva por si: luz balão.*

*(João Cabral de Melo Neto)*

Como parte de uma linguagem religiosa, o Evangelho de Marcos lida com grandes questões da vida humana, como bem e mal, vida e morte, saúde e doença, a divindade e seus inimigos, moralidade, esperança, relações sociais (incluindo aqui familiares, de gênero e de geração) e econômicas.... É uma história complexa, cheia de conflitos, reviravoltas, enigmas e largamente irônica que reflete o mundo social da Palestina do primeiro século, que tentamos retratar no primeiro capítulo. Seu mundo da narrativa e o mundo dos seus receptores eram cheios de expectativas políticas, religiosas e sociais, presentes e futuras, com seu próprio universo de valores.

O objetivo desta etapa é olhar para o Evangelho de Marcos como um todo e perceber algumas das características gerais da composição ideológica da sua narrativa e discurso que podem ajudar a entender as perícopes que envolvem mulheres. Por isso, as sessões seguintes abordarão questões de função, gênero

literário, fontes e também uma breve análise da narrativa para estabelecer um terreno onde se dará a interpretação nos capítulos seguintes.

### 3.1 FONTES E FUNÇÃO DO EVANGELHO DE MARCOS

Vários fatores influenciaram a formação dos evangelhos: a dominação romana e a resistência a ela, pressões socioeconômicas, modificações culturais forçadas, a pobreza, a diversidade religiosa, além da guerra judaico-romana de 66-74 d.C., que ocorreu a partir da crise política entre judeus e romanos na Palestina. Mas o que levou à organização dessas tradições cerca de 40 anos após Jesus ter percorrido a região?

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) a morte da primeira geração de discípulos e discípulas cristãos, testemunhas oculares da práxis de Jesus, ou seja, das testemunhas apostólicas; 2) a presença de gentios nas comunidades, pessoas que não conhecem a cultura judaica, o que gera crises e conflito, por isso Marcos quer equacionar o conflito judeus-gentios; 3) a guerra do judaísmo 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, durante a guerra ou logo depois dela. Dessa forma, Marcos quer mostrar que mesmo diante do fim da cidade santa de Jerusalém com seu aparato religioso, havia vida e a religião poderia ter nova vivência. O discipulado continuava na Galileia, que 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, pois gera a morte das autoridades do cristianismo primitivo. Nessa ausência dos apóstolos, declina também a importância dos carismáticos itinerantes e da Palestina, pois houve uma desarticulação dos grupos. A tradição desses discípulos itinerantes já tinha forma na fonte de ditos (*logia* ou Q). Já a tradição das comunidades e do povo só tomaria forma nos evangelhos. Esse vazio de autoridade impulsiona o recurso às tradições conhecidas sobre Jesus e a elevação da autoridade de Jesus em forma literária nos evangelhos. Estes se tornariam uma forma indireta de autoridade que



orientaria a vida comunitária. As comunidades estavam em um momento de crise, pois a guerra judaico-romana muda as relações entre cristãos judeus e gentios, forçando sua convivência. Há um crescimento das comunidades locais, principalmente urbanas. Uma das questões que movem a reorientação comunitária 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 cúlctico do sistema, os cristãos, assim como os judeus, tinham que fazer a transição da religião do Templo para a religião do livro. Esse livro precisava conter então um novo aparato cúlctico. 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 assumiu 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. Nesse sentido, o evangelho circula sobre dois focos: o batismo de Jesus e a Ceia do Senhor. Assim, providencia as bases rituais das comunidades cristãs sobre uma nova narrativa com a qual elas deixam a comunidade narrativa do judaísmo. Com a separação final dos judeus, a cristandade gentia ganha importância. Isso encoraja a evolução da forma de um livro profético judeu para uma biografia helenística. Todos os evangelhos foram escritos para comunidades onde havia cristãos gentios.

Parte dessa desconstrução do aparato religioso judaico e da construção de um novo aparato é o deslocamento do centro da vivência religiosa. Com a ausência do Templo, agora a vivência de fé é feita nos lares e no caminho da pregação e do serviço. 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).

Esse sentido da tirania do texto sobre as pessoas que o recebem, fica bem clara na posição de Vaage (1998, p. 11-25). Para o autor, 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 coletivas 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<sup>32</sup>, 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.

Ao acessar as diversas memórias na forma de uma história, a audiência reconhece as suas próprias e tem mais facilidade em incorporar as demais concepções no efeito catarse de que fala Ricoeur. Esse diálogo através da linguagem narrativa é fundamental para a formação de um novo tipo de comunidade cristã. Ele tanto abrange como encobre as especificidades de cada tradição, formando uma intervenção ideológica.

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

Segundo João Inácio Wenzel (1997), o texto é extremamente pedagógico e apresenta uma sequência de movimentos que são pedagogias da ação. Desde a apresentação, a caminhada, a fé, o confrontar a prática social, o conflito, a cruz, e a fidelidade até o fim, todas as ações de Jesus são pedagógicas. 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, entre os quais irrompe a fé, e é pelo testemunho. A libertação das forças da morte

---

<sup>32</sup> Para o autor, a polêmica do texto com os familiares e os discípulos mais próximos indica um problema com a liderança oriunda desses grupos e Paulo não estaria ligado a eles. Além disso, ele acredita que, como Paulo, Marcos não vê nas práticas e rituais judaicos um elemento essencial da fé cristã. Cf. Vaage, 1998, p. 18 e 24.

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 a 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). Em todo esse caminho a preocupação também era de possibilitar que as pessoas se reconhecessem na história de Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, como aqueles que podiam continuar seu ministério e, assim se comprometessem com o projeto do Reino de Deus instaurado por ele. Seguindo nessa ideia da pedagogia do Evangelho de Marcos, cremos que temos incluída uma evolução do papel das mulheres em cada um desses movimentos.

Em Marcos, Jesus promove uma inversão de valores que desmascara o uso da prática religiosa judaica pela elite. Ele inclui gentios, dá voz a mulheres e, ao se tornar acessível a doentes, possessos e impuros, ele purifica ao invés de tornar-se impuro. Com essa inversão, desmonta a prática religiosa vigente que reforçava o sistema socioeconômico de exclusão (CORREIA JÚNIOR, 2000, p. 44).

Sob essa ideia de inversão de um sistema de exclusão e valorização da comunidade, encontram-se dentre os objetivos do Evangelho 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 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)

O Evangelho de Marcos desenvolve uma teologia narrativa, 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

disciplinado para a situação vivida pela comunidade, a fim de reorientá-la ante as grandes mudanças e a grande diversidade social (RICHTER REIMER, 2012, p.48).

Partindo dessas ideias, e para compreender as funções e objetivos do Evangelho de Marcos, é necessário refletir sobre a forma de recepção que ele tinha. O discurso no mundo antigo era pensado em bases orais, era feito para ser ouvido. Não apenas os discursos tinham essa característica, mas as histórias, poesias, biografias e dramas tinham performance oral, a escrita era reconhecida como representação da comunicação oral. Mais do que pensados para a oralidade, os textos eram aurais, isto é, eram compostos não apenas de forma a facilitar a captação das mensagens pelos ouvintes e a performance dos leitores, mas como se uma voz estivesse sempre os lendo. A leitura comunitária de textos era comum e o entretenimento era parte desses momentos, as pessoas preferiam ouvir uma mensagem a lê-la silenciosamente. Por isso, a habilidade em retórica e oralidade era de grande valia e trazia avanço na posição social (TOLBERT, 1996, p. 42-46; SHINER, 2003, p.11). Marcos fazia parte do repertório de textos antigos com característica aural.

Outro fator que comandava a popularidade das performances orais era o fato da imensa maioria da população do império Romano, Judeia e Galileia ser iletrada. Assim, toda forma de instrução, informação e orientação precisava ser dotada de preparação para que fosse transmitida oralmente e memorizada com facilidade a partir desse tipo de recepção. Além disso, os livros eram caros e poucos podiam adquiri-los, pois um rolo de manuscrito custava a uma pessoa média vários dias de trabalho (HORSLEY, 2001, p. 53-55; SHINER, 2003, p. 13).

Algumas características da origem oral do Evangelho podem ser observadas nos tipos e situação contadas e nas suas formas. Por exemplo, as controvérsias, as histórias de cura, de exorcismo, os momentos didáticos e as parábolas de Marcos mostram essa oralidade nos fatos de serem muitas e curtas e terem o mesmo estereótipo básico com variações controladas e constantes. A repetição, a padronização e as mudanças específicas são necessárias à memorização de conteúdos transmitidos oralmente (KELBER, 1997, p. 45-64; HORSLEY, 2001, p. 71-74). Outro fator que reforça a oralidade são os resumos de atividade, que dão ênfase no tipo de atividade de Jesus e na sua continuidade, elas eram muito mais numerosas do que as que foram ali narradas.

Já a maneira de escrever é também característica de oralidade. As frases são breves e juntamente com as histórias são ligadas por conectivos estereotipados derivados do repertório oral que dão espontaneidade à história, o mais comum em Marcos é a conjunção *kai* (e) (KELBER, 1997, p. 65 e 66, TOLBERT, 1996, p. 42). Esta característica pode também ser entendida como uma herança semítica.

A conexão entre as histórias e ditos mostra uma sintaxe ativista, onde as ações, palavras e personagens são recíprocos. A repetição e a antítese de frases, sentenças, ideias e sons é patente em performances orais, também como estratégias de memorização e estão amplamente presentes em Marcos (HORSLEY, 2001, p. 69).

A performance oral dá vida à narrativa, ela deixa de ser um conjunto de ideias teológicas abstratas para ser uma vivência comunitária que clama por um engajamento na realidade. A audiência não só escuta a narrativa, mas a experimenta naquela performance que a influencia em conjunto com a história. Originalmente, fazia isso em comunidades de um movimento relativamente recente e formadas por pessoas que provavelmente viveram situações semelhantes às contadas, então, a doença, pobreza, opressão, esperança e a capacidade criativa humana que se refletem na história são reconhecidas. Marcos passa a ser mais que a história do sofrimento do herói Jesus conhecido pelas memórias orais: o Reino de Deus está próximo. Há, na performance oral, um convite para que o ouvinte continue o Evangelho, um chamado a uma resposta comunitária.

Shiner (2003, p. 46-49) dá uma possibilidade de utilização do Evangelho. Para Shiner, 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. O uso litúrgico do Evangelho aprofunda as suas capacidades de reorientação, por reforçar o caráter de linguagem religiosa. É na liturgia comunitária que a plena significação do texto religioso é alcançada

Ricoeur, Bakthin e Orlandi enfatizaram que a narrativa e o discurso não partem do nada. Dependem de um processo de memória, de uma prefiguração ou da elaboração de um interdiscurso, de uma memória discursiva que acessa conteúdos e os lê a partir da situação atual da enunciação configurando um texto. Vimos que a situação das comunidades cristãs impulsionou o surgimento de textos e que organizaram essa memória, para serem recebidas novamente em conjunto sob

uma performance oral que também influenciava na recepção. Pode-se dizer que os evangelhos foram compostos para serem lidos/ouvidos comunitariamente e que têm origem em tradições orais e algumas que foram fixadas por escrito antes de sua composição. As histórias narradas nos Evangelhos Sinóticos são diferentes da simples transcrição oral ou cópia escrital de tradições, pois mostram um processo de composição complexo, dentro de uma cultura onde interagem a tradição oral e a tradição escrita e onde o discurso influenciava ambas as formas (HORSLEY, DRAPER e FOLEY, 2006, p. 125-129). Considerando a teoria bem aceita de que Marcos é o Evangelho mais antigo, surge a questão de quais fontes dentro do cristianismo ele acessou para compor sua história, pois não há acesso direto às fontes usadas pelo(s) redator(es).

O Evangelho de Marcos marca uma fronteira entre o final de um processo de transmissão e o começo da escritura dos evangelhos. Ele foi o primeiro a reunir o resultado das tradições de vários dos movimentos oriundos da atividade de Jesus e dos seus discípulos em uma composição da proclamação, catequese, liturgia e das formas de vida da comunidade cristã que conta uma história de Jesus desde o batismo até a ressurreição. Parece ter sido composto com o uso de sequências já conectadas de histórias ou de algumas tradições que possuíam semelhanças em sua forma ou conteúdo e que foram incorporadas em unidades maiores. Elas foram organizadas para contar uma história inteira onde as diferentes partes condicionavam uma à outra em busca de uma harmonização (HORSLEY, 2001, p. 67 e 68; FABRIS, 1990, p. 423; GNILKA, 1986, p. 21, WEGNER, 1998, p. 233).

Por estar nessa interseção entre diversos movimentos, é um tanto complicado discernir a qual tradição Marcos pertenceria. Um dos motivos é o uso criativo e interconectado dos materiais acessados, o que dificulta compreender qual parte pertence ao próprio movimento que originou o texto e qual foi tomada de outra tradição (MACK, 2006, p. 23). 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 Kee (2005, p. 100 e 101; 1977, p. 49), Marcos parece ter recebido tanto material por transmissão oral como material pré-evangélico escrito com pouco arranjo cronológico, em coleções de narrativas ou ditos e tradições judaicas profético-apocalípticas. Sendo que a tradição escrita pré-evangélica foi de dois tipos:

tradição de ditos e tradição de narrativas. A tradição de ditos pode ser classificada em algumas categorias: aforismos<sup>33</sup>, parábolas e grupos de ditos. A tradição narrativa também pode ser classificada em categorias: anedotas<sup>34</sup>, narrativas aforísticas, histórias de milagres, lendas biográficas e cúllicas e narrativas da paixão. Elas foram retrabalhadas à luz das necessidades imediatas da comunidade marcana.

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 oriundos de duas formações sectárias primitivas. Um proveniente dos movimentos da Palestina e do sul da Síria, cujas memórias cultivadas de Jesus eram associadas a um profeta ou mestre. E outro era oriundo do norte da Síria, Ásia Menor e Grécia que tomava, como eventos fundantes, a morte e ressurreição de Cristo e que traziam uma noção de sacrifício vicário (MACK, 2006, p. 11).

Para Richter Reimer (2012, p. 37), 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 e outras fontes com informações biográficas.

Segundo Koester (2005, p. 182-183), a fonte mais importante do Evangelho de Marcos é a da narrativa da paixão. As duas séries de milagres da primeira parte de Marcos (veja o item 2.4.3) estão relacionadas a uma 'fonte dos sinais', que provavelmente também foi usada no Evangelho de João, e as histórias de exorcismo, que também pertenceriam a uma coleção escrita. Nos ditos, no entanto, não utilizou a fonte Q, embora haja paralelos e, provavelmente, eles se juntaram aos apoftegmas 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.

Correia Júnior e Soares (2002, p. 16-18) listam três grupos formados por dezoito tipos de materiais usados no Evangelho de Marcos, numerados conforme a ordem em que aparecem no texto:

A) Grupos de narrativas e ditos formados com base em uma tradição

---

<sup>33</sup> Pequenas declarações proverbiais exortativas (KEE, 2005, p. 100).

<sup>34</sup> Breves narrativas biográficas (KEE, 2005, p. 101).

- existente: 1) 1,1-13; 12) 9,30-50; 13) 10,1-31; 14) 10,32-52; 15) 11,1-25;
- B) Grupos de narrativas baseadas no testemunho pessoal, provavelmente de discípulos e discípulas de Jesus: 2) 1,21-39; 6) 4,35-5-43; 7) 6,30-56; 9) 7,24-37; 11) 8,27-9,29; 18) 14,1-16,8;
- C) Grupos de narrativas sistematizadas por tema (para ressaltar um dito particular de Jesus: 3) 2,1-3,6; 4) 3,19b-34; 5) 4,1-34; 8) 7,1-23; 16) 11,27-12,44; 17) 13,5-37.

Na ausência das tradições, é bastante complicado, e até hipotético, afirmar até que ponto houve outra influência redacional além da conexão nas tradições relidas no Evangelho de Marcos. Para Wegner (1998, p. 145), por exemplo, falar de uma intervenção redacional só pode se basear na incidência de termos, estilo e ideias teológicas. Mas, não apenas nesses itens, e considerando o uso de algumas formas, como os sumários e resumos (por exemplo 1,14s e 3,7-12) e os comentários do narrador (as explicações, antecipações, julgamentos, “quem ler, entenda” em Mc 13,14), pelas tradições e gêneros variados conectados e pela coerência que se coloca a história, pode-se dizer que a obra não é uma mera compilação e existe bastante uso de material autoral. Ela tem impressa ao longo do texto uma perspectiva catequética e teológica com um estilo próprio que buscava atingir uma determinada audiência.

### 3.2 GÊNERO LITERÁRIO

A partir do contexto da região da Síria-Palestina, já descritos no segundo capítulo, nota-se que o Evangelho de Marcos é um produto da igreja cristã primitiva em um momento muito tenso. Já percebemos que seu objetivo era uma reorientação comunitária e que suas fontes eram orais e escritas e provenientes de diversos movimentos. Dada a escolha da língua do Evangelho, esta comunidade diversa provavelmente tinha no grego *koiné* sua língua mais utilizada, portanto era permeada por uma cultura helenística. A performance oral comunitária era característica dessa cultura helenística e, em consequência, a retórica era de grande importância.

Por isso, os estudos do gênero literário, como meio de comunicação, e dos subgêneros utilizados também se faz importante. Embora possamos entender o gênero literário como o uso de determinadas convenções formais e gramaticais que dão características comuns a um grupo de obras, aqui preferimos entendê-lo como um acordo prévio entre autores e receptores, sobre um conjunto de expectativas



compartilhadas e pré-entendimentos exteriores à uma obra literária que possibilitam segui-la, pois o que as pessoas entendem como gênero determina como elas acessam o conteúdo do texto. Esta etapa é uma importante base para compreendermos quais as possibilidades de acordo entre a equipe redacional e a comunidade na recepção da narrativa contida no Evangelho de Marcos e assim enquadrar a recepção das perícopes que analisaremos nos capítulos seguintes.

O título conhecido da obra em questão é Evangelho segundo Marcos. O termo evangelho não foi cunhado pela equipe redacional de 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 69 d.C.. 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 anti-evangelho em resposta aos que corriam o Império Romano a respeito do surgimento dos Flavianos (THEISSEN, 2003, p. 101-102).

Nesse sentido, a própria origem do Evangelho já tem mais uma característica: é um discurso com uma ideologia bem aparente e dialógica com suas condições exteriores. É uma elocução responsiva que assimila a forma de outros discursos orais e escritos que já circulavam divulgando uma ideologia pró-imperadores romanos (e também contrária ao Reino de Deus), mas que reverte o conteúdo desses discursos. O Evangelho de Marcos anunciava o Reino de Deus que tinha como Senhor um herói cujo movimento se construía em cima da libertação, não da guerra ou da dominação, e cujos valores que difundia não eram mais honra e glória, mas serviço e entrega.

Provavelmente, ao tempo da composição de Marcos, o termo evangelho permanecia ainda ligado com a proclamação oral (KOESTER, 2005, p.184). Diante disso, 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), ainda assim, transmitir esse conteúdo de ou sobre Jesus, ou ambos, é um posicionamento responsivo de resistência ao poder do sistema romano a partir de nova formação cultural. Pode-se então dizer que o termo evangelho correspondia a um gênero de discurso, mas que dificilmente corresponderia a um gênero literário específico para uma narrativa como a contida no Evangelho de Marcos.

Novamente, não há um consenso entre os estudiosos para tratar o gênero do Evangelho de Marcos. Alguns acham similaridades com a literatura greco-romana, outros o comparam com a literatura judaica, outros creem que Marcos criou um novo tipo de literatura considerando influências dos diversos tipos de escritos da época.

Muitas formas literárias, principalmente helenísticas, 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 de elas serem construções modernas (KEE, 1977, p. 29). Porém, existem algumas com as quais o texto de Marcos guarda algumas semelhanças.

Uma aretologia<sup>35</sup> não pode ser usada para estabelecer paralelos, pois, no geral, elas tratam de divindades e não de seres humanos (KEE, 1977, p. 17-18; BERGER, 1998. p. 313). Marcos também não se encaixa no gênero romance, mais pela intenção séria que pela forma em si. No caso das martiriologias<sup>36</sup>, 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* (creia) 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 helenística apresentam coleções como estas. Sendo que na primeira para confirmar uma interpretação da Lei e na segunda para propaganda ideológica (KEE, 1977, p. 19-24).

Para Berger (1998. p. 312-322), 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.

---

<sup>35</sup> Uma coleção de proezas ou milagres atribuídos a deuses (KEE, 1977, p. 17).

<sup>36</sup> Histórias de pessoas reconhecidas pela sabedoria que sofrem nas mãos de autoridades civis ou religiosas (KEE, 1977, p. 21).

Collins (2007, p. 91-93) mostra que, embora não se possa colocar o gênero de Marcos 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 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.

Em seu livro anterior, *Is Mark's Gospel a life of Jesus?* (1990), Collins defendera que o Evangelho não é uma biografia, pois Marcos não tinha a intenção de tomar Jesus como modelo, nem autenticar sua vida como fonte de qualquer tradição. Seu interesse era escrever uma história, não no senso moderno, mas devendo ser interpretada sob um senso apocalíptico ou escatológico. Seu pano de fundo seria a literatura judaica como Daniel e 1 Enoque.

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 que é o combate apocalíptico, entre Jesus e Satanás. A quarta característica é a revelação secreta, feita aos discípulos, embora eles não a tivessem compreendido. 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).

Tolbert (1996, p. 59-79) defende que o Evangelho de Marcos tem como inspiração formal a cultura popular helenística nos termos de um romance antigo. Para isso argumenta que as biografias costumam cobrir aspectos da infância e da formação dos heróis e trazê-los como exemplo, o que não é o caso no Evangelho de Marcos. E que formas como aretologia, biografia ou memorabilia não abrangem a história como um todo, mas podem ser comparadas com partes específicas. O romance popular antigo teria as características marcadas: uma história de linguagem simples com estilo bruto, sintética, de narrativas padronizadas, que combina

historiografia com drama e épico, que apresenta uma trama episódica com pontos de inflexão centrais, sequências finais de reconhecimento, sumários, repetições, personagens ilustrativos. No entanto, o Evangelho de Marcos não compartilha com esses romances populares o mesmo tipo de enredo.

Donahue e Harrington (2002, p.16) argumentam que o estudo dos gêneros helenísticos é interessante, mas que o estilo do Evangelho de Marcos encontra um terreno melhor se comparado com as narrativas da literatura bíblica do Antigo Testamento. A mistura com a historiografia e as mudanças rápidas de cena reverberam ciclos proféticos ou de heróis como Moisés e Davi. Além disso, ele não apresenta nenhuma citação de qualquer autor greco-romano ou apresenta autoridades além de Pilatos e Herodes. O Evangelho seria uma literatura distinta que “apresenta o evento-Cristo paulino (ou evangelho) de forma narrativa e que costura diversas tradições (inclusive do Antigo Testamento) para criar uma história unificada de significação salvífica da vida pública, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré” (DONAHUE e HARRINGTON, 2002, p.16).

Concordamos que a forma da literatura popular helenística é coerente, principalmente considerando a diversidade de pessoas judias, gregas e romanas que compunha as comunidades nos anos 70 d.C. e a influência da cultura helenística nas sociedades mediterrâneas. Contudo, a maioria dos seus traços advém da fixação escrita da linguagem oral e sua retórica popular. Mas não se pode desconsiderar que as influências judaicas marcam o texto, a linguagem apocalíptica, as referências aos textos proféticos e salmos, a personagens como Moisés e Elias, formas que lembram comentários em forma de *midrash*, e um certo sentido parabólico da história não fazem parte do repertório helenístico.

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 no primeiro século, ou anterior a ele, que contemple exatamente a forma que ele toma. Isso leva à conclusão de que Marcos utiliza formas helenísticas oriundas das elites, como a biografia e a aretologia, mas não sua linguagem superior. Ele mescla esses estilos, a retórica helenística e as tradições judaicas sob critérios de literatura popular. Com isso, mostra já heteroglossia e o dialogismo presentes em seu discurso. O Evangelho de Marcos é, então, uma forma de discurso secundário que engloba características de outras literaturas. Estas são utilizadas de uma forma nova, conjunta e criativa, para narrar as cenas que

entrelaçam situações corriqueiras e os momentos importantes da vida de Jesus constantes num repertório oral e escrito, com tradições e referências judaicas. Analisando isso pelo prisma da tríplice mimese, as memórias, contendo inclusive as formas literárias, da mimese I são recolocadas com um novo conteúdo no ato configurativo da mimese II com vistas a atingir e provocar um posicionamento contra-ideológico em uma audiência muito diversa social e etnicamente. Os autores do Evangelho fazem questão de assumir um quadro de paradigmas e utilizá-lo na sua comunicação.

### 3.3 ESTRUTURA DO TEXTO

Apesar de parecer uma história simples, por sua linguagem, 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, o que torna a tarefa um tanto árdua e desafiante. Ainda assim, tentar estabelecer uma divisão pode ser esclarecedor, em especial quando precisaremos localizar as cenas que analisaremos nos capítulos seguintes no contexto da narrativa.

O Evangelho de Marcos é uma história multitemática e, como ficou claro nos itens anteriores, o seu material é muito diverso. A história se desdobra de modo complexo com vários pontos de inflexão. As conexões temáticas e causais entre os episódios não são muito claras, mas largamente implícitas. São usados repetição de tipos de história, predições e interpolação, além do campo semântico. Seus recursos literários e estilísticos são variados, sobrepostos e entrelaçados e isso ficará mais claro no próximo item e ao longo das análises de textos nos capítulos seguintes.

Portanto, a simplicidade da linguagem não deve levar à inferência da simplicidade de pensamento. No entanto, a percepção das estruturas concêntricas e dos padrões de repetição incentiva a busca de um esboço estrutural válido. Por exemplo, Paul Achtemeier (*apud* MACK, 2006, p. 216; *apud* KEE, 1977, p. 33) mostrou que das dezessete histórias de milagre, dez pertencem a duas cadeias paralelas de milagres e que a segunda cadeia teve sua ordem 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). 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.

Theissen (2007, p. 76) usa um critério diferenciado com relação à maioria dos autores. Ele organiza a história em torno das três epifanias. Os céus se abrem três vezes e a voz de Deus e de seu mensageiro esclarecem sucessivamente quem Jesus é, superando e corrigindo as expectativas humanas. As pessoas têm um vislumbre de Jesus, mas a verdade é conhecida pela autorrevelação de Deus em três etapas: adoção em Mc 1,1, apresentação em Mc 9,7 e aceitação no mundo de Deus, que ainda é cercado de mistério. As epifanias estruturam o Evangelho com o centro na confissão de Pedro e na transfiguração. Depois dessa confissão, Jesus muda seu agir e os discípulos que não entendiam sua dignidade agora não entendem a simplicidade do seu sofrimento.

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 sete 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 cinco 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).

Outra autora que divide o texto em duas partes com base na geografia e no tipo de atividade é Mary Ann Tolbert (1996). O livro se dividiria em prólogo (1,1-13;), uma primeira parte na Galiléia (1,14-10,52) e a segunda parte em Jerusalém (11,1-16,8). No entanto, para ela, mais importante que esse critério geográfico, é notar que o Evangelho é escrito em torno de duas parábolas que sintetizam os princípios organizacionais da história: a Parábola do Semeador em Mc 4,1-20 e a Parábola dos

Vinicultores Maus em Mc 12,1-11. A primeira denota o ministério de Jesus e a segunda o confronto com as autoridades e a paixão.

Outro critério para a divisão do Evangelho foi proposto por Norman Perrin (*apud* COLLINS, 2007, p. 88; *apud* KEE, 1977, p. 63). 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.

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).

Ched Myers (1992, p.146-154) usa um critério temático e 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.

Helmut Koester (2005, p. 185 e 186), usando também um critério temático, divide 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.

Larry W. Hurtado (1995) concentra sua divisão em torno de três temáticas básicas, além do prólogo (1,1-13). As três partes seriam: 1) ministério, conflito, rejeição e a identidade de Jesus (1,14-8,30); 2) a missão de Jesus e o discipulado (8,31-10,52); 3) o ministério em Jerusalém, a morte e a ressurreição de Jesus (11,1-16-8).

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 duas 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 a 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, os critérios temáticos e geográficos e as repetições precisam ser entendidos como parte integrante da trama. Pois os aspectos geográficos são dotados de ideologia e representam aspectos teológicos tanto quanto os aspectos temáticos. A trama tem como objetivo final e entrega de vida, por isso o ápice da história é a paixão e seu messias é o crucificado. Esse quadro chama os receptores ao engajamento.

Os sumários de atividades e os discursos fazem pontes temáticas e estas também são marcadas por mudanças geográficas. Outra característica importante é que as parábolas podem representar o cerne das duas partes da história, fazendo-se outra forma de sumário. Ainda no critério temático, percebemos que embora as duas partes do texto sejam diferentes em muitos aspectos, elas têm temas ou objetivos recorrentes.

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).

### 3.4 CRÍTICA NARRATIVA<sup>37</sup>

O último passo para a aproximação literária dos textos que envolvem mulheres é uma abordagem da narrativa como um todo. Com isso, forma-se a base de onde poderemos analisar cada texto onde as mulheres aparecem separadamente, mas entendendo sua importância na progressão da narrativa completa e especificamente com relação ao conjunto das cenas com mulheres. Utilizaremos as ferramentas colocadas no primeiro capítulo. Analisaremos aqui os elementos narrativos: narrador, retórica, trama, cenário e personagens, tentando observar suas interconexões e discernir seu papel na formação do discurso.

#### 3.4.1 Narrador

O narrador no Evangelho de Marcos não faz parte do rol de personagens. Conta toda a história em terceira pessoa, conhece os pensamentos e sentimentos dos personagens, por isso, é onisciente. Ele é como uma presença invisível, não tem identidade, localização social, não fica limitado a espaço algum dentro da trama, acompanhando-a em todos os lugares, nem é limitado em tempo, faz previsões e recordações da história, por isso, também é onipresente. Ou, nas palavras de Fowler (1991, p. 64), ele é ilimitado e irrestrito. Além disso, ele fornece comentários privilegiados e explicações de costumes judaicos. Essas características constroem para ele uma posição de autoridade, ele é tido como confiável pelos receptores, o que o habilita a inseri-los no mundo da narrativa (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p.40; HORSLEY, 2001, p.16, MALBON, 2008, p.33-34).

Esse conjunto de características torna o leitor/ouvinte próximo do narrador, que o guia pela história, controlando seu ponto de vista, apresentando os pontos de vista dos personagens e conduzindo o julgamento a respeito deles. O narrador inicia revelando à audiência da história a identidade de Jesus, que o próprio personagem

---

<sup>37</sup> Todo este item se baseia no desenvolvimento e aprofundamento de artigo já publicado, confira Souza, 2013, p.47-84.

se esforça para esconder e que permanece meio misteriosa aos outros personagens: o Cristo, o Filho de Deus (Mc 1.1). A partir daí, delinea sua história. Ao longo do Evangelho, o leitor/ouvinte confia em Jesus, mas não nos seus oponentes, fica na dúvida quanto à ética, entrega e proceder dos doze discípulos, admira-se com personagens exemplares. Portanto, o narrador não é a figura neutra e objetiva que as estratégias retóricas tentam mostrar, embora a audiência o aceite como tal, mas parcial e cheio da ideologia que embasa o roteiro conceitual e moral do Evangelho de Marcos (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 41-45).

Na maior parte do texto, a voz é do narrador em discurso indireto, ou seja, a maior parte da narrativa é em primeiro grau. O Evangelho não apresenta muitas parábolas (terceiro grau – o personagem conta uma história) e discursos (segundo grau – em que os personagens falam) (POSTAL, 2010, p.78 e 70). Esse conjunto gera um efeito de aceleração, dando a impressão que tudo acontece mais rápido.

A voz é transferida para os personagens quando esses podem construir melhor o conceito a ser transmitido em cada cena. Jesus assume o discurso algumas vezes, mas ele tem voz narrativa apenas nas parábolas, como as do semeador (Mc 4) e dos vinicultores maus (Mc 12). Assim, Jesus é autorizado como fonte direta do ensinamento, enquanto o narrador descreve os acontecimentos e apresenta os personagens, adianta informações. Essa é uma estratégia de autoridade.

Fowler (1991, p.73-76) afirma que o narrador e Jesus dividem o mesmo ponto de vista conceitual. Para ele, a autoridade do narrador vem da autorização de seu personagem e que isso é uma estratégia narrativa dos autores para que o narrador seja tido como confiável. Ao longo da história, ele e Jesus compartilham uma posição diferente de todos os outros personagens, a qual é dividida com a comunidade receptora. Já Malbon (2008, p.34) crê que há uma tensão narrativa entre o narrador e Jesus, o primeiro deseja falar de Jesus, enquanto este deseja falar de Deus. Acreditamos que não há tensão narrativa, pois o discurso de Jesus é contido no discurso do narrador, e que os autores usam ambos para transmitir sua visão do reino de Deus.

Essas estratégias do uso do papel do narrador mostram como o Evangelho de Marcos se enquadra em um discurso religioso. Ele dificilmente pode ser caracterizado como um texto plenamente polifônico, onde os personagens, narradores e autor permanecem em diálogo com igualdade de importância. A

orientação da voz dos autores é percebida na condução da história, na construção e caracterização dos personagens através do narrador. Nesse sentido, a orientação que o narrador dá ao Evangelho age como uma força centrípeta de linguagem, levando o discurso para um mesmo ponto de vista, e conduzindo a uma forma mais ou menos comum de comportamento. Com isso, poderia ser classificado como uma narrativa do tipo monológica, conforme o item 1.3. Ainda assim, veremos adiante que existem características de polifonia e de heteroglossia que são utilizadas nesse discurso responsivo que é o Evangelho.

#### 3.4.2 Retórica e Estilo do Texto

O Evangelho de Marcos pode dar a impressão de uma compilação de episódios curtos e um tanto desconexos. Mas a presença de sumários e dois discursos relativamente longos já levam a repensar essa percepção. Diante das muitas possibilidades e imbricações de estrutura do texto, fica ainda mais claro que ele faz uso de uma retórica planejada. Marcos usa uma série de recursos estilísticos e conexões narrativas.

A falta de uma escrita em grego com períodos elegantes, figuras estendidas ou humor leve e a presença de latinismos e hebraísmos não significam que não haja desenvolvimento retórico na narrativa e que o conteúdo e arranjo de material não sejam profundos e persuasivos. Tolbert afirma que o próprio uso de sentenças curtas e conectivos, sem o uso de participios e subordinação é uma estratégia retórica para manter a naturalidade e dramaticidade do texto. Além disso, permite que o próprio receptor preencha os espaços de informação deixados por esse tipo de narrativa. Essas estratégias são comuns no romance helenístico popular (WITHERINGTON, 2001, p. 19, TOLBERT, 1996, p. 42-43).

A própria característica de origem oral das tradições demanda a existência de uma organização retórica no texto para controlá-las e preservá-las. A retórica marcana, no entanto, não é baseada na oratória, no sentido de não se organizar no encadeamento de argumentos lógicos ou na construção de persuasão emotiva, mas sim na retórica narrativa. Esta faz com que o conjunto composto pela história e o discurso seja interessante, aceitável e persuasivo por si, levando o receptor a entender, compartilhar e estender os níveis de significado da história. A sequencialidade das perícopes e a conexão entre elas têm um objetivo retórico

sobre a audiência: que ela se abra ao Reino de Deus e se engaje com fé e coragem no seguimento de Jesus. Na narrativa, a audiência que o lê/ouve o texto acessa memórias das vivências de outras pessoas com Jesus e através delas consegue experimentar o Reino de Deus e sua renovação de vida gradativamente, cada vez com mais compreensão do que a equipe redacional deseja com a história. Com isso, pode reconhecer a si e questionar a sua situação em comparação com a história, por fim, a partir de um efeito catártico, entender e se engajar, abraçando custos e expectativas da forma de vida esperada no Reino de Deus e, também, ser encorajada a seguir nesse engajamento em meio a sua situação vivencial de perseguição, de fome ou de guerra (FOWLER, 1991, p. 52, 63; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 137-138, MALBON, 2008, p.39).

As referências ao Antigo Testamento também são uma estratégia autoral para manter o contexto cultural da história e fazer com que as pessoas de origem judaica reconheçam a história de Jesus como sequência dessa grande narrativa cultural, construída desde as histórias dos patriarcas de Israel, que conheçam e percebam o seu lugar nessa continuidade. Elas podem ser diretamente citadas, ser aludidas ou, ainda, ser inferidas na correspondência semântica, estrutural ou temática entre trechos da narrativa marcana e alguma passagem do Antigo Testamento. O capítulo 13 concentra a maior quantidade de alusões do Evangelho. Segundo Kee (2005, p. 104-105), o acesso às tradições do Antigo Testamento tem função escatológica, isso é bem sintomático pelo momento dramático de sua composição. Os principais assuntos apontados em correspondência com Antigo Testamento seriam o julgamento de Israel, a reinterpretação dos mandamentos de Deus e o cumprimento das expectativas messiânicas.

Sendo assim, as referências ao Antigo Testamento e à memória das tradições de Jesus formam a base do mundo prefigurado conhecido da audiência. Esse acesso à memória faz parte dos paradigmas que permitem as inovações na teologia da comunidade e a construção de uma nova identidade narrativa. Esta identidade caminha para o efeito catarse da narrativa, a partir da identificação e do questionamento, que podem gerar o engajamento das pessoas que recebem o texto.

O estilo de escrita é simples e conciso, com uso de poucas palavras, concretas e corriqueiras, em frases curtas. Todas são características das narrativas populares e orais. Há repetições constantes, principalmente de conectivos entre cenas. Estes são partículas e conjunções, principalmente coordenativas, *kai* é a

mais utilizada, ao invés de expressões ou frases de conexão. Isso dá um tom de urgência, de ação dinâmica constante e um efeito de ritmo compassado<sup>38</sup>. A rapidez com que os episódios se dão na primeira metade da história, enquanto ainda na Galileia e cercanias dá uma dinâmica rápida à progressão textual, dando uma ideia que o Reino de Deus se espalha rapidamente com os atos de poder de Jesus. Quando é de interesse dos autores, esse ritmo pode mudar, dando importância às cenas em que o tempo da narrativa é o mesmo do evento, a forma mais comum de fazer isso é a alternância de turnos, em geral para conceder autoridade a determinado ensinamento a partir da fala de Jesus. Além disso, essa sensação de passagem rápida do tempo muda radicalmente do início para o fim da história. Enquanto, no início da narrativa, o compasso é rápido, com muitas mudanças e sumários, em que uma expressão resume muito tempo, no final, a descrição é dia a dia ou hora a hora, enfatizando o sofrimento e a morte de Jesus como clímax temporal da narrativa. Com isso, faz-se uma divisão clara no livro em duas partes: o ministério de Jesus e a paixão de Jesus, com ápice nas cenas da crucificação (POSTAL, 2010, p.78-79, 95-96; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 46-47; TOLBERT, 1996, p. 42-43).

A simplicidade fica restrita ao uso do palavreado e estruturação de frases. A configuração da história e a relação entre episódios envolve o uso de recursos literários muito diversos. O padrão básico de retórica da história é a justaposição de cena contra cena, para provocar comparação/contraste e *insights*. Isso inclui repetições, não apenas de cenas, mas de frases e palavras, conectando episódios distantes na narrativa pelo campo semântico. O autor usa repetição de tipos/formatos de história, faz perguntas retóricas, predições, antecipações e *flashbacks*. Entre os recursos está a interpolação de episódios, com interrupção de um esquema narrativo pela inserção de outro, de forma a provocar curiosidade e estabelecer pontos de interseção temáticos<sup>39</sup>. Este recurso força o leitor a interpretar os episódios intercalados em conjunto, com um iluminando o outro, e estabelecendo conexões temáticas de forma a ampliar e aprofundar a mensagem. O uso de cenas

---

<sup>38</sup> Essa característica é enfatizada ainda com a repetição da palavra *eutheos* (imediatamente).

<sup>39</sup> Exemplos desse arranjo: 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 controvérsia da blasfêmia é intercalada com a família de Jesus Mc 3,20-35. São intercaladas, ainda, as cenas da figueira e da purificação do templo Mc 11,12-23 e a da morte de João Batista e das instruções para os doze Mc 6,7-31.

similares como moldura<sup>40</sup> para algumas sessões também é um recurso retórico que ajusta eixos temáticos. A estrutura de quiasmo, pela repetição ou oposição de temas dentro de uma cena, também é largamente utilizada, podendo ser encontrada inclusive em cenas intercaladas. Esse padrão de quiasmo pode ser ampliado para conjuntos de cenas com três ou mais episódios na estrutura (MALBON, 2008, p.39; POSTAL, 2010, p. 82 a 88; MARGUERAT e BOUQUIM, 2009, p. 53 e 54).

Nos trechos que trataremos nos capítulos seguintes, podemos observar a conexão semântica, por exemplo, da cena do exorcismo da filha da mulher siro-fenícia com as cenas de multiplicação de pães, por causa do motivo do pão. As narrativas da cura da sogra de Simão, da ressurreição da filha de Jairo e da ressurreição de Jesus, temos uma conexão semântica com o uso do mesmo verbo para erguer/levantar. A definição da família comunitária, a ressurreição da filha de Jairo e a cura da mulher com hemorragia, são arranjos intercalados. E as cenas das mulheres na crucificação e no sepultamento de Jesus mostram o uso da moldura e do arranjo em quiasmo.

Marcos também trabalha com cenas-tipo, que são formatos padrões de episódios similares com diferenças controladas. Exemplos disso são cenas de cura/exorcismo, controvérsia com autoridades e milagres naturais. Elas apresentam o mesmo tipo de estrutura entre si, apresentando, a cada vez, uma modificação que pode ser memorizada. Por exemplo, a fórmula das cenas-tipo de cura é: a vinda a Jesus, o pedido, a superação de obstáculo para demonstração de fé, a fala ou toque de Jesus, a cura e a reação da multidão. No entanto, cada cura apresenta uma especificidade que a caracteriza. Esses tipos de cena estruturadas contribuem para a caracterização dos personagens e para a memorização dos ensinamentos (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 51 a 54). Analisaremos quatro dessas cenas de cura ou exorcismo: a cura da sogra de Simão, a cura da mulher com hemorragia, a cura da filha de Jairo, o exorcismo da filha da mulher siro-fenícia.

Além das formas de repetição de cena, a retórica de Marcos dá importância à repetição de palavras ou frases chaves utilizadas no mesmo episódio, conectando episódios sequenciais ou ao longo da história. Seu objetivo com isso é levar o leitor a discernir os temas principais<sup>41</sup>. Uma forma de repetir conceitos é a progressão em

---

<sup>40</sup> Exemplo: as histórias de cura dos cegos de Betsaida e Jericó são moldura do início da jornada pra Jerusalém.

<sup>41</sup> As palavras de uma pergunta repetidas na resposta, ou palavras que introduzem novos temas.

dois passos, onde o segundo dá precisão ao primeiro. Ela é amplamente utilizada nas frases, sentenças e estrutura de episódios, formando no leitor/ouvinte o desejo de se aprofundar mais<sup>42</sup>. O padrão de repetição mais comum no Evangelho de Marcos é o de episódios progressivos em série de três<sup>43</sup>. Estes podem ser sequenciados ou não. Sua função retórica é condicionar a audiência a esperá-lo, de forma a gerar antecipações, curiosidade e interesse e dar possibilidades a efeitos surpresa.

Dois tipos de cena precisam ser abordados devido à sua importância para a estratégia retórica: os discursos de Jesus e as parábolas. Estas se incluem como parte do seu discurso. Os discursos de Jesus estão num nível narrativo de segundo grau, em que a voz é concedida a um dos personagens, no caso Jesus, assumindo um tom professoral. De acordo com a mensagem que o narrador pretende passar, é utilizado um tipo de discurso: parábola, debate, sermão ou profecia. Essa alternância de turnos dá autoridade às palavras de Jesus, como fonte de orientação que o texto transmite.

As parábolas são narrativas metafóricas de terceira ordem, proferidas por um dos personagens. Em Marcos, somente Jesus as conta. Para os destinatários do Evangelho, as parábolas eram narrativas fictícias que utilizavam símbolos para fazer referência ao mundo rural da época em que surgiram as tradições orais e escritas a respeito de Jesus. Isso sensorializa a mensagem e a torna vívida e aceitável ao destinatário narrativo e ao leitor implícito. Seus elementos básicos são figuras do mundo natural: semente, ovelha, moeda, hospedaria etc<sup>44</sup>. Como linguagem figurada, carregam uma mensagem, mas uma das suas funções retóricas é sugerir ao receptor que outros elementos da narrativa podem ter um duplo significado<sup>45</sup>. Além de se utilizar de parábolas, Jesus tem discursos metafóricos em diversos momentos usando símbolos como médico (2,17), noivo (2,19), odre (2,22) (SCHOTTROFF, 2007. p. 128; POSTAL, 2010, p. 220; HORSLEY, 2001, p.18,

---

Uma palavra que conecta episódios, como o pão nas duas multiplicações dos pães e na cena da mulher siro-fenícia. ou ainda o alerta de Jesus sobre os escribas que devoram as casas das viúvas e cena da oferta da viúva pobre em sequência.

<sup>42</sup> Exemplos: “Grega, de origem siro-fenícia” ou “do lado de fora, em lugares desertos”, ou ainda “Que é isso? Um novo ensino com autoridade?”

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> Para mais detalhes sobre os elementos formais da parábola, veja Wegner, 2005, p. 206-211.

<sup>45</sup> Como a passagem em que Jesus amaldiçoa a figueira, que pode ser conectada a uma previsão sobre o futuro do Templo.

FOWLER, 1991, p.160). Jesus usa a linguagem figurada nos trechos que analisaremos, um exemplo é a metáfora do pão para simbolizar a libertação que leva ao povo na cena da mulher siro-fenícia. Ele também conta duas parábolas curtas, usando metáforas da casa e do reino dividido e do valente, aos escribas no arranjo intercalado da redefinição da família.

Um dos recursos retóricos que mais chama atenção no Evangelho de Marcos é a ironia. Em Marcos, aparecem ironia verbal e dramática<sup>46</sup>, esta é contida, por exemplo, na trama dos discípulos que estão ao lado de Jesus, mas não o compreendem. Na retórica, a ironia pretende levar aquele receptor que a compreende a aceitar o ponto de vista do narrador e, por consequência, o de Jesus. Além da simples comparação, mostra a incongruência das situações e traz à reflexão, pois se faz um desafio interpretativo ao leitor. Para funcionar bem, o narrador e o leitor/ouvinte precisam compartilhar de conhecimento suficiente sobre a história. Assim, o receptor compreende que a história não pretende dizer aquilo que parece. O grupo de pessoas que percebe as ironias do autor forma então uma espécie de comunidade que divide essa percepção e a experiência da recepção do sentido da história em Marcos. Parece uma boa estratégia retórica de quem deseja estabelecer uma diferença entre *insiders* e *outsiders* (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 60 e 61; HORSLEY, 2001, p. 19 e 20, TOLBERT, 1996, p. 98-103).

### 3.4.3 Cenário e Gestão de Tempo e Espaço

O cenário é a ambientação interna da narrativa, aquilo que lhe dá seu mundo. Ele é o enquadramento que o conjunto da cosmovisão, do quadro histórico, sociocultural e político, do tempo interno e do ambiente geográfico onde se passa a história, dá à ação dos personagens. No caso do Evangelho do Marcos, o cenário é responsável por uma parte do acesso à memória componente da mimese I e também da verossimilhança da narrativa. Veremos aqui que, além disso, a gestão

---

<sup>46</sup> Na ironia verbal uma coisa é dita querendo significar outra, por exemplo o dito “dai a César o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus” (Mc 12,17) parece que incentivo ao tributo, mas pode significar que tudo em Israel deveria ser de Deus. Outro exemplo de ironia verbal são os insultos como os que os soldados que prendem Jesus proferem. Na ironia dramática há uma discrepância entre o que o personagem pensa ou espera e a situação real. Ela aparece no Evangelho como um todo, tendo em vista que o Reino de Deus é diferente do que os personagens esperam. Outro exemplo: Pedro (pedra) é assim chamado a despeito do seu caráter.



do espaço narrativo e do tempo chamam à catarse, invocando a continuação da ação narrada pelos receptores.

As esferas da vida não eram separadas para as pessoas do primeiro século. Os sofrimentos e opressões econômicas e sociais não eram desconectados da sua visão religiosa de mundo, por isso, eram associados ao mal, isso se reflete no texto de Marcos, que conta, afinal, uma história religiosa, sobre acontecimentos passados. Segundo Rhoads, Dewey e Michie (1999), na cosmovisão religiosa apresentada em Marcos, as pessoas criam que as histórias natural e humana não se separavam. O universo era a criação de Deus e os homens foram criados para dominar a criação. O mundo seria um plano de quatro cantos cujo centro seria a nação de Israel. O céu se estenderia do mundo até onde Deus habita e seria um dossel onde estão pendurados os astros. Neste universo, habitariam Deus, anjos, Satã, demônios, animais e seres humanos. Mas, naquele momento, o povo acreditava que estava acontecendo uma inversão escatológica: os demônios possuíam os homens, causando doença e violência. Essa inversão teria fim com a chegada do messias. Tal crença permitia a continuidade da fé monoteísta judaica, pois retirava de Deus a culpa da situação terrível pela qual a população passava. Ferreira (2003, p. 146 e 147) argumenta que Marcos conhece o imaginário coletivo da batalha escatológica, surgido no período da revolução macabaica, onde se pensava que os anjos decaídos tinham poder de pôr à prova os seres humanos e possuí-los. Na cosmovisão colocada pela história de Marcos, o mal precisa dar lugar ao Reino de Deus. Portanto, os milagres, curas e exorcismos são sinais de que o Reino chegou. A ideia a ser transmitida é que, no Reino de Deus, a pessoa é salva na totalidade, é liberta e recebe vida.

O contexto político da história compreende a dominação romana, com sua organização política e com os líderes político-religiosos judeus ao lado do inimigo. Essa situação causa uma opressão integrada à ideia de inversão cósmica. Sob a dominação romana, o mundo da história tem o seguinte quadro político: Herodes Antipas é o rei da Galileia indicado por Roma e Pilatos é o procurador da Judeia. As autoridades de Jerusalém que controlavam a Judeia e o Templo eram Caifás e demais sumos sacerdotes, os anciãos e o restante do Sinédrio. Eles parecem bem definidos para o receptor, apesar de não estarem tão infiltrados ao longo da narrativa, aparecendo apenas pontualmente. Os fariseus e escribas estão mais

infiltrados, são originários de Jerusalém e representam os sacerdotes dessa cidade (FREYNE, 1996, p.41-46; HORSLEY, 2001, p.151).

Esses grupos de inimigos judeus do movimento de Jesus são parte do contexto religioso, político e social da história. Os fariseus são tradicionalistas, representam aqueles cuja a preocupação é a manutenção dos costumes judeus e da identidade étnica, sua atuação é quase exclusiva na primeira metade do Evangelho. Sumos sacerdotes e saduceus são integrados com o projeto do Templo e são mencionados mais fortemente na segunda metade da história. Os escribas são o grupo político-social que se apresenta ao longo de toda a narrativa, frequentemente associando-se a outros. São entendidos como autoridades legais, dotas na interpretação das escrituras. Eles recebem a maior e mais direta crítica do Evangelho (VAAGE, 1998, p.16-19; MARCUS, 1999, p.1101). Com a crítica a esses grupos, o Evangelho de Marcos se coloca contra o projeto sociorreligioso do Templo, colocando impedimentos a sua recuperação pela comunidade, põe em dúvida o apego à etnicidade e o aprofundamento das regras de pureza para os leigos, possibilitando a participação de outras etnias na sua comunidade cristã, e pontua a disputa pela interpretação das escrituras.

O quadro social da história é o típico das sociedades rurais da antiguidade e foi descrito mais detalhadamente no segundo capítulo: uma pequena elite – composta pelas autoridades, aristocratas, donos de terra; a maioria da população estava em nível de subsistência – estrato composto de trabalhadores diários, arrendatários, artesãos, comerciantes locais, pescadores etc.; mas havia, ainda, uma parcela abaixo desse nível, ali estão muitas viúvas, doentes, mendigos, prostitutas etc. Jesus, por ser artesão, dispunha de uma mobilidade maior que a dos camponeses e meeiros que se fixavam aos locais de cultivo e pode ser encaixado no estrato social em que o nível é de subsistência. Embora Marcos não descreva pobreza extrema na Galileia, o faz em Jerusalém<sup>47</sup>.

Esse conjunto de ambiente de dominação e cosmovisão ainda era verdade na época da composição de Marcos, embora com um quadro político diverso, pois as lideranças romanas já eram outras pessoas e as judaicas foram dispersas pela Guerra. A história se relaciona tanto ao acesso à memória das histórias vividas por

---

<sup>47</sup> A passagem da viúva pobre em Mc 12.41-44, analisada no capítulo cinco deste trabalho, mostra a pobreza em Jerusalém. Porém quando das multiplicações de pão, os discípulos julgam que seria fácil para a multidão encontrar alimento nas cidades da região, o que sugere que a pobreza não era extrema.

Jesus, como ao reconhecimento das situações cotidianas que eram realidade para a audiência. As pessoas reconheciam os grupos políticos, religiosos, a presença militar, a fome, a presença de doentes, de trabalhadores diários e o medo que compunham o cenário da história. Retratar esse ambiente na narrativa é verossímil e produz identificação, reforçando o efeito catarse. Isso também é uma estratégia ideológica, pois o retrato das lideranças políticas é negativo.

Com respeito ao ambiente físico, a crítica literária interpreta o cenário espacial e temporal do Evangelho de Marcos internamente. É típico dos judeus evocar lembranças do passado, como o tempo dos patriarcas e do Êxodo e ressignificá-las para o momento vivido. Esse costume é bem aparente nas referências do cenário geográfico de Marcos. Em geral, os cenários são importantes para o drama e têm valores conotativos e associativos que contribuem para o significado da narrativa. A continuidade da memória histórica e religiosa do povo de Israel se coloca também na evocação desses locais. Portanto a construção do cenário é ideológica e resistente ao invasor romano, pois reafirma sua origem, ancorando-a no divino. As referências geográficas são confusas e nem sempre possuem ligação com a realidade. Por exemplo, Jesus sobe na montanha durante o Evangelho, mas elas não existem na Galileia, no entanto, fazem parte de ambientações importantes da história religiosa judaica, como lugar do encontro de Deus com os líderes de seu povo. Assim, Jesus fica caracterizado como uma liderança do povo que é autorizada por Deus. Como nesse exemplo, outros cenários físicos remetem ao passado de Israel e evocam memórias de libertação e encontro com o divino: o rio Jordão, logo no início da narrativa remete à entrada na terra prometida, o deserto como lugar de teste tanto para Jesus como para o povo de Israel em Êxodo, o mar como cosmogonia, onde Deus e Jesus demonstram poder e também o caminho divino de saída do Egito, as montanhas onde aconteceram epifanias e revelações. Todos esses cenários marcam pontos importantes da história de Marcos, como o batismo, a tentação de Jesus, travessia do mar para chegar aos gentios, a transfiguração etc. Essas passagens ficam associadas aos eventos marcantes da história como passagens que representam a aprovação de Deus e a libertação que chegava com Jesus (MALBON, 2008, p. 36-38; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 70).

Dessa forma, diante do rabinismo incipiente ou de grupos judeus sobreviventes da guerra, que buscavam na interpretação tradicional das escrituras a

base para a continuação cultural e religiosa do judaísmo, o texto desautoriza as lideranças judaicas, mostrando o afastamento do projeto social de Deus, com isso nega os projetos religiosos de separação étnica, resgate da estrutura corrompida do Tempo e a interpretação das escrituras com base nesse projeto. Ao mesmo tempo, reforça, com o apelo aos símbolos espaciais e à memória traditiva, a autoridade de Jesus, concedida por Deus, como fonte de orientação para a vida comunitária, inclusive na interpretação das escrituras. O cenário ajuda no processo de resgatar a história conhecida pelas escrituras e a ressignificá-la.

Como visto ao estudar a estrutura do Evangelho, a mudança de cenário com o deslocamento da Galileia para Jerusalém divide a narrativa. Esse deslocamento macrogeográfico se faz geopolítico<sup>48</sup> – representa oposições políticas entre o povo e a elite localizada em Jerusalém; e teológico – a Galileia é o lugar onde se desenvolve a implantação do Reino entre os marginalizados e em Jerusalém se encontram os inimigos de Jesus.

A primeira parte tem início no rio Jordão, mas muda logo para a Galileia após o batismo e a tentação no deserto. Ali, a ação se dá proeminentemente nas andanças de Jesus pela Galileia, onde a mensagem do reino é recebida entusiasticamente, exceto em Nazaré e vizinhanças não-judaicas, onde inicialmente não é tão bem recebido, mas depois essa situação muda e multidões são alimentadas no deserto. As viagens por essas regiões trazem a ideia de que, para Marcos, o governo de Deus também é para os não judeus, que respondem à mensagem da mesma forma que os judeus, portanto podem fazer parte da comunidade.

O texto não traz uma descrição da região da Galileia, ou de qualquer outra, são as ações de Jesus e os seus discursos que caracterizam a localização rural, pois se voltam para as vilas<sup>49</sup> dessa localidade e as regiões circunvizinhas. O caráter rural é descrito na ênfase em preocupações econômicas dos agricultores e pescadores e no uso dos símbolos pertencentes ao seu mundo nas mensagens do reino, tais como semeador, semente, solo, candeia, colheitas.

---

<sup>48</sup> Sobre isso, ver Malbon, 1986, p.15-49, que mostra que a tensão entre esses dois pólos geográficos corresponde a uma característica mítica ou parabólica do Evangelho de Marcos e que a mediação entre esses pólos não era desejável ou possível para o autor do evangelho.

<sup>49</sup> O sul da região era cosmopolita, mas essa construção de cidades deve ter oprimido ainda mais a população rural com a cobrança de impostos, o que acirra a hostilidade entre cidades e vilas. Cf. Horsley, 2001, p. 35.

A entrada em sinagogas também é mencionada, dando a impressão de que existem muitas na região, e confirmando um *ethos* judaico na região da Galileia, que, pela distância do Templo, tinha outras características religiosas mais acolhedoras. Há, no texto, uma clara distinção entre cidade e aldeia campesina. Jesus visita as regiões de cidades helenísticas, em território não-judeu, mas não entra nestas cidades. Essas características sugerem um mundo social diverso e realista que, embora judaico, permitia contato com os que não o eram. Para Marcos, questões étnicas de diferenças religiosas eram superadas por semelhança social, pela fé em Jesus e pela ideia de que o alcance aos gentios era coerente com a religião israelita (FREYNE, 1996, p. 38-43).

Outra alternância que se faz notável na narrativa é entre cenários privados e públicos. Os lugares privados marcam a interação de Jesus com dois grupos e, ao mesmo tempo, duas linhas dramáticas: o discipulado e os conflitos com as autoridades. Nos lugares públicos, Jesus atende a multidão que o procura: exorciza, cura e ensina (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 70ss). Nos lugares privados, ensina e convive com seus discípulos. As mudanças de cenário no decorrer do ministério também são consequência do crescimento da popularidade de Jesus. Inicialmente, a atividade é pública, mas é realizada em casas; depois, o cenário das atividades públicas muda para espaços abertos, pois os ambientes fechados não comportam mais as multidões.

O caminho da Galileia para Jerusalém delimita a virada na história: Pedro reconhece Jesus como messias, que, antes, só fora reconhecido por espíritos imundos e Deus. Muitos locais são visitados por Jesus no caminho (Jericó, Betânia, Monte das Oliveiras), eles mostram que a oposição se concentrava em Jerusalém e não na Judeia. Diminuem as ocorrências de milagres, há mais ensinamentos. Agora, o caminho de Jesus vai levá-lo a Jerusalém e ao martírio.

Em Jerusalém, há um aprofundamento dos conflitos. A festa da Páscoa traz consigo expectativa e tensão, pois os receptores já devem entender o significado da festa. Esse aspecto de o ápice dramático ser em Jerusalém, devido à conexão da cidade com os tempos finais, feitas no capítulo 13, é crucial para a narrativa. A tensão dramática é incrementada em relação à Jerusalém desde o início da história, pois escribas e fariseus, os que se colocam contra Jesus, são associados à cidade.

O cronotopo é circular com relação ao espaço: inicia no Jordão, passa à Galileia, tem seu ápice dramático em Jerusalém e tem um retorno aberto para a

Galileia. O final da história, com a cena das mulheres no túmulo como testemunhas da ressurreição, remete a atenção novamente para a Galileia como local do movimento de Jesus e abre o tempo para um futuro de continuidade do movimento.

O início da narrativa dá a impressão de que uma pré-história de espera acaba de se completar, com a frase de Jesus: “o tempo está cumprido” (1,15). Mais adiante, logo após a previsão de sua paixão, Jesus informa que os presentes não provarão a morte até verem o Reino de Deus chegando com poder (9,1). Esses dois passos somados ao final aberto ao futuro mostram que o tempo histórico considerado na narrativa se estende além do tempo do enredo, para trás e para adiante (FREYNE, 1996, p. 51).

A gestão do tempo narrativo, como foi colocado quando abordamos o papel do narrador e a retórica, também faz uma divisão clara do texto. Na primeira metade, há um efeito de aceleração, os episódios são curtos e há uma progressão rápida da narrativa, crescem as oposições assim como a fama de Jesus. Na etapa do caminho, esse compasso já é diminuído para se tornar lento na narrativa da paixão, isso gera um efeito de aumento da dramaticidade, sendo a crucificação seu clímax.

Com um final em que o cronotopo fica aberto ao futuro, pois Jesus havia ressuscitado e esperaria na Galileia, como havia dito, para continuar, há possibilidade de os receptores identificarem-se como aqueles do futuro da narrativa, que receberão os ensinamentos de Jesus, agora de uma outra forma. Eles podem, também, completar a história, que termina com essa expectativa futura de encontro.

O cenário do Evangelho de Marcos é tão diverso quanto sua estrutura. Suas localizações geopolíticas (Galileia, território gentio, Jerusalém), topográficas (mar, deserto, montanha) e arquitetônicas (casa, Templo, sinagoga) acompanham a evolução da narrativa como meio de evocação cultural e como símbolo ideológico dos conflitos da trama. Ao mesmo tempo, mostra que a história é verossímil e que é capaz de dar local aos anseios de resistência, acolhimento dos não-judeus e resgate da memória discursiva tradicional das comunidades cristãs. A gestão de tempo e espaço conduz o significado da narrativa marcana, marcando os pontos importantes da narrativa, os ápices dramáticos, e denota ideologia ao associar e enfatizar o sofrimento e a paixão de Jesus com Jerusalém, e a expansão do Reino com a Galileia e o tempo de ensinamento com o caminho como momentos narrativos diferentes, em locais e temporalidades diversificadas.

### 3.4.4 A Trama

A trama ou o enredo de uma narrativa é a sistematização por um processo de causalidade e temporalidade dos fatos que constituem uma história (MARGUERAT e BOUQUIM, 2009, p. 56). Isso significa que antecipações e *flashbacks* podem fazer parte da forma como a narrativa é contada, essas mudanças de sequencialidade são parte do discurso do autor. O enredo é, ainda, o lugar onde o todo concordante-discordante da narrativa faz lugar, onde se encontram as peripécias, efeitos surpresa e os reconhecimentos se dão.

Boa parte do desenvolvimento da trama do Evangelho de Marcos pode ser discernida na revisão bibliográfica anterior sobre a estrutura da narrativa. Ainda assim, cabe aqui uma discussão sobre o objetivo geral e o desenrolar dos conflitos ou das subtramas do Evangelho. Além de perceber esses dois itens, é importante, no discernir a trama, observar a variação das possibilidades de desenvolvimento e o cumprimento ou não das expectativas.

Segundo Malbon (2008, p. 38-39) a narrativa do Evangelho de Marcos tem como chave central o conflito entre grupos de personagens e Jesus. Estes grupos e conflitos são avaliados diferentemente pelos autores e têm respostas diferentes de Jesus. No entanto, todos são a respeito de poder e autoridade. Seriam os conflitos básicos da trama: o Reino de Deus contra todas as outras pretensões de poder e autoridade; Jesus em conflito com demônios e espíritos imundos; também com as autoridades, em relação à interpretação de Lei; com os discípulos, em relação ao seguimento.

Seguindo essa mesma ideia, Rhoads, Dewey e Michie (1999) desenvolvem um pouco mais a análise. A história se unificaria no esforço de Jesus para estabelecer o Reino de Deus. Como este transforma a ordem natural<sup>50</sup> e social, a história se desdobra em três conflitos que evoluem entremeados. Inicialmente parece haver muitas possibilidades para o desenrolar da história, depois, com a intensificação dos conflitos, as possibilidades diminuem, e se resolvem no fim, quando tudo se faz inevitável e necessário.

O primeiro conflito se dá numa esfera política, seria com os sacerdotes de Jerusalém e seus representantes por causa do seu movimento de renovação nas

---

<sup>50</sup> O poder de Jesus sobre a ordem natural aparece nos milagres do mar e da figueira. Isso implica em esperança de mudança na natureza hostil.

vilas da Galileia e arredores. Desde o início da história (Mc 3,6), fica claro que as autoridades estão contra Jesus. O conflito começa na Galileia e vai se intensificando até Jerusalém. Essa intensificação é notada na inclusão paulatina de adversários políticos – escribas locais, depois os fariseus, depois os herodianos, até o sumo-sacerdote e o Sinédrio – e no aprofundamento de seus esforços – inicialmente pensam contra Jesus, depois questionam os discípulos, tentam acusá-lo de violar as leis e finalmente tramam a sua morte (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 85-89).

O segundo conflito envolve uma esfera transcendente. Seria o conflito de Jesus com forças não humanas, como doenças, demônios e a natureza. Ele se apresenta de forma invertida, pois já está solucionado a partir da tentação de Jesus no deserto. Sua vitória é suportada pelas curas, exorcismos, milagres sobre a natureza, na multiplicação dos pães, ao longo da narrativa como demonstração de autoridade. Há uma maior concentração dessa atividade na Galileia e cercanias, que diminui no caminho para Jerusalém, pois a demonstração da autoridade de Jesus é o foco da primeira parte e a paixão é o foco da segunda parte (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 82-84).

Por último, teríamos o conflito com os discípulos, que recebem os ensinamentos, mas não os compreendem, alternando o sucesso e a falha em ter fé em Jesus. Eles vão, cada vez mais, demonstrando sua incompreensão e continuam a buscar glória e poder. O conflito se encerra com a fuga ou a negação de Jesus por parte dos discípulos (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 90-97).

Richard Horsley (2001, p. 99-119) discorda dessa divisão de conflitos. Para ele, o conflito político não se inicia com advento do Reino de Deus, pois a situação de conflito entre governantes e governados pré-existe. O foco da história seria o conflito entre Jesus, com seu programa de Novo Êxodo, e as autoridades em Jerusalém, subordinadas ao governo romano, enquanto os demais conflitos são secundários.

A implantação do Reino, como “símbolo mestre que controla toda a narrativa” (FREYNE, 1996, p. 51), demarca a linha evolutiva de todas as tramas do Evangelho. Sua utilização cria uma tensão narrativa, pois, ao mesmo tempo que o Reino está presente, ainda virá e é coberto com uma aura misteriosa. A implantação do Reino envolve tanto o conflito com as autoridades judaicas e romanas, como o discipulado de homens e mulheres, o alcance das pessoas marginalizadas dentro e fora do ambiente judeu através das ações de cura e exorcismos de forma a livrá-las



do mal, o questionamento de estruturas religiosas e econômicas opressoras. Essas tramas se desenvolvem juntas e acabam tocando em diversos temas: a autoridade de Jesus em oposição às autoridades político-religiosas, a tributação, a dominação, a exploração religiosa, a inclusão social igualitária de grupos marginalizados como gentios, mulheres e crianças, serviço, amor e entrega de vida. Todos esses temas colocados nas tramas formam o conjunto narrativo interconectado em causas e consequências costurado através de episódios curtos e sequenciados que costumam ter uma ou mais problematizações e uma resolução que contribui para a expansão do Reino ou desenvolvimento das diversas tramas.

Concordamos com Horsley que o conflito Jesus *versus* autoridades é que determina o desenrolar da narrativa, fazendo-se a peripécia que leva ao confronto em Jerusalém e à morte do herói da história, mas no fim ele se torna um conflito político. As mudanças de cenário e tempo marcam a evolução desse conflito. Os conflitos com outros personagens – discípulos, mulheres, personagens menores, demônios – podem então ser colocados como subtramas. Cada uma das tramas e subtramas se dá por impedimentos à implantação do Reino de Deus. No entanto, a situação pré-existente de conflito dos camponeses com o Império Romano faz parte do cenário onde se localiza a narrativa de Marcos.

A oposição de grupos religiosos judaicos a Jesus é crescente até o final quando é transferida para a autoridade romana que faz a crucificação. São acrescentados paulatinamente grupos de oposição: escribas, fariseus, herodianos, anciãos e sacerdotes-chefes. Essa linha produz narrativamente o impedimento maior da implantação do Reino de Deus, pois ameaça diretamente o herói da narrativa.

Cada subtrama apresenta sua própria contribuição ao todo concordante-discordante da narrativa e suas próprias peripécias. As curas e exorcismos de personagens menores fazem parte da luta de Jesus na esfera transcendente e são sinais da expansão do Reino sob a situação catastrófica da população sob o domínio romano. Elas têm sua dificuldade ou impedimento específico à ação de cura realizada por Jesus, ao mesmo tempo elas se misturam com controvérsias, com autoridades e discípulos, e dão espaço a ensinamentos e inclusões no projeto do Reino de gentios e mulheres. São as repercussões dessas ações subversivas que chamam a atenção das autoridades para Jesus, portanto as tramas são conectadas.

A subtrama do discipulado transpassa toda a história, compondo um dos seus temas principais. O não entendimento gradualmente revelado dos discípulos mais próximos é um problema presente para Jesus e futuro para a continuidade da expansão do Reino. Esse conflito começa com o chamado de quatro, e depois mais oito, dos discípulos mais próximos e com a aceitação desse chamado e tem ápice na fuga do grupo e na negação de Pedro, mas deixa a possibilidade aberta no final, quando, apesar de tudo, os discípulos devem ser chamados para reencontrar Jesus na Galileia. Não é essa trama que leva Jesus ao confronto em Jerusalém. Assim, como não o faz o conflito com demônios e espíritos imundos, nem a inclusão dos gentios no projeto do Reino. Porém, a subtrama dos discípulos dá sua contribuição ao embate principal com a traição cometida por Judas.

Outra subtrama a ser considerada é a das mulheres. Embora a maioria dos personagens femininos apareça sem recorrência, com exceção das mulheres nas cenas da crucificação, sepultamento e ressurreição, todas as mulheres que se encontram com Jesus são colocadas como exemplos de seguimento pela fé, perseverança, lealdade e serviço e são reconhecidas pelo narrador como discípulas na cena da crucificação<sup>51</sup>. Essa trama ficará mais clara ao longo do trabalho, mas é importante destacar aqui que ela contribui para a noção de discipulado pelos conceitos de fidelidade ao Reino de Deus, seguimento e de serviço.

A construção do conceito de discipulado atravessa, portanto, todo o Evangelho e engloba diversos grupos de personagens como exemplos positivos e negativos. Também merece destaque que o discipulado não pode abrir mão da aceitação completa das consequências dessa escolha, como a perseguição (cruz), abandono de famílias e bens. Certamente, é um tema que toca a vivência comunitária da audiência que passava por momentos tensos de perseguição e lutas, incentivando a permanência e delineando a prática cristã.

Theissen (2007) tem uma visão bem diferente da organização evolutiva da narrativa. Como o texto teria sido escrito para cristãos não-judeus, seu ponto culminante seria o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus pelo centurião romano (Mc 15,39), e a expansão do Reino entre os outros povos seria a grande tarefa antes do fim do mundo (Mc 13,10). Se o reconhecimento de Jesus é o ápice da narrativa, o segredo messiânico<sup>52</sup> se coloca como dificuldade para isso. Theissen

---

<sup>51</sup> Sobre isso ver o artigo Richter Reimer e Souza, 2012.

<sup>52</sup> “O segredo messiânico refere-se à proibição reiterada por Jesus, na primeira metade do

o explica assim: como a comunidade cristã era mista, continha judeus e outros povos, não era possível para Jesus se autodeclarar divino dentro da história, pois, embora os não-judeus não tivessem problemas com uma deidade em forma humana, os judeus não podiam concebê-la. A adoração a Jesus se fundava na cruz e na Páscoa, como ação de Deus em direção a Jesus, para vencer a morte. Assim, o Evangelho de Marcos trata a vida de Jesus com uma aura divina, mas a cobre de mistério gerando uma tensão que projeta, na vida de Jesus, a adoração a ele pela ressurreição (THEISSEN, 2007, p.74-79). Além dessa função descrita por Theissen, o segredo messiânico também se faz estratégia literária para a contenção da narrativa, sua função é evitar que a fama de Jesus se expanda muito mais rapidamente e dar tempo ao desenrolar da trama até o confronto final em Jerusalém.

Discordamos do autor, pois a expansão do Reino entre os gentios se encaixa melhor como uma das subtramas do Evangelho, componente clara do ponto central da narrativa que é a própria expansão, do que como seu fio condutor. Se entendermos a missão aos gentios assim, ela tem início com o exorcismo do gadareno e com recusa de Jesus por parte dos moradores da região, tem um ponto de inversão na cura da filha da mulher sirofenícia, é confirmada na segunda multiplicação dos pães e tem sua finalização no reconhecimento da messianidade de Jesus pelo centurião.

O que Theissen classifica como ponto alto da narrativa, a fala do centurião aos pés da cruz, pode ser entendido como o reconhecimento de Jesus por um dos grupos com os quais ele tem conflito, no caso, com o Império Romano. Jesus passa pelo reconhecimento dos diversos grupos com quem há conflito. O narrador o reconhece no primeiro versículo revelando aos receptores logo instantaneamente quem é Jesus e do que se trata a narrativa. Os demônios e espíritos imundos o reconhecem nos exorcismos; os gentios na fala da mulher siro-fenícia em 7,28; os discípulos na fala de Pedro em 8,29; as mulheres na cena da unção em 14,3-11 e finalmente pelos romanos em 15,39.

O conjunto das subtramas, das relações de Jesus, o seu reconhecimento e a maneira como vence cada peripécia contribuem para que a história seja verossímil,

---

evangelho de Marcos, que os curados por ele não tornem conhecido o que acabam de experimentar" (VAAGE, 1998, p.20). Para Kümmel (1982, p. 97-108), é um tema que molda o Evangelho de Marcos e evidencia que ele foi concebido de acordo com o querigma pós-pascal. A temática do segredo corre paralela à quebra desse mesmo segredo pelo narrador, pelos demônios, por Jesus mesmo e por pessoas curadas, o que torna a ocultação da identidade de Jesus provisória. Sobre a evolução do tema nos estudos bíblicos ver também Marcus, 1999a, p. 525-527 e Gnilka, 1986, p. 195-198.

pois acessam as várias formas de tradição conhecidas sobre Jesus. A esse conjunto de tradições conhecidas, também soma-se a correspondência entre diversas temáticas do mundo da narrativa com situações do mundo vivencial do receptor. A quantidade de doentes e famintos, o medo das autoridades, opressões sociais e econômicas são realidades que impulsionam o efeito catarse<sup>53</sup>. Ao se identificar com a situação vivida pelos personagens, o receptor tem a possibilidade de encarnar o desenvolvimento comunitário, o envolvimento pessoal e a fé como o autor desejava. Ao terminar sua história com a ressurreição, mas sem que apareça a figura de Jesus, o texto impulsiona o receptor a assumir a tarefa de continuação do ministério de Jesus.

A trama da relação com os discípulos apresenta um jogo de inversão, aqueles que estavam inicialmente ao lado de Jesus, demonstram distância de entendimento e o abandonam nos momentos de maior tensão. Na sequência ao abandono dos discípulos, o narrador faz o reconhecimento do grupo de mulheres como discípulas no momento da crucificação, e as apresenta como seguidoras fiéis, completando o jogo de inversão, pois elas não tinham sido ainda mostradas claramente como seguidoras, apesar de serem exemplos de fé e entendimento ao longo da trama.

O efeito surpresa não parece ser muito utilizado por Marcos, justamente porque a história narrada já é conhecida em várias formas por seus receptores cristãos. O autor trabalha com a antecipação de temas e também dos acontecimentos em forma de previsão. Jesus prediz seu martírio, que é antecipado pela viúva pobre que entrega a vida, e também prevê sua ressurreição, antecipada na ressurreição da filha de Jairo. Da mesma forma como Jesus prevê o abandono dos seus discípulos e de Pedro especificamente. O narrador também antecipa a traição apontando o discípulo traidor em outro momento narrativo.

Por tudo isso, nota-se que, além de agrupar e sequenciar diferentes memórias sobre os acontecimentos da vida de Jesus e da vida comunitária no ato configuracional de uma narrativa, a mimese geradora do Evangelho de Marcos delinea objetivos de orientação comunitária, para seu presente e futuro, com o resgate da práxis de Jesus e dos exemplos de fé de outros personagens positivos,

---

<sup>53</sup> Sobre o efeito catarse, jogos de inversão e reconhecimento, veja as definições colocadas por Ricoeur no item 1.2.

como as mulheres e os personagens menores, como modelo de comportamento. O papel dos personagens é o foco do item a seguir.

### 3.4.5 Personagens

Os personagens são os atores das tramas e conflitos, responsáveis pelas ações e ditos de uma narrativa. São eles que suscitam o enredo. Nessa seção, o objetivo é analisar os personagens do Evangelho de Marcos, não a partir de uma reconstrução histórica, mas pela caracterização que o texto traz.

Eles são classificados como maiores, menores, planos ou redondos. Os personagens maiores são aqueles que aparecem nos conflitos principais e ao longo de toda a narrativa. Os personagens menores, em geral, aparecem sem recorrência. Personagens planos são aqueles que possuem traços de personalidade simples e consistentes, geralmente fixos e previsíveis. O fato de um personagem ser plano, não significa que apareça pouco na narrativa ou que seja um personagem menor. Os personagens redondos são complexos e dinâmicos, suas características se revelam ou mudam ao longo da narrativa. A caracterização de um personagem ou grupo de personagens é feita notando-se o que eles dizem e fazem, o que os outros personagens fazem ou dizem em relação a ele, o que o narrador diz sobre ele ou como o narrador o relaciona com outros personagens, por comparação ou contraste, ou ainda pelo desenrolar da trama (MALBON, 2008, p. 34-35; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 102; MARGUERAT e BOURQUIN, 2009, p.78-80). Para Marguerat e Bourquin (2009, p. 77), os personagens apresentam uma hierarquia de acordo com o grau de presença na narrativa, os primeiros papéis ele chama de protagonistas, os segundos papéis de personagens cordão e os menos presentes, que compõe apenas o pano de fundo, são os figurantes.

Os personagens do Evangelho de Marcos são típicos, unidimensionais e psicologicamente simples. Ao longo da narrativa sofrem pouco desenvolvimento. O colorido que a caracterização marcana coloca na narrativa está na diversidade de personagens-tipo ou grupos estereotipados e na relação, comparação e contrastes que o narrador coloca entre estes grupos e também entre eles e os personagens menores no seu ato configuracional da narrativa. Um exemplo disso é que para cada

grupo de personagens-tipo há exceções aos padrões<sup>54</sup>. Outro exemplo é o contraste entre o discipulado dos doze discípulos e das personagens femininas. Por isso, as relações internas e externas aos grupos são essenciais para a compreensão do papel dos personagens e da sua contribuição para o desenvolvimento da intriga (MALBON, 2000. p. x e 84; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 100-103, 149).

Uma característica dos personagens dos Evangelhos é que eles não têm autonomia. Sejam planos ou redondos, maiores ou menores, antagonistas ou aliados eles existem na história em função da relação com Jesus. Além disso, todos os personagens são avaliados pelo narrador, seja na sua apresentação, seja no seu agir, de forma que o receptor desenvolva pela personagem simpatia, empatia ou antipatia (MARGUERAT e BOURQUIN, 2009, p. 82-87). Sob o controle do narrador, os personagens refletem um dualismo moral: são retratados com simpatia quando vivem de acordo com a ideia que o autor tem do Reino de Deus e ao contrário se vivem em termos humanos. Eles oferecem ao leitor uma gama de possibilidades de posicionamento e engajamento no projeto que o Evangelho de Marcos quer transmitir, mas, por mais diversos que os grupos de personagens sejam em sua localização social, eles não reproduzem por completo a voz do grupo social que representam na história. Eles trazem aquela parcela dos discursos dessas vozes sociais que interessa à composição do discurso do narrador. Por esse motivo, embora tente mostrar certa heteroglossia social<sup>55</sup> no mundo narrativo, e isso traga verossimilhança à narrativa, a caracterização marcana não é polifônica, mas monológica, visa conduzir o receptor a uma determinada leitura da realidade. No entanto, quando olhada em sua relação com o exterior da narrativa, ela é dialógica, pois responde aos discursos de cada um dos grupos sociais representados como uma espécie de resposta aos conflitos comunitários.

Ao longo da narrativa, os grupos e características dos personagens são introduzidos gradualmente, revelando suas motivações, seu lugar social e seu ponto de vista com relação ao Reino. Trabalharemos adiante seis grupos: Jesus – o protagonista, as autoridades – os antagonistas, os discípulos, o povo, as mulheres e os personagens menores. Deixaremos o item sobre Jesus por último na análise, por ser o personagem mais complexo.

---

<sup>54</sup> Exemplos de exceções: Jairo é o bom líder de sinagoga, José é o bom membro do sinédrio, temos também o bom escriba, Herodias como a mulher má da história e o centurião na crucificação é o romano que reconhece Jesus.

<sup>55</sup> Sobre os conceitos de heteroglossia e polifonia, veja o item 1.3.

### 3.4.5.1 As autoridades

As autoridades judaicas e romanas são um grupo de personagens tipificados, maiores e planos. Não há muito aprofundamento psicológico dos seus componentes. Seus traços são consistentes e previsíveis. Por seu posicionamento contra o programa do Reino de Deus, são caracterizadas negativamente como pessoas sem real autoridade religiosa, egoístas e não confiáveis.

São aquelas que detêm o poder político, econômico e religioso. Como grupo, seu objetivo é manter a reprodução de poder e a maneira de fazê-lo é gerir o controle e a opressão sobre o povo. Esse procedimento tem suporte na interpretação das escrituras que é feita com centralidade na lei. Por esse posicionamento, é o principal grupo de antagonistas de Jesus. O que incomoda mais esse grupo de antagonistas é que Jesus desafia a tradição, lhes retira a autoridade de interpretar a escritura e atrai muitos seguidores. Além disso, existe a possibilidade da perda de poder para eles com o crescimento do movimento de Jesus.

O grupo de antagonistas é diversificado e espalhado na escala social e local. Fariseus e escribas agiam em questões legais-religiosas, desafiavam Jesus em termos religiosos de interpretação das escrituras. Os sacerdotes-chefe, anciãos e escribas de Jerusalém guardavam o Templo e, junto com as autoridades romanas, cuidavam da ordem social de Israel, por isso, adicionam um aspecto político de disputa pela influência e autoridade sobre as pessoas. As maiores autoridades são Herodes, Pilatos, como autoridades governamentais, o sumo-sacerdote e o sinédrio, como autoridades religiosas. Um grupo mencionado apenas em conexão com os fariseus é o dos herodianos, eles estão juntos para agir contra Jesus (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 116-122, FREYNE, 1996, p.44-51; MALBON, 2000, p. 140-150; HORSLEY, 2001, p.151).

Escribas e fariseus aparecem já na Galileia, como autoridades locais. Marcos (Mc 7,1) deixa claro que há relação entre escribas e fariseus como representantes do poder dos sumo-sacerdotes de Jerusalém, portanto o caráter político das autoridades de Jerusalém chega até as vilas da Galileia. Malbon (2000, p. 152) observa que a escalada de tensão até o confronto final em Jerusalém se dá também em termos de cenário espacial e de caracterização, pois existe um paralelo

entre os grupos religiosos e o cenário. Na Galileia, fariseus e escribas fazem oposição a Jesus nas sinagogas, enquanto, em Jerusalém, são os sacerdotes-chefe, escribas e anciãos que estão contra Jesus no Templo.

Para Horsley (2001, p. 155), os fariseus eram uma “facção política meio a um grupo maior de escribas que funcionava em conexão com o templo-estado de Jerusalém”. Segundo o autor, fariseus não faziam parte das sinagogas da Galileia, mas faziam a mediação entre os galileus e a “Lei dos Judeus”, por isso, a autoridade sobre a interpretação das tradições legais eram um ponto de conflito com outros grupos de escribas e sacerdotes. Nas disputas com os fariseus, Jesus usa tradições populares, ou a pequena tradição, dos Israelitas contra a grande tradição<sup>56</sup>. Esse discurso tem como consequência narrativa uma caricatura negativa das práticas de pureza dos fariseus (HORSLEY, 2001, p. 155-168). No entanto, Freyne (1996, p. 49) observa que os fariseus estavam na sinagoga na passagem em que Jesus cura o homem com a mão atrofiada (3,1-6) e que eles tinham, em comum com os escribas, a temática da refeição com pecadores e a do lavar as mãos. Para Marcus (1999a, p.519-522), os fariseus eram um grupo de maioria leiga que, baseados numa tradição dos anciãos, estendia as leis de pureza, que no Antigo Testamento eram reservadas aos sacerdotes, para os leigos como forma de magnificar a santidade de Deus. Eles tinham uma grande influência sobre largos setores da população judaica. No Evangelho de Marcos, são retratados quase sempre na Galileia.

Os escribas, em Marcos, são entendidos como sábios ou mestres que interpretam a lei e a quem o povo é familiarizado. Como o Evangelho mantém a diferença entre o grupo de escribas e fariseus, parece que apenas alguns deles faziam parte do grupo dos fariseus. A caricatura dos escribas é a de um grupo sem autoridade, sem entendimento, que age com orgulho e sem compaixão. Segundo Marcus (1999a, p.523-524), os escribas pré-70 são membros das ordens de sacerdotes ou levitas, a quem era designada a tarefa de interpretar a lei. O maior exemplo dessa conexão é Esdras (Ed 7,6). Como um grupo de oponentes que está presente no Evangelho desde o início do ministério até a crucificação, sofrem a mais

---

<sup>56</sup> É necessário fazer a distinção entre pequena tradição – crenças e costumes ligados ao campesinato – e a grande tradição – ligada ao círculo de governantes e às vezes parcialmente escrita. Elas são paralelas, relacionadas e interativas, mas não são variações da mesma tradição cultural e representam padrões diferentes de crença e práticas. Havia um hiato entre a elite de Jerusalém e os camponeses galileus. Cf. Horsley, 2001, p. 158.



dura crítica do Evangelho. Esse grupo é importante para três dos textos que são analisados nos capítulos seguintes: Mc 3,20-35; Mc 12,41-44 e Mc 14,3-9.

A sede de manutenção de poder das autoridades as faz “cegas e surdas ao Reino de Deus em Jesus” no Evangelho de Marcos (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 118). Jesus fala em parábolas, e estas não lhes eram acessíveis, por isso, as autoridades não eram capazes de compreender os mistérios do Reino de Deus e faziam parte dos *outsiders*. Escolhem desobedecer ao governo de Deus em vantagem própria. Por exemplo, Herodes manda matar João mesmo considerando-o justo; Pilatos, mesmo considerando que Jesus é inocente, entrega-o à execução; os escribas sabem que Jesus exorciza e cura, mas divulgam que a autoridade vem de Satanás.

Para jogar com a falta de unanimidade do grupo e acentuar essas características negativas, Marcos apresenta algumas exceções a esse padrão: há um escriba que admira Jesus, José de Arimateia é um membro do sinédrio que esperava pelo Reino, Jairo é um chefe da sinagoga que recorre a Jesus na angústia e o centurião admite que Jesus era um filho de Deus na crucificação.

Toda a estratégia de caracterização das figuras de autoridade judaicas e romanas os desmoraliza como adversários de Jesus, e gera no leitor “um código de superioridade moral baseada em resistir frente ao opressor de moral fraca ou ausente” (SMITH, 2008. p. 202-203). A audiência nutre antipatia pelas autoridades judaicas e romanas, o que a fortalece a enfrentar a dominação romana ainda presente e a rejeitar o projeto de religião que se coaduna com ela.

#### 3.4.5.2 Os doze discípulos

Esses discípulos são aqueles doze homens que Jesus chama para que andem com ele e depois envia a pregar, curar e expulsar demônios. Devido à pouca importância que se dá separadamente à cada um dos discípulos, com exceção de Pedro, formam um grupo. São um grupo de personagens maiores, redondos e ainda assim tipificados. Apresentam-se ora como quem recebe de bom grado o chamado do Reino, ora como quem não entende os valores desse reino e, portanto, como falíveis. A caracterização desse grupo é feita tanto por seus discursos e atos, como por contraste com outros personagens, como o próprio Jesus, personagens menores, autoridades e mulheres. Eles estão ao lado de Jesus, figuram entre os

seus aliados, sendo ensinados por ele, mas falham em preencher às suas expectativas e as que são colocadas pelo narrador ao receptor. São inicialmente caracterizados como devotados, abandonam seus trabalhos e bens, servem a Jesus e outras pessoas proclamando, curando e exorcizando. Suas características se apresentam no desenrolar da narrativa: partem dessa aceitação e entrega para o não entendimento e inabilidade de seguir o Reino em suas ações. Como grupo de personagens são construídos nos contrastes entre o medo e a devoção ao Reino e entre a falta de entendimento e a fé. Inicialmente, parecem não compreender bem quem é Jesus, são surpreendidos por seus milagres, essa característica se aprofunda quando demonstram não entender que tipo de messias ele é, suas atitudes, sua paixão e os termos do Reino de Deus (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p.123-125; MALBON, 2000, p. 88-92, 118,119; THEISSEN, 2007, p. 79 e 80).

Duas passagens principais estabelecem a positividade dos doze discípulos. Em 3,13-19, o chamado é para uma relação estreita com Jesus que é aceita imediatamente e, em 6,7-13, eles são enviados em missão com autoridade para expulsar demônios, curar e pregar arrependimento. As demais passagens iniciais descrevem os discípulos enfrentando a oposição ao lado de Jesus, sendo defendidos por ele, recebendo explicação dos mistérios do Reino. Mais tarde, a confissão de Pedro também chama à positividade. O retrato negativo de falta de entendimento dos discípulos é construído em séries de três cenas. São três cenas de controvérsia no mar (4,35-41; 6,45-52; 8,14-21); a resistência nas três previsões da paixão (8,32-33; 9,32-34; 10,32-41) juntamente com as duas cenas de multiplicação dos pães (6,37; 8, 2-3) e da cena do desejo por *status* (9,35-37). A falta de entendimento tem confirmação na previsão de Jesus sobre o abandono e negação dos discípulos e tem seu ápice nesses acontecimentos. Ainda assim, o final da história dá sinal de que a trama dos doze discípulos está aberta, a fuga não dá fim ao discipulado, ainda há chance de haver relação entre Jesus, seus discípulos – possivelmente, aqui, o grupo maior de discípulos – e, principalmente, Pedro, que o negara, uma vez que eles devem procurar o Jesus ressurreto na Galileia.

Segundo Rhoads, Dewey e Michie (1999, p.129), os doze discípulos geram empatia no receptor e um sentimento de esperança e identificação com suas dificuldades. O receptor torce para que eles consigam ser fiéis aos valores de Jesus e do Reino. Para Tannehill (1977), na caracterização dos doze discípulos, o autor implícito antecipa a reação dos receptores. A tendência positiva inicial é usada para

a identificação, e depois a falha de caráter revelada é usada para que a comunidade receptora se arrependa e se afaste desse tipo de atitude, mantendo um pouco de identificação pela similaridade dos problemas dos discípulos com a vida dos primeiros cristãos, como medo, falta de confiança e ansiedade com o futuro. Em contraste, Jesus apresenta a alternativa positiva e a encarna na sua vida. Incentiva, dessa forma, a produção de significado por parte da audiência.

O número de discípulos, doze, evoca a representação das doze tribos de Israel, ou seja, a nação de Israel está em processo de renovação na proclamação de Jesus e, por suas curas e exorcismos, é chamada a segui-lo e se modificar, assim como os discípulos também foram atingidos e modificados por esse Reino. A sua alternância no completo seguimento pode representar, igualmente, a alternância ou a dificuldade de Israel de seguir o padrão de Deus (HORSLEY, 2001, p. 86-96).

Além disso, o retrato negativo dos doze discípulos poderia corresponder a uma reação a alguma autoridade apostólica, cuja comunidade que estivesse agindo de forma opressora sobre a comunidade a que o Evangelho se destinava. Marcos não entende que a liderança tradicional da primeira comunidade cristã de Jerusalém levou adiante o projeto de Jesus de forma adequada (VAAGE, 1998, p.24). Se a caracterização dos doze discípulos for correspondente a um grupo histórico real que merece uma resposta no nível de discurso, põem-se aí mais possibilidades de dialogismo do Evangelho.

Do ponto de vista narrativo, muitas cenas em que se chamam os discípulos de Jesus podem corresponder a um grupo maior do que os doze, pois o Evangelho especifica com o termo 'os doze' quando se trata desse grupo em especial ou nomeia quais discípulos falam ou agem. Isso precisa ser pensado, na cena da última ceia, na cena das parábolas do Reino em Mc 4 e na cena final, que podem apresentar mais gente no seguimento próximo.

Os doze discípulos tanto ajudam como atrapalham Jesus, são, no final da história, tomados como exemplos negativos, por isso, é difícil se basear na sua reação para um modelo de discipulado. Porém, narrativamente, o padrão pode ser mostrado a partir de exemplos positivos ou negativos. Além disso, o comportamento ruim dos discípulos dá chance à correção por parte de Jesus e dá a narrativa a possibilidade de mostrar o padrão de seguimento também na comparação com outros personagens menores e com as mulheres. Ao lado disso, essa alternância dos discípulos traz certa verossimilhança à narrativa, pois a audiência,

provavelmente, tem dificuldade em aceitar completamente os termos de Deus. Mas esses personagens mostram que, para Marcos, mesmo diante da alternância e da dificuldade em aceitar e entender há chance para seguir o mestre ao final da história.

### 3.4.5.3 O povo ou a multidão

O seguimento a Jesus não é uma prerrogativa do grupo dos doze apóstolos. Jesus chama tanto os doze, quanto o povo na forma da multidão e ainda outros discípulos e discipulas e indivíduos específicos advindos da multidão. Aos discípulos e à multidão que o buscava Jesus diz que a condição do seguimento é negar-se, levar sua cruz e ir (8,34), portanto não é uma tarefa fácil.

O termo utilizado por Marcos para designar a reunião das muitas pessoas que procuravam Jesus para ouvi-lo ou solucionar seus problemas é *óchlos*. Bietenhard (2000, p. 1743 e 1744) define a terminologia como a aglomeração de pessoas em contraste com os indivíduos e em contraste também com a nobreza ou as pessoas de alta posição social. Seria uma turba sem liderança, sem freios e sem importância política e social. Rusconi (2003, p. 346) traduz o termo como multidão, gente, gentilha, massa ou um grande número.

A utilização que o Evangelho de Marcos faz do termo, varia de acordo com a cena. O mesmo termo é usado para designar a massa de pessoas em Jerusalém que pressiona Pilatos pela condenação de Jesus, o grupo armado que vai prender Jesus, o conjunto de ricos e pobres que oferta no Templo e a massa de pessoas que ouve e procura a ajuda de Jesus nas suas andanças.

As pessoas que compõem a multidão não são fixas, nem pertencem a uma mesma classe, mas são *ochlos* a partir de seu relacionamento com outras pessoas e com a sociedade. Dessa forma, não podemos dizer que *ochlos* compõem-se apenas dos pobres, pois havia cobradores de impostos entre aqueles que são designados dessa forma – sendo evidente que a questão não se regia por separação puramente econômica – entre pessoas das mesmas condições, poderia haver os marginalizados por algum motivo e os aceitos socialmente (CUESTA, 2009, p. 47,48).

Em algumas passagens, como a cura do paralítico, a redefinição da família, as curas da mulher com hemorragia e da filha de Jairo, a oferta da viúva pobre e outras, a multidão que segue ou procura por Jesus aparece como um impedimento,

algo que atrapalha a movimentação ou a atuação em favor de algumas pessoas específicas. Ao mesmo tempo, é o povo ou a multidão que impede que os líderes judeus fizessem algo com Jesus, pois eles tinham medo da multidão. Como um rebanho sem pastor, ela recebe de Jesus atenção, ensinamentos, curas e exorcismos e parece ser um dos focos do seu ministério.

Apesar da dedicação de Jesus à multidão, ao que parece, ela não segue Jesus em suas andanças, mas se forma nova e vem até ele, em cada local por onde passa, para se beneficiar do ministério de ensino e cura em que é auxiliado pelos discípulos. Por sua volatilidade, a multidão não parece reconhecer Jesus como messias, mas talvez o veja como um profeta tal como João ou Elias. Por isso, busca-o desordenadamente, chegando a pressioná-lo de forma que ele procure se afastar ou falar de um lugar mais seguro, como o barco. Marcos não especifica o que Jesus ensina a multidão, mas tanto os discípulos quanto a multidão têm dificuldade em ouvir verdadeiramente a Jesus. Ambos os grupos respondem da mesma forma: ficam impressionados e maravilhados com os atos de Jesus, se opõem aos líderes judeus e, no fim, abandonam a Jesus. Assim, a multidão é também um grupo de seguidores falhos (MALBON, 2000, p. 74-95; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 134). No caso da multidão, no momento do abandono, ela parece estar vulnerável à manipulação das lideranças religiosas, diante de dois modelos revolucionários, o do Reino, liderado por Jesus, e o da guerrilha, liderado por Barrabás (MYERS, 1992, p. 451 e 452).

#### 3.4.5.4 Personagens menores

A parte mais interessante da caracterização do Evangelho de Marcos é a utilização que o narrador faz dos personagens menores. Eles são o centro de grande parte dos episódios sequenciados e pontuam muitos outros. São personagens que recebem curas, exorcismos ou apresentam entrega de vida. São usados pelo narrador para fazer contrastes, comparações e paralelos. Marcam pontos de inflexão na narrativa, acentuam temáticas importantes ou representam alguns dos valores que a história deseja passar. Toda a história do Evangelho, ou seja, os conflitos com o mal, as autoridades e os discípulos, se desenvolve ao redor de episódios de ações de Jesus em relação com personagens menores.

Este tipo de personagem não possui continuidade ou recorrência, aparecendo apenas uma vez na história. Em geral, são planos, com traços característicos, pois têm pouca oportunidade de desenvolvimento. Muitas vezes, são anônimos, mas não é uma regra, pois alguns personagens menores têm nome: Jairo, Bartimeu, Simão de Cirene, José de Arimateia; outros não: o leproso, o centurião, a mulher com hemorragia e a viúva pobre etc. Eles são diversos e normalmente independentes, sendo conectados aos outros apenas por jogos retóricos. Por isso, não podem ser tratados como grupo, embora, no conjunto, sejam essenciais ao fluxo narrativo. Provavelmente, grande parte deles são oriundos da tradição, não da redação, já que refletem as histórias de milagre que circulavam entre a população ou as histórias de pronunciamento (MALBON, 2000, 191-201; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 129-133).

Alguns apresentam a característica de sair da multidão, outros formam exceções aos grupos de personagens-tipo usados na narrativa e trazem desafio aos estereótipos, contrapondo-os aos papéis esperados diante do Reino de Deus e expondo ainda mais as características negativas desses grupos. Outros, ainda, são utilizados como modelo de comportamento e atitude em relação ao que se espera dos demais personagens, são donos de fé e atitudes exemplares como persistência, serviço e reconhecimento de Jesus. Existem também os personagens menores que são paralelos a outros, como, por exemplo, Herodes é paralelo a Pilatos, Herodias e sua filha aos sumos sacerdotes e João Batista a Jesus. Isso serve para reforçar características boas ou ruins dos personagens.

São vinte e duas passagens que apresentam esses personagens menores da multidão e as respostas deles a Jesus (WILLIANS, 1996, p.333). A maioria desses personagens é composta de pessoas do povo que são marginalizadas por não terem poder, por serem excluídas da vida normal em função de alguma aflição ou impuros. Emergem da multidão. Essa parte representa o solo fértil para as boas novas do Reino de Deus (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 129-130). Mesmo vindo da multidão, alguns não são exemplos de fé: em 9,14-24 o pai do menino endemoniado luta com a fé, em 10,17-31 o homem rico não consegue seguir o preceito de repartir os bens, estes se localizam na parte intermediária do Evangelho.

Uma característica marcante dos personagens menores é o papel de estender a continuidade das respostas a Jesus para que esta circule além dos padrões estanques de caracterização, de forma que circule entre estes padrões,

suas exceções, os exemplos e os receptores da história. Os personagens menores aparecem onde a audiência deve parar, refletir e conectar. Essa extensão de resposta é feita em três etapas narrativas na medida em que os personagens vão aparecendo: em Mc 1.1-8.21, os personagens menores são exemplos de fé; em Mc 8.22-10.52 explicam a natureza do seguidor, mesmo que seja passível de falhas, e em Mc 11.1-16.18, durante a paixão, são exceções e exemplos de entrega e serviço (MALBON, 2000, 193-207).

#### 3.4.5.5 As mulheres

O Evangelho de Marcos possui uma série de personagens femininas: a sogra de Simão (1,30), as irmãs de Jesus (3,32-35;6,3), a filha de Jairo (5,22-23.35-43); a esposa de Jairo (5,40-43), a mulher com hemorragia (5,25-34), Herodias e sua filha (6,32-29), a mulher siro-fenícia e sua filha (7,24-30), a viúva pobre (12,41-44), a mulher que unge Jesus (14,3-9), a serva do sumo-sacerdote (14,66-69), Maria Madalena, Maria, Salomé e as muitas outras que haviam subido com Jesus a Jerusalém (15,40-41). Além de figurarem como personagens, mulheres são citadas nos discursos de Jesus: quando pais e mães devem ser respeitados (7,10-13 e 10,19); quando fala do divórcio (10,2-12); quando diz que a família foi deixada, cita mães e irmãs (10,29-30); no discurso apocalíptico, quando fala das grávidas e que amamentam. Ainda, no discurso dos saduceus sobre a mulher que casou com sete irmãos (12,18-25).

Com exceção das mulheres nas cenas da crucificação, sepultamento e da tumba vazia, as demais aparecem apenas uma vez na história e figuram então entre os personagens menores. Também com exceção de Maria Madalena, Maria, Salomé e Herodias, todas são anônimas. Exceto Herodias e sua filha, que são caracterizadas de uma forma negativa, e a serva do sumo sacerdote, que não é o foco da cena onde aparece, as outras são caracterizadas positivamente. Todas as mulheres que tem alguma relação com Jesus são vistas como exemplares e cada cena traz sua própria contribuição à história e à implantação do Reino.

Por causa desse padrão de caracterização, há uma tendência em encarar o conjunto das mulheres como um grupo de personagens-tipo. Outro argumento a favor dessa classificação é que, como grupo representado no Evangelho, ele apresenta exceções internas: Herodias, sua filha e a serva do sumo sacerdote não

compartilham dos valores do Reino. As primeiras pertencem à classe de opositores a Jesus. A Segunda, embora esteja na classe mais baixa, também não o segue.

Outra forma de olhá-las é um grupo formado de personagens menores (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p.132 e 133). Não se enquadram exatamente nisso por acompanhar apenas em parte a estratégia narrativa para estender a resposta a Jesus, proposta no item anterior. Na primeira e terceira etapa, as mulheres figuram como exemplos positivos de resposta ao Reino em contraste com os doze discípulos. São paradigmas de fé, persistência e continuidade no serviço aos outros, desde a primeira aparição (a sogra de Pedro) até as cenas da crucificação, momento em que o autor dá reconhecimento ao discipulado das mulheres – que seguiram e serviram Jesus – e da ressurreição quando recebem missão de apostolado delas com respeito à ressurreição. No entanto, na etapa do meio, no caminho para Jerusalém, não aparecem personagens femininos distintamente, provavelmente figuram entre a multidão e os discípulos que escutam ensinamentos de Jesus. Discursos esses que citam aspectos de interesse das mulheres, pois tratam de casamento, divórcio, família e comunidade.

Sendo o Evangelho uma representação endereçada a um povo mediterrâneo, subordinado e de cultura campesina, é importante notar que, mesmo que o autor pareça ocultar a presença das mulheres, não especificando sua presença entre os seguidores de Jesus, apresentando-as anônimas, parte delas subordinada a uma figura masculina (pais, maridos ou genros) ou confinada a espaços domésticos, ele sai do padrão androcêntrico em aspectos significativos. Algumas não são identificadas com um chefe da casa, figurando como mulheres independentes que estão em busca da solução dos seus problemas ou dedicando-se ao Reino e, para isso, quebrando normas sociais e religiosas. Exemplos disso são a mulher com hemorragia, a siro-fenícia, a mulher que unge Jesus, a viúva pobre. Algumas são objetos de cura de Jesus, mostrando que, no ambiente dominado, tanto homens como mulheres sofrem com as doenças e que o chamado, o poder de cura e os ensinamentos de Jesus não são limitados por gênero (HORSLEY, 2001, p. 204-205).

As passagens com as mulheres são responsáveis por pontos importantes do ensinamento a respeito do conceito de Reino que é exposto em Marcos. A cura da sogra se relaciona com o serviço. A mulher hemorrágica e a filha do líder da sinagoga representam Israel sob as ações de Jesus pois ambas são conectadas ao



número doze. A mulher siro-fenícia enfrenta e sai vencedora de um debate com Jesus e, por isso, marca a inflexão da expansão do Reino aos não-israelitas. Na sessão final do livro, elas já não são alvo da ação de Jesus, são personagens que encarnam o modelo do Reino. A viúva pobre encarna a exploração religiosa do modelo do Templo que é combatida pelo Reino. A mulher que unge é o exemplo da dedicação e entendimento da mensagem de Jesus. Depois, elas aparecem novamente na cena da crucificação e, por fim, no sepulcro, encarnando seguidoras que não abandonaram o mestre nem diante do perigo ou após sua morte. No final, as mulheres também temem. Mesmo sendo mais persistentes que os discípulos e a multidão, elas também parecem falhar ao não entender que Jesus ressuscitaria ou ao não concluir a tarefa de contar aos discípulos da ressurreição e da espera de Jesus na Galileia (MALBON, 2000, p. 46-67; HORSLEY, 2001, p.203-225; SCHOTTROFF, 1995, p.39-75). Essas questões serão aprofundadas nos últimos capítulos.

O jogo de inversão que o narrador monta entre as mulheres e os discípulos faz com que, necessariamente, sejam incluídas na lista dos personagens essenciais do Evangelho de Marcos. A caracterização das mulheres que seguem a Jesus é uma construção que culmina no seguimento dentro dos padrões do Reino, em contraponto com os discípulos e as autoridades. Elas encarnam o bom solo onde a semente é lançada na parábola do semeador de Mc 4.

#### 3.4.5.6 Jesus

Jesus é o personagem principal da narrativa do Evangelho de Marcos. A partir dele, todos os outros personagens são construídos. Ele aparece como personagem maior e redondo, é o protagonista da narrativa marcana. É mostrado como personagem central desde o início da narrativa, sendo caracterizado como uma espécie de herói e sob um ponto de vista positivo. O narrador sustenta o ponto de vista favorável a Jesus. A audiência sabe quem ele é, reconhece a aprovação e capacitação divinas, confia em Jesus, escolhe pelo seu lado, mas tem pouca identificação com ele.

Jesus deixa de aparecer em pouquíssimas cenas, como na apresentação de João Batista, no banquete de Herodes – quando a filha de Herodias dança e pede a cabeça de João Batista, na cena em que os sacerdotes e escribas tramam sua

morte, no acordo de traição com Judas Iscariotes, quando José de Arimateia pede seu corpo e nas cenas finas do sepulcro.

A narrativa não faz descrições físicas ou de traços psicológicos de Jesus, mas se detém em seus atos e expõe suas reações e percepções. Mostra um Jesus sensorializado que olha, reconhece ações dos demais personagens, comove-se, perde a paciência, irrita-se, conversa, ensina, sofre, muda de opinião e, com essas narrações, desenvolve uma comunicação não verbal com a audiência (POSTAL, 2010, p. 288). Apesar da distância entre Jesus e a audiência, as ações e as emoções o tornam muito humano e isso aproxima Deus, na figura de Jesus, da realidade humana.

É fácil perceber que, nas duas metades do Evangelho, assim como a narrativa muda a temporalidade e a espacialidade, mostram-se características distintas de Jesus. Enquanto a primeira foca em demonstrar quem é Jesus por sua autoridade e poder, a segunda complementa o personagem, sem deixar de lado sua autoridade, enfatiza a sua paixão, que culmina com a entrega da sua vida, e a ressurreição, momento em que o retrato da primeira parte é retomado no retorno para a Galileia. Jesus é mostrado gradativamente na evolução dos conflitos e nos episódios de milagres, controvérsias com inimigos e discípulos e ensinamentos. A comunidade receptora só consegue ter um retrato conclusivo de Jesus no final da história.

Donahue e Harrington (2005, p. 23-25) mostram que cada etapa do Evangelho de Marcos corresponde a acréscimos na figura de Jesus construída pela narrativa. O prólogo (1,1-13) identifica Jesus como Filho de Deus e coloca seu ministério público no contexto da batalha contra Satanás. A primeira grande parte (1,14-8,21) mostra Jesus como grande mestre e curador. Na segunda grande parte (8,22-10,52), ele é mostrado, na relação com os discípulos, como o Filho do Homem que deve sofrer, morrer e ressuscitar. Na terceira parte (11,1-16,8), Jesus cumpre essa entrega de vida e se caracteriza como o servo sofredor do Sl 22 e Is 53.

Além dessa visão geral da evolução do personagem nas etapas da narrativa, há outras formas de se aproximar da caracterização de Jesus. Não é o objetivo aqui exaurir o assunto, mas fazer uma introdução para que se possa adentrar nos capítulos posteriores com uma ideia de como o texto trata o personagem, uma vez que ele é protagonista na maioria das cenas que analisamos. E, então, trazer uma

contribuição com base nos relacionamentos de Jesus ao longo das cenas em que as mulheres aparecem.

Myers (1992, p. 523-526) prefere caracterizar Jesus a partir das categorias cristológicas clássicas de profeta, sacerdote e rei. O Jesus marcado seria profeta na tradição do radicalismo israelita, como Elias, Eliseu, Amós e o Segundo Isaías. Reafirmando as raízes populistas da política de Israel e desmascarando opressões, pregava o seguimento da lei da Aliança e tinha os pobres como seu séquito. Seria, também, sacerdote para mediar a cura os pobres e marginalizados e liberar Yahweh do Santo dos Santos, anunciando sua presença entre o povo. Jesus seria Rei também na tradição popular e revolucionária, pois repudiava a política imperial de dominação. Ele não era, portanto, um pretendente ao trono de Davi, mas buscava uma nova confederação tribal. Jesus buscava fundar uma nova comunidade apocalíptica comprometida com a derrubada dos poderes e com um novo caminho de vida a partir de uma prática de libertação.

A forma como personagens e narrador se referem a Jesus pode colaborar para formar sua imagem. Ao longo da narrativa, Jesus recebe vários títulos cristológicos: Cristo (oito vezes), Filho de Deus (seis vezes), Santo de Deus (uma vez), Senhor (cinco vezes), Filho de Davi (três vezes), Filho do Homem (quatorze vezes), que ajudam a formar sua caracterização. Kee (1977, p.116-144) acrescenta que se pode compreender a caracterização de Jesus não só a partir dos títulos cristológicos, mas também dos papéis atribuídos a Jesus na tradição marcada. Vários papéis poderiam ser esperados de um messias como ele: profeta, professor da Lei, rei-sacerdote, rei político nacional ou ainda portador de poderes angelicais. Títulos e papéis precisam ser compreendidos dialeticamente considerando o entendimento na tradição judaica e a forma de utilização no texto, já que Jesus recusa se identificar com alguns desses papéis tradicionais.

Para Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 43), o termo Cristo significa ungido ou messias e é um título ligado culturalmente ao judaísmo, como objeto da esperança secular do povo. Baseava-se nos SI 2 e SI 110, com uma imagem de rei-messias. Era uma esperança do poder popular na vinda de um “novo Davi”. Marcus (1999, p. 1104-1107) apresenta o termo a partir de suas raízes veterotestamentárias e o conecta aos sacerdotes e reis ungidos, a um rei como Davi ou Salomão ou um futuro rei dravídico. Este último sentido se estende ao uso no Novo Testamento. A expectativa desse rei tinha conotações políticas e de sucesso militar, mas não pode

ser reduzida a isso e traz consigo também expectativas de juízo, sabedoria, misericórdia e expansão da pureza entre as nações.

Em Marcos, Jesus se autodesigna Senhor do sábado (2,28), é chamado de Senhor em outras passagens (5,19; 7, 11; 11,3.9; 12,36-37; 13,35), mas a única personagem humana que o chama assim é a mulher siro-fenícia. Segundo Bietenhard (2000b, p. 2319- 2321), o termo quando se refere ao Jesus terrestre é, primordialmente, uma forma cortês de tratamento, mas pode-se subentender o reconhecimento de Jesus como liderança e a disposição de obedecer aos seus mandamentos. O termo aplicado a Jesus como título significava soberano universal e tem origem na igreja gentia, mas encontra respaldo no Sl 110 e na fórmula aramaica *maranatha* (Vem, Senhor).

A designação favorita para Jesus, em Marcos, é mestre. Ele aparece quinze vezes, entre os textos que analisaremos nos próximos capítulos aparece na ressurreição da filha de Jairo. O conteúdo dos ensinamentos não é tão explorado no Evangelho de Marcos. As palavras de Jesus são normalmente breves e são apresentadas em conflitos, controvérsias, parábolas e discursos. Suas falas mais longas são as parábolas em Mc 4, os discursos de Mc 8-11 e o discurso apocalíptico de Mc 13. Os resumos informam que ele pregava o Reino de Deus e ensinava, mas não expõem os conteúdos. Ainda assim, a narrativa mostra que a autoridade de Jesus como mestre é reconhecida pela população, na maioria dos lugares em que chega, como superior à dos intérpretes tradicionais, ou autorizados, e ele ensina tanto em sinagogas, como nas casas, ao ar livre e no Templo.

No entanto, narrativamente, ele é retratado mais como um profeta carismático divinamente autorizado. O batismo faz esse papel da autorização divina. Seus atos miraculosos de cura, que acontecem, em maior parte, mediante à fé, o seu poder sobre a natureza e sua posição de profeta, ensinando, confrontando as estruturas e interpretando a vontade de Deus para o povo da aliança, lembra a tradição profética de Elias e Moisés (KEE, 1977, p.117-119).

Mais um título que aparece para Jesus é mostrado nas primeiras palavras de demônios destinadas a ele: o Santo de Deus (1,24). Esse título faz uma ligação com 1Rs 17 e 2Rs 13. Ele mostra a relação especial de Jesus com Deus, a sua atividade em benefício da sociedade e a sua capacidade de enfrentar sem medo e derrotar os poderes demoníacos. Jesus é uma espécie de agente cósmico competente para sobrepor a coalisão hostil que impede o Reino de Deus, formada pelas instituições

humanas, os demônios e poderes cósmicos (KEE, 1977, p.120-121; MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p.369). Esse poder é inicialmente demonstrado na tentação no deserto e segue assim durante as curas e exorcismos.

Outro título messiânico perpetrado a Jesus por Marcos é o de Filho de Deus. Sua filiação é designada já na primeira frase pelo narrador, confirmada por Deus após o batismo em Mc 1,9-11 e, novamente, confirmada na voz de Deus na cena da transfiguração em Mc 9,2-7. Os demônios também o chamam assim nos confrontos de Mc 3,11 e Mc 5,6-8. Após a morte, em Mc 15,37-39, um gentio reconhece Jesus por este mesmo título. Ele é, portanto, reconhecido por esse valor nos planos material e espiritual, inclusive pelos gentios (POSTAL, 2010, p. 94-95; VERMES, 2006, p.220- 221).

Para Kee (1977, p.122-124), o termo Filho de Deus foi baseado no Sl 2,7 e, em Marcos, foi relido por uma comunidade sectária e messiânica. Remete também aos poemas do Servo do Deutero-Isaías, mostra Jesus como o eleito de Deus nascido por seu propósito. Na cena da transfiguração, o termo acrescentado, “a ele ouvi”, é referência a Dt 18,15, onde o profeta revela a verdade de Deus ao povo da Aliança. Para o autor, sob essas conexões e numa perspectiva escatológica, Jesus é o porta-voz de Deus para o tempo do fim, por isso, nas cenas de exorcismo, os demônios sabem que Jesus é o agente de Deus para derrotá-los. Para Freyne (1996, p. 220-221), o termo indica o messianismo de Jesus como um rei judeu antigo, juntamente com um poder milagroso. Segundo Malina e Rohrbaugh (2003, p.408-409), na cultura helenística o termo pode significar que Jesus tinha a mesma qualidade de Deus, sendo divino, tendo uma relação especial com Deus ou com atos que tem a qualidade divina. Convém lembrar que assim eram designados os imperadores romanos. Nas escrituras de Israel, o termo foi usado para designar anjos e humanos (Gn 6,1; Sl 29,1; Sl 82,6), o povo de Israel (Ex 4,22-23; Jr 31,9; Os 11,1) e reis (2Sm 7,14; 1Cr 7,12-14;22,10). Gnilka (1986, p. 70-73) acredita que essa confissão neotestamentária precisa ser trabalhada sobre a acumulação de conceitos e é correlacionada à noção régia de um messias, indicando uma autoridade plena, como taumaturgo carismático e como crucificado.

O termo Filho de Davi, em Marcos, é usado por Bartimeu (10,47-48), referenciado na entrada de Jesus em Jerusalém (11,9-10) e depois usado por Jesus para criticar os escribas (12,35), passagem que se relaciona com a oferta da viúva pobre, colocando-se como Senhor de Davi. Segundo Kee (1977, p.125-129), não é

um termo comum nos textos judaicos. Para o autor, embora Jesus, antes, não tivesse corrigido Bartimeu e a multidão, na crítica aos escribas, a interpretação deve ser pela de que o messias devesse ser um descendente de Davi e não uma interpretação simbólica do que Davi representava. Davi é um símbolo do Reino escatológico de Deus funcionando, modelo de rei como o da tradição profética. Como a comunidade tem uma herança apocalíptica, Jesus transmuta essa noção de reinado para um plano cósmico. Marcus (1999, p. 1119-1120) crê que o termo é usado com ambiguidade, as primeiras referências parecem afirmar uma descendência davídica e a última a questiona. Mas afirma que o termo era entendido como uma referência messiânica ligada à realeza de Salomão e Davi conjuntamente, evocando um líder político militar, com poderes sobre o mal, que livraria Jerusalém dos gentios e governaria com justiça e sabedoria.

O segundo título mais utilizado em Marcos é Filho do Homem. Segundo Postal (2010, p. 292), a designação Filho do Homem é autorreferente, somente Jesus é quem o usa falando de si. Aparentemente ele usa a expressão como oposição semântica entre majestade e inferioridade da entrega ao sofrimento. Para o autor, a função do título Filho do Homem dentro da narrativa seria apontar Jesus como um rei diferente, um agente por quem a redenção virá. Três tipos de situação são observados na sua utilização: para mostrar autoridade na terra (Mc 2,10.28), autoridade na parusia (Mc 8,38; 13,26 e 14,62) ou uma posição de entrega ao sofrimento e serviço (Mc 9,12.31; 10,33.45; 14,21.41). Vermes (2006, p. 210-212) divide o uso: uma forma não titular, forma mais modesta de dizer 'eu' quando referencia a autoridade ou o futuro sofrimento e morte; e outra se apresentando como título de significado messiânico escatológico, fundindo-se com a ideia de Dn 7,13 (Mc 13,26 e 14,62). Malina e Rohrbaugh (2003, p. 409-412) também acreditam que o termo tem três usos. Em Mc 8,38; 13,26 e 14,62 parece um ser celeste distinto de Jesus cuja vinda é esperada. Em 8,31-33; 9,30-32 e 10,45, Jesus é identificado com o Filho do Homem que morreria e ressuscitaria. E é usado como um título messiânico relativo ao presente em 2,10.28.

Parece difícil conceber que faça sentido narrativo o mesmo termo sendo usado por Jesus para referenciar a si com significados diferentes. É possível supor um crescimento conceitual ao longo da narrativa, o que implica a conexão das cenas em que aparecem indicando que Jesus é o messias em ação durante seu ministério, que morreria e ressuscitaria e depois voltaria como um ser celeste.

Segundo Marcus (1999a, p.528-532), no Antigo Testamento, a terminologia era associada aos membros da raça humana. A partir do seu uso em Daniel, passou a ser relacionada com anjos cuja forma era humana, ou reis, evoluindo, nos textos de Enoque (Similitudes), para uma figura celeste preexistente com Deus que seria vista pelos inimigos nos tempos finais e que justificaria a comunidade de discípulos. Para o autor, o uso do título é uma polêmica contra os revolucionários zelotes que atuavam no contexto de composição, pois Jesus como Filho do Homem perdoa os pecadores, ao invés de destruí-los, e não julga os gentios, mas os líderes de Israel.

A expressão é menos direta que os demais títulos, mas a quantidade de vezes que é evocada indica que era de grande importância para a comunidade marcana. Ela carrega conotações teológicas pré-pascais e pós-pascais, que são difíceis de discernir. Relaciona-se com Dn 7,13 e alguns Salmos (Sl 8, Sl 146, Sl 80), com várias representações, como um juiz messiânico, uma nação ou um rei nacionalista, como um homem escolhido para exercer autoridade sobre a criação em nome de Deus ou, ainda, um servo. O texto de Marcos mostra a necessidade do sofrimento do Filho do Homem e da sua morte, como previam as escrituras. Isso reinterpreta a figura do Filho do Homem no período pós-pascal (RIBEIRO, 2011, p. 92 e 93; KEE, 1977, p. 129 a 136).

Além da análise dos títulos e papéis, uma das formas de fazer a caracterização do personagem é olhando a interação com o narrador e com os outros personagens na própria narrativa. Para Malbon (2009, p. 17-18), a cristologia da narrativa de Marcos se divide em cinco categorias associadas a formas de definir o personagem: atuada, o que Jesus faz; projetada, o que os outros dizem sobre e para Jesus; defletida, o que Jesus diz em resposta aos outros; refratada, o que Jesus diz sobre si; e refletida, o que os outros dizem e fazem a respeito de Jesus. Na mesma direção, Roads, Dewey e Michie (1999, p. 104-105) aproximam-se da caracterização de Jesus. O que Jesus faz revelaria a extensão e natureza da autoridade vinda de Deus. O que ele diz revela seus propósitos e seu entendimento como agente de Deus. O que outros dizem e como reagem a Jesus revelam seu caráter controverso e não-usual.

O narrador é a primeira voz que aparece na história. Ele apresenta muitas informações sobre Jesus ao longo do Evangelho. Na primeira frase do Evangelho, o narrador já revela que Jesus é o messias, o Filho de Deus. Em Marcos, ele não aparece como Filho de Deus por um nascimento especial ou por natureza divina,

mas parece assumir o significado do título messiânico (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 103-104). Através da história, o narrador revela que Jesus é aquele mais poderoso que vem após João Batista, o Espírito está sobre ele, todos se maravilhavam com a autoridade de seu ensino. Ele mostra que Jesus sabe de pensamentos íntimos das pessoas que o cercam; que ele tem consciência da sua ligação com Deus, apesar de várias vezes pedir silêncio sobre isso, e da variedade de respostas que ele mesmo provocava. Os sentimentos de Jesus também são revelados pelo narrador como comoção, indignação e tristeza. Da mesma forma, mostra seu posicionamento diferente dos demais personagens nas questões do sábado, das prescrições de pureza e de interpretações das escrituras.

O que os outros personagens falam sobre Jesus e como reagem a ele também ajuda a construir sua imagem de herói. As reações das personagens podem ser positivas e negativas de acordo com a posição das personagens com que Jesus interage, se são os antagonistas, os discípulos, os personagens curados ou a multidão. Essas reações variam entre reconhecimento, temor, ofensa, maravilhamento, lealdade intensa, oposição determinada e fé. É da voz de Deus a confirmação do título Filho de Deus, também a notícia da alegria nele e a ordem de que ele deve ser ouvido. Para os espíritos imundos e demônios, Jesus é o Filho de Deus ou Santo de Deus e, portanto, um inimigo mais poderoso que eles, por isso, tinham medo. Já as pessoas que eram curadas respondiam à sua presença com fé e espanto. A expressão do povo mostra um Jesus poderoso em palavras e ação, que desafia estruturas vigentes e que, algumas vezes, é questionado e mal-entendido. Essas pessoas o admiravam como mestre cheio de autoridade, profeta e curador e ficavam impressionados com os milagres. No entanto, os conterrâneos de Jesus reagiram com descrédito e a sua família reagiu ao ministério intenso de Jesus achando que estava fora de si e tentou deter suas ações. O discurso alternado dos discípulos parece mostrar que Jesus sabe que aquilo que pede é difícil e seus seguidores são falhos, mostra um Jesus que insiste no ensino, mas que também se impacienta. Já o discurso das autoridades judaicas e romanas mostra que Jesus desafia a tradição e a situação de tal forma que impede a reprodução do poder, e por isso, coloca em risco a sua própria vida. As autoridades o viam como criminoso e planejavam tirar sua vida, ficavam ofendidas com seu ensinamento e o desafio às suas interpretações das regras de pureza e ao sábado (MALBON, 2009, 124-128; RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 104-105).



As ações de Jesus nos episódios são conectadas ao longo da narrativa tematicamente e pelo uso de vocabulário e deslocamentos entre cenários colocados pelo narrador. Em várias cenas, o narrador informa que ele prega e ensina, tanto à multidão como aos discípulos, sobre o recém-inaugurado Reino de Deus, mas como já foi dito não se sabe muito sobre o conteúdo dos ensinamentos e pregações. Ele cura e exorciza muitas pessoas que o procuram desde o início do Evangelho até próximo a sua entrada em Jerusalém. Isso exemplifica a vivência do Reino de Deus, que procura libertar as pessoas. Sua insistência no ensino, nas curas e no serviço, como estratégias políticas subversivas de uma formação comunitária diferente para a sobrevivência meio à opressão político-econômica e religiosa, mesmo sob o risco de perder a sua vida no conflito com os poderes estabelecidos, leva a audiência da história a entender que, para o personagem, a perda da sua vida é consequência da vontade de Deus para seu povo. As três previsões que Jesus faz da morte e da ressurreição<sup>57</sup> dão uma ideia de que ele e Deus já sabiam desse final, por isso as ações de Jesus são direcionadas da Galileia para Jerusalém.

Jesus enfatiza, como ação principal para si e seus seguidores, a prática do serviço à população que o procura, aos pobres e marginalizados e aos que sofrem perseguição e morte pelas autoridades. Ele faz isso como exemplo das implicações do Reino de Deus e como denúncia da opressão que essas pessoas sofrem. Jesus age em favor de homens e mulheres pobres, doentes e famintos, dentro e fora do seu grupo de origem étnica, pregando o desapego aos bens, às relações de poder e uma inversão social em que os últimos e servos serão os primeiros no Reino de Deus.

Através de suas ações, ele encarna os papéis de mestre, profeta, servo sofredor e curandeiro. Jesus é um agente volitivo que proclama o Reino de Deus e busca agir para demonstrar sua participação nele, é uma pessoa de fé, que se sacrifica pelo Reino de Deus, como a renovação da Aliança expandida às demais etnias. Como o Evangelho não se encerra com a morte de Jesus, mas com sua ressurreição, isso dá uma posição de vitória e recomeço na Galileia, pois nem a

---

<sup>57</sup> Em Mc 8,31; 9,31 e 10,33-34, Jesus fala da sua morte e do seu ressurgimento. Tal antecipação não funciona como novidade para o receptor. Este já espera que Jesus passe pela paixão, pois, desde o início, são dados indícios associativos com o Antigo Testamento e indícios no conflito com autoridades. Além disso, a história reúne as tradições sobre Jesus que já continham a história da paixão e que provavelmente não eram desconhecidas da comunidade.

morte do seu agente impede o crescimento do Reino de Deus (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 107; HORSLEY, 2001, p. 178).

Aquilo que o personagem principal diz em resposta aos outros personagens e o que ele fala sobre si mesmo complexificam a narrativa e fazem com que a audiência se engaje no projeto do Reino de Deus. Segundo Malbon (2009), Jesus se esforça em transferir a honra e a atenção destinadas a ele pelo povo para Deus e as suas palavras não ecoam as de outros personagens, embora nem sempre as corrija exatamente. Cria-se uma tensão em relação ao narrador, pois este é incisivo em afirmar que Jesus é o Cristo, enquanto ele mesmo parece reticente, insistindo no segredo messiânico durante seu ministério na Galileia. Ao mesmo tempo, ele é enfático em relação à proclamação do Reino de Deus, mesmo com o uso das parábolas. Para a autora, a chave de resolução desta tensão não é a essência de Jesus, mas o processo de pregação e a sua influência (MALBON, 2009, p.191-216).

Isso significa que, para Marcos, importa a autoridade de Jesus e as noções de seguimento e serviço. A autoridade de Jesus é conferida por Deus por meio do Espírito na cena do batismo e da própria palavra de Deus nessa cena e na da transfiguração. Ela é também reconhecida pelo povo que aflui em busca de sua ajuda, compondo as multidões que o seguem. Com essa autoridade, Jesus ensina demonstrando sabedoria profética, poder sobre a impureza, doenças e a morte, desafiando as instituições e denunciando opressões. A autoridade de Jesus é bem maior do que a dos demais personagens humanos, como os escribas e sacerdotes, e também do que estes esperam dentro do mundo narrativo. Às pessoas ele faz a opção do serviço, sem governar sobre elas, pois Jesus não exerce autoridade sobre a escolha dos seres humanos, que optam pelo seguimento ou não. Dentro disso, podemos incluir o reforço de Jesus em dividir a sociedade entre *insiders* e *outsiders* com respeito ao seu movimento, ele sabe, então, que nem todos podem estar no Reino de Deus por causa do envolvimento com a opressão sobre o povo.

Percebemos com essa aproximação à caracterização de Jesus, que o Evangelho de Marcos faz um diálogo em que recorre às memórias de tradições judaicas dos profetas populares, dos sacerdotes e reis ungidos e das expectativas messiânicas para compor seu herói de forma a enfatizar sua autoridade. Conjuntamente faz uma crítica à noção do imperador romano como Filho de Deus. Sobre tudo isso, a narrativa exemplifica nos atos e palavras de Jesus a vivência do

signo ideológico do Reino de Deus. Além disso, o texto denuncia as violências das instituições religiosas e políticas a partir do sofrimento do seu personagem principal.

### 3.5 RESUMINDO A APROXIMAÇÃO

O Evangelho de Marcos é uma narrativa que usa a linguagem religiosa para contar a história da implantação do Reino de Deus, uma renovação da antiga aliança mosaica estendida a outras etnias, por Jesus, o messias, a uma comunidade mista e socialmente diversa. A narrativa fala da relação do humano e do divino, é uma composição literária que lida com os referentes religiosos, as situações limites da experiência humana: fala de vida e morte, doença e cura, perseguição e esperança. Para isso, compõe a sua narrativa por escrito, a partir de diversos aportes orais e populares e usando recursos de vários gêneros literários, tanto helenísticos como judaicos, correntes na época e região e agrupando memórias traditivas de origem oral e já fixadas por escrito sobre a atuação de Jesus. Assim, ela se mostra dialógica e repleta de heteroglossia.

A narrativa é dotada de muitas estratégias retóricas que facilitam sua memorização e sua elocução, mas a principal estratégia persuasiva está na força da história em si. É bem marcante em verossimilhança e no efeito catarse, por retratar um mundo bem próximo ao vivido por seus receptores e refletir suas crenças no transcendente. Isso, somado a uma performance oral, amplia a força de persuasão da história.

A história se organiza sob alguns conflitos principais que evoluem em episódios curtos envolvendo muitos personagens menores. Esses conflitos são acerca da implantação do Reino de Deus, com as autoridades religiosas e políticas, com as discípulas e discípulos e com a esfera transcendente. A evolução temática se dá em etapas marcadas pela mudança espacial, pela forma de gerir o tempo e pela forma de apresentar os personagens.

Sua intenção é marcadamente ideológica, busca demonstrar o início da implantação do Reino de Deus pelo seu herói, Jesus, e chamar ao engajamento e reorganização sócio-religiosa diante de um quadro de degeneração social devido à invasão romana e à guerra. Incluído nisso está uma nova organização cultural, novos direcionamentos de relações sociais, étnicas e de gênero baseados na ética da entrega de vida e do serviço.



#### 4 AS MULHERES NA PRIMEIRA PARTE DO EVANGELHO DE MARCOS

*Ontem um menino  
 Que brincava me falou  
 Hoje é a semente do amanhã  
 Para não ter medo  
 Que este tempo vai passar  
 Não se desespere, nem pare de sonhar  
 Nunca se entregue  
 Nasça sempre com as manhãs  
 Deixe a luz do sol brilhar no céu do seu olhar  
 Fé na vida, fé no homem, fé no que virá  
 Nós podemos tudo, nós podemos mais  
 Vamos lá fazer o que será  
 (Gonzaguinha)*

Como já abordamos anteriormente, os métodos tradicionais de interpretação bíblica não consideram a categoria de gênero, por isso, são incapazes de alcançar a profundidade da opressão sobre mulheres. Dessa forma, reforçam o viés androcêntrico e patriarcal da sociedade, mantendo a invisibilização de certos discursos e relações pela caracterização normativa dos papéis femininos e masculinos no judaísmo e no cristianismo nascente. Contrapondo-se a essa posição, a exegese bíblica feminista tem trabalhado sobre os textos bíblicos, fontes, história antiga e a história da interpretação para construir novas imagens e, com isso, demonstrar tanto a opressão que as mulheres sofriam como seus papéis na formação e nas sociedades judaica e cristãs originárias.

Nosso objetivo, aqui, é corroborar com esse avanço da exegese feminista e trabalhar sobre uma dessas fontes cristãs, o Evangelho de Marcos, considerado o primeiro evangelho canônico escrito e fonte para os Evangelhos de Mateus e Lucas. Aqui, desejamos apresentar a análise da narrativa, sob uma perspectiva feminista, usando a narratologia somada à análise do discurso, das cenas que envolvem as mulheres na primeira parte do Evangelho de Marcos. Isto é, enfatizando o caráter relacional das mulheres e Jesus, e colocando-as como protagonistas, ao lado de Jesus, em todas as cenas, atentando para a importância de suas palavras, atos, sentimentos e corporeidade. Tudo isso em diálogo com a estrutura e o

desenvolvimento da narrativa dentro do evangelho para compreender a importância de cada cena na construção do discurso narrativo.

Ao abordar o papel das mulheres na narrativa do Evangelho de Marcos, sempre tentaremos olhar para o fato de que, na cena da crucificação, as mulheres são reconhecidas como seguidoras e discípulas de Jesus. Essa cena precisa levar a um novo olhar sobre as cenas anteriores, em que mulheres aparecem explicitamente, imaginando que elas integraram esse movimento em construção e que as cenas contribuem para sua presença ali. Também precisa levar a uma revisão de outras cenas em que não aparecem explicitamente considerando que elas estão entre aquelas pessoas que recebem as instruções de Jesus e caminham com ele desde o início do ministério. Este trabalho limita-se às cenas em que as mulheres são personagens explícitas e convivem com Jesus.

Entendemos também que há uma diferenciação dos papéis das mulheres na primeira e na segunda metade da história, acompanhando a evolução da narrativa, com suas inflexões, mudanças de cenário, de temporalidade e de caracterização. Por isso, este capítulo analisa a primeira parte do Evangelho (Mc 1-8), especificamente as seguintes narrativas: a cura da sogra de Simão, a redefinição da família, a cura da mulher com hemorragia, a ressurreição da filha de Jairo, o exorcismo da filha da mulher siro-fenícia.

#### 4.1 A SOGRA DE SIMÃO

Os textos do Evangelho de Marcos precisam ser compreendidos à luz de sua pedagogia, do que vai se apresentando e ensinando desde o início. A perícopes em questão está em Mc 1,29-31. É um trecho que está no início do ministério de Jesus. Todas as referências temporais, espaciais e humanas colocadas nesse início são simbólicas para o entendimento do Evangelho como um todo.

O início da atuação de Jesus na Galileia se dá com pregação pública sobre a chegada do Reino de Deus. O termo é evocado pela primeira vez no Evangelho na voz de Jesus, no início do seu ministério. O que faz com que toda a história seja interpretada à luz da simbologia do termo Reino de Deus, portanto ele se faz um termo ideológico.

Depois, Jesus faz a chamada de quatro discípulos: Simão, André, Tiago e João (1,16-20). Após um tempo não definido, eles entram em Cafarnaum e Jesus

ensina em uma sinagoga, ali exorciza um homem, livrando-o de espírito imundo, todos reconhecem sua autoridade, de ensino, de poder e sobre os espíritos imundos (1,21-28). Saindo de lá, dirige-se para a casa de Simão e André onde ocorre a cena que desejamos analisar aqui. Na tarde do mesmo dia, Jesus atende muitas pessoas curando e expulsando muitos demônios, com toda a cidade reunida à sua porta. À noite, Jesus ora e toma a decisão de sair a outros lugares, expandindo a ação de implantação do Reino.

A impressão que a narrativa deste dia deixa é que, enquanto Jesus está na casa dos discípulos chamados há pouco, sua fama se espalha no vilarejo e, diante das várias pessoas que surgem buscando seu socorro, ele precisa tomar a decisão de expandir sua atuação.

Richter Reimer (2012, p. 81) nos informa que, em Marcos, Cafarnaum era o centro missionário do movimento de Jesus. É ali que Jesus demonstra o que há de ser o seu ministério: vencer o mal e libertar os enfermos e endemoniados e ministrar ensinamentos de autoridade. A partir desse dia, em Cafarnaum, tudo se amplia, o número de pessoas que o buscam, os discípulos, as curas e exorcismos, e começam a surgir os adversários e conflitos. Esse dia é muito importante para a narrativa porque apresenta uma espécie de protótipo do que virá ser o ministério de Jesus. Quase tudo é apresentado pela primeira vez. Ele contém a primeira cena onde aparece um personagem feminino. Antes disso, mulheres poderiam estar entre os seguidores de João Batista, mas não são mencionadas. Além disso, esse dia contém o primeiro exorcismo e a primeira cura realizada por Jesus<sup>58</sup>, a primeira vez que Jesus se reúne com os discípulos que já foram chamados em uma casa. Cafarnaum é o primeiro vilarejo que aparece no Evangelho.

Outro aspecto importante é que, no início da perícopé do dia prototípico, há uma definição temporal específica que não aparece anteriormente, pois até aí a história de Jesus é colocada ao lado da de João Batista ou fica indefinida temporalmente, mas este dia é um sábado (1,21). Apesar de ser um sábado, quando o dia termina, ainda não está criada uma controvérsia com respeito às atividades de Jesus no sábado. Apesar dos necessitados esperarem o fim do sábado para procurarem por Jesus neste trecho, não aparece reprovação alguma de suas ações no texto, que parecem ser aceitas pela população.

---

<sup>58</sup> 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.

Dentro desse dia prototípico, está localizada a nossa passagem, que é uma cena da intimidade de Jesus com seus primeiros discípulos. A seguir faremos uma análise da narrativa dessa cena.

#### 4.1.1 Análise da Narrativa

A primeira aproximação ao trecho analisado nesta seção será feita com a seguinte tradução instrumental da perícopes 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 dizem-lhe sobre ela. 31 E aproximando-se, levantou-a segurando sua mão; e deixou-a a febre, e servia-os (tradução da autora).

Este é o relato mais breve da tradição evangélica. Apresenta uma forma concisa, com frases diretas sequenciais, no pretérito e reunidas pela conjunção ‘*kai*’. Só a conversação com os discípulos aparece no presente. É o único relato de milagres dos sinóticos que acontece envolvendo diretamente o círculo mais estreito de discípulos como parte dos que necessitavam da atuação milagrosa de Jesus (GNILKA, 1986, p. 96).

Berger (1998, p. 276-280) discute a categoria de relatos de milagre como gênero literário. Afirma que tais relatos são muito diversos e não podem ser considerados como um único gênero. Para ele, seria o caso de pensar que essa passagem se enquadre como uma *petitio* ou uma creia dramática.

No entanto, Myers (1992, p. 184) mostra que existe uma estrutura paradigmática para os episódios de cura: 1) O sujeito é posto sob a atenção de Jesus (muitas vezes por intermédio de amigos/parentes, como aqui). 2) Jesus entra em contato com o sujeito (às vezes começando um diálogo). 3) Jesus responde (com um toque, como aqui, ou com palavra). A cura é relatada (muitas vezes são dadas instruções)<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Wegner (2005, p. 190) afirma que a estrutura formal dos relatos de milagre compreende: “introdução, exposição de motivos, uma descrição do ato milagroso e um final”. Pode, no entanto, apresentar outros motivos como a duração e o caráter da enfermidade, ineficácia de curas anteriores, falta de fé no taumaturgo etc. Richter Reimer (2011, p.61) informa que tipologicamente os milagres tem as seguintes características fundamentais: a) um contexto religioso de relação interpessoal de fé na divindade ou seu agente; b) o necessitado não é um cliente, mas um devoto que pede sua cura a Deus ou seu agente; c) o milagre se realiza por uma palavra ou gesto; d) a cura é uma relação recíproca e não de coação; e) a cura ocorre num contexto de obediência e cumprimento da vontade



Richter Reimer (2011, p. 61-65; 2012, p. 85) afirma que uma das funções dos relatos de milagre nos Evangelhos era demonstrar o crescimento do círculo de discípulos, pois eram motivados por seguidores ou seguidores potenciais. Assim, podemos dizer que parte do sentido de narrar a cura de pessoas era também de demonstrar o engajamento dessas pessoas no projeto do Reino de Deus como seguidores de Jesus. A mulher curada, nesse pequeno trecho, pode ser entendida como parte dos seguidores de Jesus a partir daquele momento.

O sentido discursivo desses relatos de milagre era missionário: motivar e aprofundar a fé da comunidade receptora. A fé era a motivação interna da narrativa para a cura. Ao mesmo tempo, era resultado, tanto interno, em relação aos personagens, quanto externo, através de um efeito catártico, capaz de provocar emoção por identificação com a situação de sofrimento familiar que pode ser inferida da cena.

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).

Mack (2006, p. 240) afirma que essa passagem é um aglomerado denso de temas (casa, discipulado, cura, diaconia), interesses e traços estilísticos, que pinta uma imagem acolhedora com algumas sentenças arranjadas, enquanto a fama de Jesus se espalha, e que não pode ser classificada como uma história de milagre. Porém, não há muita discordância entre os estudiosos de Marcos que, apesar da sua brevidade, a cena contém os elementos essenciais para se enquadrar na classificação de um relato de milagre (SOARES, CORREIA JÚNIOR E OLIVA, 2012; GNILKA, 1986; COLLINS, 2007; KINUKAWA, 1994; MARCUS, 2010). Além de se enquadrar na estrutura acima proposta por Myers (1992), o relato tem a capacidade de interferir nas relações sociais e simbólicas tanto internamente à história, como veremos ao falar da caracterização, como externamente, na vida do receptor.

---

de Deus; f) a ação de cura não prejudica a ninguém.

A simplicidade da cena é recheada de verossimilhança e evoca momentos de intimidade familiar e entre amigos. São aspectos que fazem o receptor acreditar no que é contado com mais facilidade e se identificar com as situações, esperanças e possibilidades. Com o caos socioeconômico e as tensões religiosas da região da Palestina sob o Império Romano, era comum encontrar homens e mulheres doentes, devido à subnutrição e a falta de excedente produtivo para o acesso a uma vida saudável, ainda mais tratando-se de idosos e crianças. Também com as condições de deterioração religiosa, era comum a presença de carismáticos, profetas populares e taumaturgos tentando alguma mudança ou renovação. É nesse sentido que as figuras de Jesus, como alguém que cura, e da sogra doente, necessitando da solidariedade dele e da família, são motivos de fácil aceitação que evocam sentimentos de identificação e verossimilhança, em especial, porque as condições citadas acima se aprofundaram durante a época da composição do Evangelho, principalmente pela violência da guerra.

Kinukawa (1994, p. 103) divide essa cena em três passos: problema/crise, ação e resposta. No entanto, uma divisão mais elaborada da cena, ainda seguindo a estrutura básica dos relatos de milagre, evidencia melhor etapas da narrativa. Por isso, preferimos esquematizar a estrutura do texto da seguinte forma:

- v. 29 – introdução: deslocamento da sinagoga para a casa e chegada do taumaturgo Jesus;
- v. 30a – indicação ou descrição da enfermidade: febre que deixava a sogra de Simão prostrada;
- v. 30b – pedido de cura: dizem a Jesus sobre a febre da mulher;
- v. 31a – ação do taumaturgo: Jesus aproxima-se, levanta-a pela mão;
- v. 31b – constatação do prodígio: a febre a deixa;
- v. 31c – demonstração do prodígio: a mulher passa a servir (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 80; COLLINS; 2004, p. 174, MARCUS, 2010, p. 218).

O papel do narrador é fundamental nessa cena porque não há alternância de vozes com os personagens, toda a cena é dada na voz do narrador em terceira pessoa. Nesse sentido, o foco que o narrador dá à ação de Jesus é o passo mais marcante da estratégia retórica nessa pequena perícopé. Na primeira parte, Jesus sai da sinagoga para a casa de Simão e André e Ihe dizem que a sogra está

acamada. Há, nesse pequeno trecho, um conjunto de características que acabam dando um ritmo rápido aos acontecimentos. Além de narrar toda a cena sem alternância de turnos, por duas vezes, o narrador usa a expressão “e imediatamente” e ainda evita dar detalhes de movimentação ou descrição. No entanto, a narrativa do momento da cura, apesar de curtíssima, detalha cada passo das ações do protagonista, diminuindo o ritmo ligeiro da história e a falta de detalhes, justamente no momento da ação de Jesus: aproximou-se, levantou-a segurando pela mão e a febre a deixou. Além de humanizar a figura de Jesus, enfatizando seu cuidado e solidariedade, o narrador traz a atenção do leitor sobre ele e a ação corporal pela qual se dá a cura, é no toque entre Jesus e a mulher que a febre sai. No final da cena, a estratégia retórica muda, o foco passa a ser a mulher curada, para a demonstração da cura e inserção pela primeira vez de um campo semântico muito caro a Marcos: o do serviço.

Além do serviço, outro campo semântico apresentado é o do gestual de cura de Jesus, levantar a pessoa segurando a mão, o que será repetido em mais duas ocasiões, nas curas da filha de Jairo (5,41) e do epilético endemoniado (9,27). Também o cego em 8,23 é tomado pela mão. Já o verbo “levantou” é o mesmo usado na ressurreição da filha de Jairo e também na ressurreição do próprio Jesus (KINUKAWA, 1994, p. 103). Essa conexão por campo semântico com outras passagens em que Jesus vence a morte antecipa a sua vitória contra ela. Essas passagens evocam a morte, o que leva a inferir que nossa passagem também se relacione com ela através da questão da doença (MILLER, 2002, p. 28). Marcus (2010, p. 219) diz que há uma tradição do judaísmo pré-cristão que conecta curas e ressurreições e que, provavelmente, Marcos deseja vincular o poder de ressurreição manifesto nos milagres de Jesus com o mesmo poder escatológico com que Deus opera na ressurreição de Jesus.

Pohl (1998, p. 68 e 69) afirma que a mulher estava retirada num cômodo ao lado de onde Jesus se reunia com os discípulos para o almoço. Gnllka (1986, p. 97) crê que a expressão “aproximando-se” (*proselton*) leva a compreensão de que a mulher estava em um cômodo destinado às mulheres, retirada devido à doença, e fica indefinido se Jesus e os quatro discípulos estavam em um ambiente masculino, que as mulheres não deveriam ter acesso. No entanto, não se sabe em que momento ou onde passam a Jesus a informação sobre a doença da sogra de Simão, nem se há na casa cômodos separados, ou quem mais está na casa, nenhum

detalhe maior é dado na narrativa. E uma posição a respeito disso fica no âmbito da especulação.

Não há um pedido explícito pela cura, mas o fato de alguém informar a Jesus sobre o estado da mulher pode ser interpretado como um pedido implícito. Kinukawa (1994, p. 102) afirma que Jesus é informado da doença como forma de desculpa para a ausência de uma hospitalidade digna. Já para Gnilka (1986, p. 97), os discípulos informam a doença da sogra não como uma justificativa de sua ausência, para se desculpar pela falta de hospitalidade, mas para chamar sua atenção acerca da enfermidade. O fato de Jesus ser informado demonstra a solidariedade dos parentes com a mulher e a humanidade de Jesus, pois ele não percebe tudo por si, e não uma preocupação com a hospitalidade (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 81). A hospitalidade em si não tem menção na narrativa. “Os milagres de Jesus não são espetáculos, mas gestos de fraternidade e solidariedade” (FABRIS, 1990, p. 439).

Nota-se, durante a cena, uma movimentação solidária, cada personagem participa da cura de alguma forma (BORTOLINI, 2003, p.37): os discípulos ou os da casa avisam, Jesus procura, a mulher curada serve. Por isso, essa cura aponta para a interdependência comunitária. Assim como a doença atinge toda a comunidade, a cura também restaura toda a comunidade (MILLER, 2002, p. 31). Ao ser curada, a mulher se torna um exemplo para aquela comunidade reunida na casa de Simão e André. A comunidade só está completa quando todos os seus membros estão incluídos em todas as suas possibilidades.

O cronotopo (veja item 1.2) reflete o início da narrativa. A referência a Pedro ainda com o nome de Simão reforça a localização temporal da cena no estágio inicial do ministério de Jesus, antes da chamada dos demais discípulos e antes dos conflitos com as autoridades religiosas e políticas. Embora a definição do dia não seja dada nessa cena, mas na passagem imediatamente anterior, sendo o dia prototípico um sábado, as ações reforçam a localização temporal: eles saíram da sinagoga, a atividade típica de sábado era frequentar a sinagoga, para a casa e, 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 se trazer essas pessoas sem quebrar o descanso religioso judaico. Assim, é importante notar que, dentro do âmbito doméstico, uma cura pôde ser realizada no sábado, enquanto outras curas nos sábados serão fonte de futuras controvérsias

com fariseus e autoridades. No final do dia, após a oração de Jesus, a temporalidade se abre ao futuro com os planos de expansão do ministério.

Na questão espacial, o cronotopo do dia prototípico reflete a cultura judaica a qual pertencem os participantes da história. Na macrogeografia, no espaço geopolítico, a cena se dá em um vilarejo típico da Galileia, Cafarnaum, com cerca de mil habitantes, localizado próximo ao mar da Galileia e com atividade predominante pesqueira, que aparentemente servia de ponto de apoio para as jornadas de Jesus pela região (TAMEZ, 2004, p. 9). Percebe-se, ainda, que o vilarejo é caracterizado pela resposta positiva ao ministério de cura e ensino de Jesus, onde as pessoas se admiraram, e a fama dele se espalhou sem que houvesse oposição.

No espaço topográfico, o dia típico tem a distinção de cenários entre o vilarejo, como lugar de atuação, e os lugares desertos, que dão espaço à oração. Não é uma comparação negativa, apenas uma diferenciação por tipo de ação. O dia típico termina com uma abertura espacial na menção aos outros vilarejos próximos também como locais da atuação de Jesus para a expansão do reino de Deus, que aqui se restringe ainda aos vilarejos rurais da Galileia.

Já no espaço arquitetônico, os personagens deslocam sua atuação entre a sinagoga, um espaço público do vilarejo, local de vivência religiosa e da política local, que se transforma inicialmente no local do ensino público de Jesus, sobre uma nova doutrina cheia de autoridade, e entram na casa de dois dos seguidores chamados por Jesus. As sinagogas também são citadas ao final do dia típico como os locais da atuação de Jesus nos vilarejos próximos.

A casa é o espaço doméstico, da vida cotidiana, das relações microsociais e afetivas e da produção econômica familiar seja na agricultura ou manufatura. Em geral, é também o espaço típico da atuação das mulheres. Mas a cena dá importância à casa como espaço de atuação solidária de Jesus. É ali que as relações sociais de gênero podem realmente ser transformadas mediante essa atuação. Na cena, mencionam-se os nomes de quatro discípulos que foram pouco a pouco chamados a seguir Jesus, a casa pertencia a dois irmãos dentre eles. O espaço contém a dualidade de ser inicialmente caracterizada como uma casa típica patriarcal, que reúne sob a autoridade de um homem toda a família estendida, e ainda ser entendida como a comunidade dos discípulos. Essa cura é a única do evangelho de Marcos que se dá no ambiente de discipulado da comunidade de seguidores (MILLER, 2002, p. 31). As demais não se relacionam com o círculo

familiar ou de convivência dos discípulos, embora angariem seguidores. A narração de uma cena na casa, na comunidade dos discípulos, no dia prototípico é importante como lançamento de paradigmas sobre a função do ambiente doméstico para o restante da narrativa.

Esse deslocamento, da sinagoga para a casa, e a mudança da forma de atuação, que decorre da mudança de cenário, evocam uma comparação entre a forma de vivência religiosa do judaísmo e do cristianismo nascente. Colocada em oposição ao espaço religioso oficial, a casa se torna um símbolo ideológico com respeito ao Reino de Deus, como lugar onde o cotidiano se transforma em atuação religiosa no fluir do poder de Jesus e pela relação solidária. Enquanto, na sinagoga, o ensino e o exorcismo provocam admiração e são a raiz da fama de Jesus, na casa a cura sem o uso das palavras de repreensão gera atitude de serviço.

Percebe-se, ainda, que o tecido verbal apresenta oposições relacionadas ao uso do espaço: a mulher que encontra-se deitada é levantada por Jesus, a febre sai quando Jesus se aproxima ao máximo da mulher, segurando-lhe a mão. Sendo que o foco da mudança é a ação de Jesus.

Dentro dessa representação de tempo e espaço, os personagens são retratados se deslocando sequencialmente entre as situações espaciais e numa temporalidade ligeira com tom de urgência, não são utilizados *flashbacks* ou previsões para descrevê-los. A ordem de apresentação dos personagens é uma característica interessante, Jesus está implícito desde a cena anterior, mas é o último a ser mencionado nessa cena. Primeiro monta-se a comunidade: são chamados à cena os discípulos. Depois o problema da comunidade: a sogra de Simão com febre. Por último, Jesus, a solução do problema, o personagem que muda a situação comunitária.

A cena apresenta dois personagens principais, Jesus e a sogra de Simão. Não há antagonistas humanos, nesse momento, o conflito se dá na esfera transcendente, entre Jesus e o mal expresso na doença. Os demais personagens são os discípulos e donos da casa, são coadjuvantes, acompanhantes cuja ação é comunicar a Jesus o estado da mulher e relacioná-la ao círculo mais próximo de Jesus. Não fica bem claro se quem avisa a Jesus sobre a mulher doente são os discípulos ou outras pessoas que poderiam estar com eles saindo da sinagoga ou já na casa, embora não haja discordância entre comentaristas que os discípulos são responsáveis pela informação. 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”).

À esta altura, Jesus já tinha sido identificado ao receptor como o messias, Filho de Deus, um profeta maior que João Batista, um agente capacitado pelo Espírito para propagar o Reino de Deus, vencer Satanás, expulsar espíritos imundos e ensinar com autoridade maior que a dos escribas (Mc 1,1.7-8.10.13.22.25-26). Com capacidade de curar, acrescenta-se mais uma característica a Jesus. Ele já está caracterizado como o herói da história, capaz de atos miraculosos e com autoridade para combater o mal e a inversão cósmica que imperava.

É papel desta cena caracterizá-lo como solidário e humano, pois ele se importa com a condição das pessoas das famílias dos seus discípulos. Jesus volitivamente age em prol da cura da mulher. Ela não acontece por causa da fé, termo que nem é mencionado na passagem, da sogra de Simão ou dos discípulos, parece ser do desejo de Jesus que ela se reestabeleça. Ele próprio vai até essa mulher que se encontra doente, dentro seu círculo de convivência, depois que é informado. Isso também mostra que Marcos não vê onisciência em Jesus, mas que a construção do personagem é também uma construção relacional. A caracterização de Jesus inclui, aqui, a relação solidária que se estabelece entre ele, os discípulos e a mulher. Para que Jesus faça o milagre, é preciso a participação ativa das pessoas da cena e a consequência da cura é a participação ativa da mulher<sup>60</sup>.

A mulher também é protagonista da cena. Sua caracterização é feita pelo que diz o narrador a seu respeito, por sua doença, pela cura que lhe é impetrada e por sua ação. O que o narrador informa ou deixa de informar mostra uma caracterização feminina ainda presa a alguns padrões androcêntricos. Primeiro, apesar da mulher ser o motivo da cena, o narrador não informa seu nome, ela é uma protagonista anônima, o que diminui sua importância na narrativa através de algum silenciamento, embora sua ação de serviço quebre um pouco esse silêncio. O anonimato também faz contraste com os quatro discípulos nomeados nesse pequeno trecho, que são apenas coadjuvantes. Apesar disso, a falta do nome dá a possibilidade de várias mulheres da audiência se identificarem com ela.

---

<sup>60</sup> Sobre a questão relacional das curas, Richter Reimer (2011, p. 75) afirma que Jesus representa a capacidade de Deus de se relacionar com as pessoas através de ações como tocar, curar, ensinar, consolar etc e a capacidade das pessoas cooperarem com Deus através da relação colocada nas mesmas ações. É na relação que se manifesta a *dynamis* de Jesus, que não é seu monopólio, mas pode ser compartilhada.

Em segundo lugar, ela é identificada em relação a um personagem masculino, nesse caso, com Simão (Pedro), seu genro. Como essa identificação não se faz com um marido, isso pode implicar que ela era viúva, um dos grupos mais vulneráveis da sociedade, que dependiam do auxílio de suas famílias estendidas ou do auxílio estatal-religioso através do Templo. Aparentemente, essa viúva vivia com o genro como parte da família estendida (MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p.150). Com essa identificação dada pelo narrador, fica explícita a estrutura da casa patriarcal: a casa é de Simão e André, e a mulher não tem identidade autônoma, é a sogra de Simão.

Em sua única aparição ao longo da narrativa, a sogra de Simão é retratada apenas no interior da casa, o local normal da atuação e reclusão da mulher na cultura patriarcal, dando a impressão de ser esse seu único ambiente de ação. Esse fato, direciona a interpretação inicial do seu serviço como atividade de servir à mesa, mas ao longo do Evangelho e com o reconhecimento do discipulado das mulheres isso precisa ser reavaliado.

A sogra de Simão também é caracterizada por sua doença. Doenças, mais que uma problemática de aspecto físico, simbolizavam males de ordem espiritual, em conexão com o pecado, ou até o próprio mal em si, e implicavam na exclusão do convívio social e de atividades produtivas (RICHTER REIMER, 2011, p.54-59).

Embora, ao ser comparada com o exorcismo imediatamente anterior nos versículos 1,26-27, a cura não tenha as mesmas características do exorcismo, pois não há diálogo algum com a entidade nem ordem para a saída e, sim, um toque carinhoso, alguns autores interpretam que ela tem similaridade com um exorcismo. Por esse motivo, Pohl (1998) crê que é necessário que haja mais indicações para entender a cura como exorcizante. Para Gnilka (1986, p. 97) e Collins (2007, p. 174), a cura é encarada como exorcizante, 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. Segundo Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 80), esse tipo de doença associa-se à possessão demoníaca, que queima e leva à prostração. A expressão “estava deitada”, também poderia ser traduzida por “estava prostrada”, mostra a gravidade da situação da mulher: presa à cama e podendo estar à morte. Marcus (2010, p. 219) pensa que curas e exorcismos são vinculados pois ambas são distorções que se colocam contra a vontade de Deus e



desaparecem com a chegada de Jesus. Portanto, a mulher poderia ser vista como pecadora, endemoniada ou sob o efeito do mal.

Ainda que não fosse mortal, a doença privava a mulher de participar das atividades da casa e também de quaisquer possíveis atividades fora dela, deixando-a completamente dependente da boa vontade das pessoas da casa, ou seja, ela não colaborava com a força produtiva da casa e gerava despesas dentro de um quadro econômico onde não havia grandes excedentes. Mesmo que se considerasse que a família obtinha sua renda da extração pesqueira, através de um pequeno empreendimento, se ela se enquadrasse no quadro geral das famílias camponesas palestinas que conseguiam um grau melhor de subsistência, ter um membro da família doente era uma situação que gerava grande dificuldade de sustento. Portanto, ela poderia ser encarada como um peso financeiro.

O fato de a sogra de Simão ser alvo da ação curadora de Jesus faz sua identidade, antes associada à doença, seja modificada. A narrativa dá a entender que a sogra de Simão é alvo do poder libertador de Jesus através da cura, e, portanto, da intervenção misericordiosa de Deus meio ao caos e sofrimento. Nesse caso, a mulher é retirada de uma situação de sofrimento físico, opressão social, angústia espiritual e econômica através da ação de Jesus e inserida no seguimento. A mulher, antes isolada, é integrada na comunidade de discípulos, que desde seu início resgata membros entre os marginalizados, no caso, uma mulher viúva e doente, para integrá-los ao novo projeto social do Reino de Deus. Este é inclusivo nas questões de gênero desde o seu primeiro dia.

A forma como a cura se dá também colabora para sua caracterização. O corpo é o ponto de partida para o entendimento da passagem, pois ela trata de um corpo de mulher doente que é transformado em são. A cura é realizada não por evocações, orações, ou por qualquer outro procedimento mágico que pudesse ser comum, mas pelo toque de Jesus. É através do toque, ou do contato corporal, entre Jesus e a mulher, que se dá a cura. Este toque não é brusco, mas compassado, indicativo de um cuidado pessoal com a mulher e também da continuidade da vida. Pela mão, ele a levanta do seu estado de prostração, vence a barreira corporal da febre que impedia sua produção e inclusão comunitária. O corpo da mulher era, então, assolado pelo mal e Jesus a liberta disso. A resposta dessa libertação, o serviço, também dependia da integridade do corpo.

Por fim, quando ela reage à cura com o serviço, isso também a caracteriza. Ela passa a ser identificada como uma pessoa que serve. Analisaremos melhor essa questão do serviço a seguir.

#### 4.1.2 Diaconia e Discipulado da Sogra de Simão

Como vimos, essa pequena narrativa marcana é cheia dos símbolos do cristianismo nascente, a cura, a casa, o discipulado, mas é a diaconia que encerra a cena e fica guardada na memória dos receptores estabelecendo o vínculo temporal entre a história contada e a vida real através de uma ponte entre o passado (a memória acessada pela narrativa), presente (significado/desafio/demandas conferidos pelo receptor) e o futuro (a motivações e expectativas criadas).

A diaconia da mulher tem uma dupla função dentro da configuração da narrativa. Primeiro, é a demonstração da eficácia da cura, confirmando a autoridade de Jesus sobre o mal que se tornara em doença sobre aquela mulher e que se coloca contra os planos de Deus. Depois, tem um papel no processo de estabelecer o que parece ser o padrão do discipulado de Jesus.

Se entendermos que o dia prototípico traz padrões de comportamento e algumas bases interpretativas para a compreensão do ministério de Jesus narrado em Marcos, então a atitude de serviço da mulher que foi curada exemplifica a reação adequada daqueles que seriam ou foram tocados por Jesus (HURTADO, 1995, p. 39). A caracterização da casa como a comunidade dos discípulos indica que o padrão de quem está sob o governo de Deus é a diaconia mútua e pessoal. Na nossa cena, Jesus realiza uma diaconia, a cura, e é correspondido pela diaconia da sogra de Pedro.

Além do uso da terminologia *diakonein* e do direcionamento comunitário da ação (ela os servia, e não apenas a Jesus), o texto não especifica que tipo de ação está relacionada a essa diaconia, nem sua duração. Esta e outras lacunas são colocadas por Marcos para serem preenchidas ao longo da história ou pelo próprio receptor, o que lhe dá a chance de incorporar as próprias tradições advindas da sua origem, lembrando, aqui, que a comunidade era mista e podia ter pessoas de várias origens sociais.

Nesse sentido, a atitude de diaconia da sogra de Simão divide opiniões entre os estudiosos. Alguns autores consideram que o termo diaconia não é

representativo de uma ministração religiosa ou o associam à obrigação de hospitalidade cumprida pela mulher após seu reestabelecimento. Por exemplo, Gnilka (1986, p. 97), considera que o fato de ela se levantar e servir apenas demonstra a saúde reestabelecida e acredita 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.

No entanto, há a conexão de campo semântico entre a diaconia da sogra de Pedro, a das mulheres no final do Evangelho (15,40-41) e a forma como Jesus estabelece a diaconia como ponto central do seu seguimento. Por três vezes, Jesus trata da prioridade usando a oposição 'primeiro/último', apresentando a práxis da diaconia como modelo a ser imitado por seus seguidores. "Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo [diácono(a)] de todos" (Mc 9,35); "Muitos primeiros serão últimos, e os últimos serão os primeiros" (Mc 10,31); "aquele que dentre vós quiser ser grande, será vosso servo [diácono(a)]; e aquele que quiser ser o primeiro dentre vós, seja servo [diácono(a)] de todos. Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir" (Mc 10,43-45).

Além das mulheres (1,31 e 15,41), apenas os anjos (1,13) são mencionados servindo Jesus (no deserto, quando foi tentado), usando o mesmo tempo verbal e o mesmo verbo. Em nenhuma das passagens, fica mencionada uma refeição ou a quebra de um jejum ou de fome. Se tomarmos o Sl 91,9-13 como referência para os anjos, o serviço fica caracterizado como suporte e força para que Jesus vença a luta contra Satanás. Analisando este início do Evangelho vemos que os anjos servem a Jesus, este serve no ensino, no exorcismo e, mais pessoalmente, na cura da mulher, esta, como membro da comunidade ao seu redor, o serve. Depois vem o ensino de Jesus a respeito do serviço. Há uma evolução narrativa que leva o conceito de diaconia dos seres celestiais para as seguidoras e, mais tarde, para o modelo dos seguidores de Jesus. Temos, assim, uma confirmação de que o conflito da cena se localiza mesmo na esfera transcendente: de um lado estão Deus, anjos, Jesus e algumas pessoas, de outro estão espíritos imundos, doenças, Satanás e outras pessoas. A diaconia, aqui, se refere, então, àqueles que estão com Jesus.

Juntamente com essa análise do campo semântico, é preciso considerar a função das narrativas de cura. Elas demonstram que as pessoas alcançadas ao longo ministério de Jesus passaram a participar do seu movimento com suas identidades pessoais e sociais restauradas. A sogra de Simão tem sua identidade

restaurada ao integrar esse movimento incipiente e se caracteriza como serva. Compreendendo dessa forma, o serviço prestado pela sogra de Simão pode ser entendido como ministração ou como trabalho diaconal, como aquele exercido pelas lideranças do movimento cristão. Richter Reimer (2012, p. 85) destaca que como as narrativas de cura “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”.

Alguns autores consideram essa conexão entre participação da mulher na comunidade e a utilização da terminologia diaconia como prova do discipulado das mulheres. Pohl (1998, p. 68-69) acredita que a palavra utilizada por Marcos significa preferencialmente serviço à mesa. A mulher, estando agradecida, colocar-se-ia a servir uma refeição a Jesus e aos discípulos. Refeições seriam o centro do estar com Jesus, o lugar feminino, ao preparar a mesa, seria novamente ocupado pela mulher ao recuperar a saúde. Para o autor, há algo de revolucionário nisso, pois o serviço à mesa feito por mulheres era vergonhoso aos homens<sup>61</sup>. Jesus abolira tal opressão e incluindo “uma mulher na comunhão da mesa com seus discípulos, dando-lhe a posição de ‘discípula’. ‘Servir’ é um termo que em geral se aplica a discípulos (9.35; 10.43), se bem que com uma predileção por mulheres que seguiam a Jesus” (p. 69). Por isso, a narrativa termina com o discipulado, de forma positiva.

O problema desta posição é inferir aspectos demais a partir apenas da terminologia do serviço. Infere-se que há uma refeição, que o serviço é restrito ao serviço à mesa, ou tarefas domésticas, e que se restringe aquele momento. Ao optar por esse posicionamento, coloca-se Jesus como a única pessoa de destaque na cena e não se percebe a comunidade como fundo de atuação.

Soares, Correia Júnior e Oliva, (2012, p. 83) também relembram a recomendação do judaísmo de que mulheres não servissem à mesa para não se habituar entre os homens. Acreditam, no entanto, que, 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 patriarcal tradicional do mundo mediterrâneo, a dominação era importante e o

---

<sup>61</sup> É questionável aqui se essa regra de jantares formais era obedecida nos ambientes campestres e vilarejos como Cafarnaum, especialmente se considerarmos que a cena retrata um momento de intimidade.

serviço era considerado algo indigno, tais critérios convencionais foram invertidos por Jesus, dentro do seu movimento, a diaconia se tornou uma atitude de quem o seguia.

Para Dewey (1993, p. 477), dentre os três primeiros milagres de Jesus narrados na Galileia, uma pessoa 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”.

Jesus demonstra sua compaixão e seu poder por meio de suas palavras e ações. Na sinagoga, a reação ao seu poder foi a de maravilharem-se; aqui é de servir. Tendo sido servida, "ela os servia". Seu serviço mostra sua gratidão, mas também mostra que ela se tornara discípula de Jesus, pois o serviço é uma característica essencial do discípulo (9.35; 10.43-45). Tanto aqui, no princípio, como no final do Evangelho, Marcos fala de uma mulher servindo a Jesus (MULHOLLAND, 2005, p. 33).

Malbon (2000, p. 49) complementa essa ideia indicando que pode-se entender o serviço como ministração:

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*).

Ainda que entendam o discipulado de mulheres, parece que permanece alguma discordância se a diaconia representa um serviço à mesa ou ministração religiosa e que tipo de ministração seria. Uma possibilidade a mais é entender que a ministração da sogra de Simão possa refletir a atuação litúrgica interna das comunidades, tomando um sentido ritual de serviço à mesa durante as celebrações comunitárias, como nas ceias ou na eucaristia.

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. Segundo Richter Reimer (2012, p.

85-85) a ação é continuada, duradoura e comunitária, indicando que sua vida foi dedicada ao serviço no Reino de Deus.

Outra observação concernente ao tecido verbal é trazida por Marcus (2010, p.213), esse tipo de construção verbal com o uso do imperfeito ocorre com o uso de dois verbos na cercania. Para ele, seria o caso de considerar que a perícope começa com 'saindo da sinagoga' e termina com 'servia-os', como se o primeiro verbo fosse o ponto de partida para o segundo. O serviço dos seus seguidores não se dá no âmbito oficial, mas no cotidiano.

De fato, não é imediatamente claro o significado do verbo, ainda mais considerando que a narrativa está no seu início. É necessário observar, além do tecido verbal da cena e das conexões de campo semântico ao longo do Evangelho, que já verificamos acima, o uso da palavra na época de composição do Evangelho e a sua função dentro da narrativa na evolução dos conflitos.

No Dicionário Internacional de Teologia, Hess (2000, p. 2341-2346) explica, no verbete 'servir', que, no grego secular, o termo *diakoneō* significa servir à mesa, que se expande a cuidar das necessidades do lar e, a partir daí, servir de modo geral. 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. O termo é usado para o trabalho dos diáconos em algumas epístolas, mas, principalmente, nos Evangelhos e Atos, assume o sentido de servir à mesa ou cuidar de algo e, nas palavras de Jesus, significa sua humilhação e entrega em prol dos outros, portanto assume a ideia de que deriva do amor divino.

Essa definição traz a inconsistência de atribuir valores diferentes à mesma terminologia dentro do mesmo texto, quando usada para retratar as mulheres, Jesus ou outros homens. Ainda que esse termo não se relacione diretamente a outros homens que não Jesus nos Evangelhos. Esse tipo de interpretação ocorre porque as cenas são tomadas individualmente, em especial, uma pequena cena com uma mulher parece não acrescentar grande coisa à narrativa, sendo muitas vezes classificada como uma cena biográfica e tendo nesta classificação a única justificativa para presença dessa cena nos Evangelhos. Como afirma Ricoeur (veja o item 1.2), um acontecimento inicial não fica esquecido para o restante da narrativa,

precisa-se considerar seu papel na evolução da composição para entender a história contada.

Ao usar o mesmo termo relacionando anjos, Jesus e as mulheres, excluído os outros homens, fica clara uma estratégia narrativa em que o objetivo do autor era igualar os níveis desta ação (entre anjos, Jesus e mulheres) para mostrar que existiam pessoas que compreendiam melhor o cerne da mensagem do Evangelho, isso fica claro ao longo da narrativa.

Os conceitos de diaconia e o de discipulado, em Marcos, não são definidos diretamente, mas pela evolução das ações narradas e conexões semânticas. Ambos são relacionados e são apresentados no serviço dos anjos, no chamamento dos discípulos, com sua presença na casa onde se dá a cura, e no serviço da sogra de Simão. Mas é na evolução e na oposição colocada 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 sentido do discipulado e seguimento. Enquanto os doze nomeados discípulos se mostram cada dia mais distantes da compreensão do modelo do Reino, buscando honra e poder, culminando na fuga, as mulheres, a cada episódio, se mostram mais próximas dele, com entregas de vida, culminando com o reconhecimento do narrador sobre seu seguimento e diaconia. Só nesse momento, se tem o quadro completo do conceito de diaconia colocado na narrativa. Na cena cura da Sogra de Simão, portanto, o conceito ainda é embrionário.

Segundo Dewey (1993, p. 476), o termo diaconia, geralmente, designa o serviço à mesa. Nessa perícopre 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. Para Schottroff (1995, p. 55-58), a concepção existente no tempo de Marcos sobre a diaconia era a de uma atividade circunscrita dentro do contexto escravagista romano, realizada por quem estava no nível mais baixo da hierarquia social. Nos textos cristãos, porém, não se trata do mero serviço à mesa, mas dos relacionamentos interpessoais dentro do Reino de Deus (Jesus, discípulos, demais pessoas), do cuidado mútuo e da recusa em querer ser grande. Por isso o verso 1,31 não é apenas uma demonstração de cura, mas a expressão do seguimento da mulher curada.

Krause (2001, p. 43-50) critica a posição das estudiosas feministas em querer construir o papel da sogra de Simão no cristianismo retirando-a das

estruturas patriarcais daquela sociedade, principalmente trabalhando sobre o termo *diakonein*. Para ela, a maioria dos trabalhos feministas desconsidera o contexto daquela mulher e idealiza o seu serviço. Argumenta que, através da literatura helenística, o verbo e sua família (*diakonia* e *diákonos*) apresentam significados que vão desde o serviço à mesa e o trabalho doméstico de mulheres e escravos até o serviço de um cidadão ao Estado. Dentro da igreja cristã 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. A tradição sinótica não teria uma afirmação uniforme do termo, por isso, ela acredita que as mulheres tiveram um papel ativo no movimento de Jesus, mas que continuavam vivendo dentro dos papéis de gênero já socialmente organizados que as sujeitavam à prática do trabalho doméstico não remunerado. O Evangelho de Marcos preservaria, então, dois tipos de tradição com respeito às mulheres, o que revela as mulheres em seus papéis obrigatórios de servidão doméstica, aqui está o caso da cena da Sogra de Simão, e o que revela mulheres libertas em papéis de um discipulado de iguais. Ela argumenta que o serviço da Sogra de Simão se dá no interior da casa patriarcal e que ele não era voluntário, mas que seu papel de serva era preexistente. Além disso, a apresentação do serviço da mulher, nessa cena, seria uma contradição ao dito de Jesus, em que ele afirma que veio para servir e não ser servido.

Munro (1982, p. 233-234) apresenta uma tendência semelhante a de Krause. Acredita que, para Marcos, o termo *diakonein* não é caracteristicamente relacionado com o serviço à mesa, mas seu significado varia com o contexto. Mc 1,31 seria a passagem que mais se aproxima desse significado, pois a mulher tendo recuperado a saúde podia exercer o papel de anfitriã, já que o ambiente da cena é a casa. Enquanto em 1,13, o termo significaria que os anjos estavam guardando e suportando Jesus e, em 10,45, ele se refere à entrega de Jesus em favor dos outros, libertando-os da servidão. Na referência a mulheres, o termo teria uma outra perspectiva na cena em 15,41, pois o ambiente é outro e a cena quebra com a apresentação que o evangelho faz das mulheres até ali, retratando-as mais em casa. Ali elas estão em grupo em um local público, totalmente associadas a Jesus e sua missão.

Essas duas últimas autoras tentam evitar interpretações que exaltam exacerbadamente as mulheres, mas desconsideram a evolução narrativa do conceito de diaconia e da apresentação das mulheres em Marcos, em prol do



contexto imediato de cada narrativa. Embora, certamente, o contexto imediato das narrativas não possa ser desprezado, é preciso compreender que a história narrada no Evangelho apresenta muitas inversões. Estas se iniciam em situações normais para transformá-las, muitas vezes, ao longo da narrativa e não localmente.

Considerando isso e que o contexto imediato da narrativa é a casa de Simão e André, uma das percepções ao longo da análise da narrativa foi que a casa teve seu valor alterado naquela cena e, por isso, é a porta de entrada para a modificação do papel das mulheres ao longo do Evangelho. Ela é posta inicialmente como uma casa patriarcal, mas transforma-se na comunidade dos discípulos pela presença de Jesus. Esse novo ambiente íntimo da casa indica, como já foi dito, 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.

Assim, o conceito normal de diaconia como serviço à mesa é modificado ao ser incorporado no movimento de Jesus. 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 inversão de valores trazida pela diaconia se inicia em âmbito das microrrelações cotidianas, no ambiente doméstico da família ou ao redor da mesa comunitária. Na vivência corporal se dá a construção de novos relacionamentos que colocam em xeque a lógica hierárquica do domínio imperial, patriarcal ou religioso. A diaconia apresenta um papel crítico em relação ao exercício de poder ao estabelecer o acolhimento comunitário e 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 de corpos e mutualidade, elas empoderavam e libertavam outras pessoas e a si mesmas de papéis sociais tradicionais, pois tornaram-se sujeitos de seu corpo e saber (PLETSCH, 2004, p. 213-217, SCHOTTROFF, 1995, p. 56).

O serviço/diaconia, ao longo do Evangelho de Marcos, destaca-se, então, como uma função importante na ética e na dinâmica social do Reino. Dessa forma, embora esteja ainda sob estratégia narrativa do silêncio colocado sobre as mulheres ao longo do Evangelho de Marcos e no início da narrativa, a atitude da sogra de Pedro não pode ser interpretada como um simples retorno às atividades normais da casa patriarcal, ou ao serviço situado num eixo de subordinação, que não consiste em uma opção, mas em uma obrigação social na forma de trabalho doméstico,

cuidado pelos outros, ajuda material ou assistência financeira. É a estratégia discursiva de aproximar o conceito a partir de um ponto conhecido que se identifica com a cena. O conceito de diaconia dentro do ministério de Jesus em Marcos é aberto e fechado com seu exercício pelas mulheres. Ele parte de uma aproximação do uso cotidiano e configura uma evolução e inversão do conceito que passa a basear as relações pessoais dentro do Reino de Deus. Na perícopé da sogra de Simão, o conceito não é trabalhado, mas o será ao longo da história e estamos observando a cena sob essa concepção da revelação final do discipulado das mulheres.

Manter uma interpretação no eixo da obrigação social dos escravos e mulheres seria uma interpretação sexista que, além de restringir as possibilidades de atuação de mulheres no serviço do Reino, desconsidera a construção que o evangelista faz em torno da família semântica serviço/servo ao longo da narrativa, pois toma a perícopé isoladamente.

A mulher tem sua vida restaurada por Jesus e por sua comunidade em solidariedade e é, sim, reinserida na dinâmica social e produtiva da casa e da vida, da qual estava privada pela doença, mas essa dinâmica é transformada sob o Reino de Deus com a presença de Jesus. Seu serviço continuado demonstra, logo no início da narrativa marcana, que ela agora participa do Reino junto a Jesus e aos seus seguidores.

#### 4.1.3 Discurso e Gênero na Cura da Sogra de Simão

Nos três versículos que compõem perícopé da cura da sogra de Simão, há riqueza e diversidade de conteúdos apresentados ainda de forma incipiente que apontam para o futuro da narrativa. São conceitos importantes para o movimento de Jesus e, em especial, para as mulheres que faziam parte dele. Eles aparecem através de símbolos ideológicos: o discipulado, a casa, a cura e a diaconia, todos subordinados a um símbolo ideológico maior, o Reino de Deus. Todos esses símbolos são relacionados a uma figura feminina ao lado de Jesus logo no início da narrativa.

Percebe-se que a heteroglossia social é mostrada nas cenas iniciais, mesmo que elas não apresentem discursos diretos dos personagens. Os discípulos pescadores são chamados em analogia ao seu trabalho (1,17). A hierarquia social

de Zebedeu e seus empregados também fica clara (1,20). A sinagoga é colocada como local da vivência religiosa e a casa como local da vivência cotidiana (1,21). Os habitantes de Cafarnaum são judeus que observam o sábado, apesar de suas necessidades de libertação (1,32). A casa patriarcal de uma família estendida tem uma mulher identificada apenas por sua relação com um homem. Esse retrato da heteroglossia social em conjunto com a ambientação geográfica e temporal também traz verossimilhança à história.

Percebe-se que o autor cria um mundo da narrativa, em especial, aqui, nesse dia prototípico, que possibilita revelar o caráter de Jesus através de suas ações e da interação com outras pessoas, apresentando-o como o herói que realiza as inversões necessárias ao estabelecimento do Reino de Deus, mesmo que parte dessas inversões só possa ser percebida ao considerar o discurso completo do Evangelho. Dentro do discurso de Marcos, tais inversões libertam as pessoas de amarras políticas, religiosas e sociais e se colocam como uma estratégia subversiva com relação ao *status* de dominação em que vivia a população. Nessa cena, são claras as inversões dos conceitos de casa e diaconia.

A cura apresenta, no Evangelho de Marcos, esse aspecto de libertação. Ela é a intervenção divina e a demonstração do mal vencido e que abre a possibilidade a todos os alcançados por Jesus de participação em um novo sistema de relações. Essa participação envolve o discipulado e a mutualidade de relações.

Uma parte da estratégia discursiva do Evangelho de Marcos é apresentar as novas significações dos conceitos aproximando-os das suas antigas significações e trabalhando em cima da repetição e do acréscimo pela polissemia. Ele faz isso, por exemplo, com os símbolos da casa e da diaconia a partir da cena da cura da Sogra de Simão.

A casa, como espaço familiar, é colocada em oposição à sinagoga, como espaço oficial da religião, e depois caracterizada como um espaço de vivência religiosa através da cura que se realiza nela. Ao mesmo tempo, a casa é caracterizada como um ambiente patriarcal, pois a casa é de Simão e André, onde se encontra uma mulher que só é mencionada na sua relação com um homem, e é também local da comunidade dos discípulos com seu mestre. Essa aproximação possibilita que seja transformada no ambiente em que se ampara o movimento de Jesus. A partir daí, ela se transforma. Do ponto de vista das mulheres, ao invés de ser um ambiente de submissão, reclusão e exploração do trabalho produtivo, se

torna um ambiente em que a convivência produz solidariedade e igualdade, permitindo a produção de conhecimento e ações religiosas e sociais.

No mesmo sentido, a diaconia também é ressignificada. Ao ser apresentada como ação de gratidão de uma mulher que estava subordinada a seu genro dentro de sua casa, evoca o conceito normal de serviço à mesa, mas, considerada dentro da estrutura narrativa, tem sua significação modificada. O que antes era serviço obrigatório imposto pelo sistema de dominação patriarcal, passará a ser o fundamento ético para ação comunitária dentro do Reino de Deus. Assim, possibilita às mulheres se constituírem sujeitos importantes na expansão do movimento.

Do ponto de vista da análise feminista, a cena da cura da sogra de Simão contém ambiguidade. Ao mesmo tempo que revela a ideologia patriarcal e do cristianismo nascente, é um texto que traz a esperança de um momento utópico em que Jesus cuida de uma mulher em necessidade de cura e a coloca em igualdade comunitária (KRAUSE, 2001, p.41). Nesse sentido se faz a construção dialógica do Evangelho com os discursos patriarcais da sociedade cristã para qual ele é produzido, ele assume os símbolos e os reverte para construir um novo modelo. Para isso, retrata a heteroglossia social e conduz as situações da narrativa não de forma polifônica, mas monológica, colocando cada personagem em relação com Jesus e ressignificando símbolos da ideologia androcêntrica patriarcal e da dominação romana.

## 4.2 A MÃE E AS IRMÃS DE JESUS

A família de Jesus, especificamente, sua mãe e irmãos, possivelmente com irmãs incluídas, aparece pela primeira vez no Evangelho na cena narrada em Mc 3,20-35. É mencionada mais uma vez em Mc 6,3, na fala dos aldeões de Nazaré, dessa vez citando irmãs explicitamente. No entanto, não figura mais entre os personagens do Evangelho de Marcos. Tradicionalmente, a primeira passagem é interpretada de duas formas, a partir de uma ideia de rejeição pela família ou pelo desafio à instituição da descendência que o movimento de Jesus carregava, em especial, pela redefinição que Jesus faz da família ao final da cena.

A passagem em questão forma uma das intercalações de cenas, ou o sanduíche, estrutura de conexão e repetição típicas no Evangelho de Marcos. Apresentamos abaixo a tradução instrumental de todo o trecho intercalado.

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. 22 E os escribas que tendo descido de Jerusalém diziam: Tem Belzebu. Pelo chefe dos demônios expele os demônios. 23 E chamando-os, falava-lhe em parábolas: Como pode Satanás expelir a Satanás? 24 E se um reino contra si mesmo estiver dividido, não pode manter-se aquele reino 25 e se uma casa contra si mesma estiver dividida, não poderá manter-se aquela casa. 26 E se Satanás se levantou contra si mesmo e ficou dividido, não pode manter-se, mas tem fim. 27 Mas ninguém pode, na casa do homem forte entrando, os objetos dele saquear, se primeiro não amarrar o homem forte, e então a casa dele saqueará. 28 Amém vos digo que tudo será perdoado aos filhos dos homens, os pecados bem como as blasfemas que blasfemarem, 29 mas o que blasfemar contra o Espírito Santo, não tem perdão para sempre, mas é culpado eterno de pecado. 30 Porque diziam: Tem espírito imundo. 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 da autora).

Na estrutura de Marcos, esta cena se localiza após um sumário de atividades (3,10-12) e a escolha dos doze discípulos (3,16-19) e imediatamente antes da sequência de parábolas do capítulo quatro. Toda essa sequência marca o final da ação direta de Jesus em campanha de renovação na Galileia, após ações na beira do mar, onde sua mensagem atingira pessoas também da Judeia, Idumeia, Jerusalém, de além do Jordão e de Tiro e Sidom (3,7-8). O trecho trata da adesão ou não a Jesus. Um dos temas que pode ser relacionado à passagem é o discipulado, mas sua temática principal parece ser o conflito entre adesão e oposição ao programa de Jesus, concordando com a localização no esquema narrativo de Marcos. Trata desses posicionamentos, seja a partir do plano político-religioso, com os escribas, do núcleo familiar ou, ainda, na adesão popular demonstrada com a presença da multidão.

O foco desta análise é parte da cena relativa a Jesus e a sua família, em busca das relações entre Jesus e as mulheres. No entanto, por causa da técnica de interpolação, as passagens são inter-relacionadas e é necessário fazer referências e algumas análises sobre o trecho da controvérsia com os escribas para iluminar pontos da parte de interesse. O tal trecho dá continuidade a uma série de conflitos com os oponentes de Jesus. A cena completa precisa ser entendida sobre esse

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.

Aparentemente, Marcos conecta passagens sem relação e de fontes diferentes e coloca logo após o chamado dos doze, que inaugura nova seção (DONAHUE E HARRINGTON, 2002, p. 133-136; WITHERINGTON, 2001, p.153). Crossan (1973) afirma que a controvérsia com Belzebu já estava conectada em uma fonte pré-marcana e que era seguida ali de um problema com parentes, mas que essa problemática parece contar com criação marcana. Para ele, Marcos cria esse trecho conectado para advertir os seguidores que falharam e para protestar contra a hegemonia jurisdicional e doutrinal de Jerusalém. Marcus (2010, p. 135), concorda com Crossan, pois existe uma versão em Q que conecta a controvérsia de Belzebu. Lambrecht (1974, p. 246-248) insiste que a fonte de Mc não tinha a dupla parábola do Reino e da casa e que Marcos estava criando seu próprio quiasmo, incluindo os versos 3,20-21.31-35 de uma fonte diferente de Q, podendo inclusive ser bem redacional. Também afirma que, embora a ideia de uma disputa entre a comunidade de Marcos e a liderança exercida pelos parentes de Jesus não seja impossível, é melhor pensar que o retrato que Marcos faz dos parentes se deve à perseguição que alguns cristãos estavam sofrendo de sua própria família e à situação de se sentir forçado a abandonar a família pela fé em Jesus (LAMBRECHT, 1974, p. 254-255). Se eles se identificassem com Jesus tendo problemas com seus parentes e atingissem uma resposta emocional pelo efeito catarse, poderiam tomar a atitude de Jesus como paradigma e se engajar melhor nas comunidades onde estavam e no ministério. Além disso, o retrato da comunidade como família incentivava que as pessoas acolhessem melhor aos que ali chegavam.

Para Witherington (2001, p. 159-160), os versos 31 a 35 condensam a história em forma de uma creia, cujo dito final é focal e a razão principal da conservação da história. Parece que, até ali, a família de Jesus não faz parte do seu movimento e que nem a família nem os amigos teriam vantagens especiais no Reino por vir. Berger (1998, p. 77) também classifica os trechos 3,23-30.31-35 como creia. O trecho de 3.31-35 evolui para a frase final, esta seria uma frase caracterizante sobre quem são os discípulos de Jesus ou quem é parte da sua família comunitária – quem faz a vontade de Deus. O trecho de 3,23-30 se coloca, ainda, como uma argumentação apologética combinada com uma ameaça de desgraça correspondente à condição de colocar a obra de Jesus, capacitado pelo Espírito

Santo, como obra de demônios, que seria a blasfêmia contra o Espírito Santo (v. 28 e 29). O objetivo aqui seria defender a legitimidade carismática de Jesus. A estrutura de argumentação compreende três parábolas em série com um elemento de repetição, que seria o termo 'não pode'. A parábola da casa e do reino argumentam a partir da impossibilidade de Jesus ser aliado de Belzebu e a do valente amarrado figura a ação de Jesus (BERGER, 1998, p.101-102, 172). O uso dos diferentes formatos literários, creia e dos argumentos parabólicos, incrementa a figura de autoridade de Jesus, que se torna ainda mais um modelo de ação para os receptores do Evangelho.

O uso criativo que Marcos faz de tradições e formas literárias diferentes, a partir de fontes diversas, gerando uma sequência narrativa, assinala a heteroglossia presente no texto. Essa heteroglossia é uma ferramenta fundamental do discurso do Evangelho por possibilitar diversos momentos de identificação para comunidade mista a qual ele se destinava.

Alguns termos da perícopa causam discussões exegéticas. Para Horsley (2001, p. 224), como os versos 19 a 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, e nem pode ser entendido um rompimento familiar a partir do trecho de 3.31-35. De fato, não é explícito que a expressão grega *Hoi par autou* ('aqueles ao lado dele' ou 'os seus') seja relacionada aos parentes imediatamente, pois a frase é usada em papiros gregos, na LXX e em outros textos helenistas para pais, membros da família, amigos, seguidores e partidários de projetos religiosos e sociais. Por isso, o grupo inicial que sai para deter Jesus pode ser mais extenso que sua própria família, composto da família extensa, amigos e partidários que não acompanharam Jesus em todas as consequências do seu ministério e inclusive ser um grupo diferente dos seus parentes diretos, mãe e irmãos (RICHTER REIMER, 2012, p. 100). Apesar dessas possibilidades, a maioria dos comentaristas relaciona os dois grupos e a organização em interpolação que conecta a expressão 'os seus' do verso 3,21 com a mãe e irmãos em 3,31, termos que passam a ser importantes daí em diante (DONAHUE e HARRINGTON, 2002, p. 129; MARCUS, 2010, p. 306; GNILKA, 1986, p.169; BEAVIS, 2011, p.86; COLLINS, 2007, p.226). Narrativamente, essa opção faz sentido porque o trecho 3,20-21 ficaria sem resolução e o trecho de 3,31-35 sem contexto se os dois grupos não fossem os mesmos.

A incompreensão da família, especialmente dos irmãos é testemunhada nos quatro evangelhos canônicos, mas não se pode esquecer que o livro de Atos testemunha que os parentes de Jesus se tornam liderança na igreja nascente e que a mãe de Jesus é também retratada entre seus seguidores, essas informações, provavelmente, estavam disponíveis por outras tradições à comunidade marcana. Ainda assim, o Evangelho de Marcos não sugere esse engajamento da família de Jesus, ao contrário, o trecho parece colocar uma visão negativa sobre a atitude desse grupo, que ali, ainda pode ser mais extenso. Na narrativa, os de Jesus saem para detê-lo. O verbo *kratēsaí*, no verso 21, sugere uma parada à força, e foi usado em 6,17; 12,12 e 14,1.44.46.49.51, todos se relacionando a uma intenção hostil dos escribas e adversários de Jesus. Esse verbo identifica a intenção do grupo de impedir a continuação das ações de Jesus, se colocando em oposição ao seu programa (DONAHUE e HARRINGTON, 2002, p. 129; GNILKA, 1986, p.173). Desta forma, compreendendo que esta tradição de que os seus que saem a deter Jesus é exclusiva do Evangelho de Marcos (RICHTER REIMER, 2012, p. 100), os autores podem estar questionando não apenas a família de Jesus, mas todo um grupo associado a Jesus e sua família que não participa do projeto do Reino de Deus.

A ação desse grupo se justifica, na trama, pelo juízo que colocam sobre Jesus ou do qual são informados por terceiros, no verso 21, de que estava fora de si. Como o termo está na terceira pessoa do plural não é claro, a priori, se o juízo parte dos seus ou se essa é uma condição informada a eles (AHEARNE-KROLL, 2001, p.13). Mas é justamente a técnica de interpolação que relaciona vários pontos das narrativas e ela posiciona essa acusação do grupo indefinido ‘os seus’ em relação aos familiares da próxima parte, como motivador da sua chegada. Além disso, a interpolação também relaciona duas acusações, a proferida pelos escribas e a do grupo dos de Jesus, relação reforçada pelo paralelismo de forma e vocabulário: ‘os seus [...] diziam: Está fora de sí’ (3,21) e os escribas [...] diziam: ‘Tem Belzebu, e pelo príncipe dos demônios expulsa os demônios’ (3,22). Tanto o não entendimento do grupo de pessoas relacionadas a Jesus 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).



Há uma gradação narrativa da oposição a Jesus, que provavelmente foi histórica, mas, na sua redação, Marcos a antecipa, sublinha e estende. Não vem apenas de fariseus, herodianos e escribas. Ela inclui os discípulos, os conterrâneos de Jesus e as autoridades de Jerusalém, mas também parte do povo (os *outsiders*) e, com esse texto, sua família. Marcos também acentua essa oposição no não-entendimento e falta de fé crescentes dos discípulos. Entre a maior parte dos personagens, há progressão do teor de oposição, mas, nessa cena, há um salto qualitativo na questão da hostilidade contra Jesus. Sua família, e possivelmente um grupo associado, crê que deve detê-lo, pois sua missão fora longe demais e ele estava fora de si, enquanto os escribas o acusam de ser demoníaco. Os parentes, e outros possíveis amigos, não figuram entre os discípulos. Fica claro que a intenção do Evangelho não era providenciar complementação histórica da informação sobre a mãe e os irmãos de Jesus, mas mostrar que dentro do movimento de Jesus o verdadeiro parentesco significa fazer a vontade de Deus (3,35); negar-se e tomar sua cruz (8,34), ser chamado a deixar os parentes que não se insiram no movimento (10,29-30). Ser discípulo implicava contar com essa possibilidade de divisão dentro da família (3,21-35; 13,12) (LAMBRECHT, 1974, p. 255-258).

Outra leitura da motivação que leva seus parentes a tentar deter Jesus é que eles buscavam proteger-se da vergonha e da controvérsia em que Jesus estava colocando a família. Estavam tentando proteger a vida familiar, ao invés de Jesus individualmente. A solução para a tensão narrativa da honra e vergonha seria que, ao fazer a vontade de Deus, colocando-a acima da família, Jesus não estaria desonrando-a (WITHERINGTON, 2001, p. 155-160; FABRIS, 1990, p. 456). Mais uma forma de ver a atitude é como uma preocupação com a perseguição que Jesus vinha sofrendo e com seu acolhimento pelo povo, ou seja, eles tiveram um cuidado pessoal com um membro da família, mas tal atitude se dá com atraso, pois informações dos atos de Jesus já haviam provocado a reação de Jerusalém, que enviara agentes, estes já estavam tratando de testar Jesus e difamá-lo (MYERS, 1992, p. 208). Esse não entendimento com respeito ao ministério de Jesus, pode ser entendido também como preocupação como o fato de Jesus não poder alimentar-se e isso ser provocado por alguma espécie de insanidade. Porém, não há indicação no texto que a família soubesse da oposição dos escribas ou que houvesse algum problema com a honra familiar danificada (MILLER, 2002, p. 48-49).

Mesmo entendendo o trecho a partir desses pontos de vista, que são mais positivos com respeito à atitude da família, o Evangelho se coloca contra a ação familiar, estabelecendo uma separação entre Jesus e seus parentes. O esquema intercalado demonstra que a atitude da família, ou do grupo maior de associados, embora compreensível, deve ser entendida como semelhante à dos críticos do trecho intermediário, os escribas. Essa atitude contesta o significado do poder e das obras de Jesus. Os dois grupos podem ser vistos blasfemando contra o Espírito, pois acusam Jesus de agir fora do seu controle, não reconhecem que estava cheio do Espírito Santo (HURTADO, 1995, p.76; RICHTER REIMER, 2012, p. 101).

Esse afastamento entre Jesus e sua família em Marcos também é explorado pelo uso do vocabulário relacionado aos conceitos de *insider/outsider*, pois sua família permanece fora da casa que é lugar do ensino de Jesus, enquanto a família comunitária está lá dentro (AHEARNE-KROLL, 2001, p.15). A narrativa não mostra se Jesus sai a encontrá-los, apesar de ter sido chamado, deixando em aberto para o leitor o fechamento desse conflito.

Uma especificidade do texto é que ele ressalta a presença das irmãs (e mães) e exclui os pais das formações familiares. O uso do termo 'irmãs' no verso 35, onde a família comunitária é definida, é bem atestado nos manuscritos mais antigos, mas não o é no verso 32, no recado que é passado a Jesus. Alguns manuscritos (A e D) incluem as irmãs, outros mais não as incluem (MILLER, 2002, p. 46; MARCUS, 2010, p 314), e, neste caso, parece um acréscimo que visava harmonizar a passagem, mas fica difícil explicar a ausência do termo também em 3,31, na chegada dos parentes. Ausente em 3,31.32.35 está a figura do pai, que também falta no verso 6,3 com relação à família real de Jesus e, em 10,29-30, está novamente ausente com relação à família redefinida comunitariamente. Apesar dessa ausência ser, normalmente, atribuída ao fato da morte de José ter sido anterior ao ministério de Jesus<sup>62</sup>, ela só pode ter essa atribuição com relação à descrição de sua família consanguínea. A ausência no caso da família redefinida pode significar que a comunidade cristã era igualitária com relação à distribuição de poderes. Segundo Horsley (2001, p.224),

---

<sup>62</sup> Marcos não menciona José como pai de Jesus em passagem alguma. Por exemplo, em Mc 6, quando Jesus visita sua terra Natal, o discurso dos habitantes de Nazaré refere-se a ele como o carpinteiro filho de Maria, chamar alguém de 'filho de sua mãe' era desconhecer seu pai. Isso mostra que há algum problema em torno da figura de José. As duas explicações mais comuns são que José falecera quando da atuação pública de Jesus ou que Maria havia engravidado de outro homem (vitimada pela violência corrente) e José teria assumido ambos (OTTERMANN, 2009, p. 73-74).

o dito final do primeiro passo da história de Marcos sobre a Renovação de Israel de Jesus como manifestação do Reino de Deus apresenta uma imagem ou modelo de comunidade familiar que nitidamente tem a falta da figura de autoridade patriarcal como guia para as relações sociais e interações da Aliança.

Este desafio à sociedade patriarcal será explorado no item 4.2.2. Para aprofundar alguns desses pontos e explicitar o funcionamento da narrativa, passamos ao próximo item.

#### 4.2.1 Análise da Narrativa

A análise da narrativa observa cada componente da história, mas o objetivo é o entendimento global do seu desenvolvimento. Aqui, ela é feita sobre todo o trecho intercalado para ajudar na compreensão das conexões entre suas partes.

O narrador segue, neste trecho, o padrão marcano de terceira pessoa onisciente. Porém, a análise do papel do narrador está espalhada dentro do estudo da trama e dos personagens, pois ele é essencial para a caracterização.

Embora a análise de gênero e de discurso se concentrem no item 4.2.2, ao longo desta etapa, já são feitas algumas observações que correspondem à análise do discurso e de gênero e que se baseiam na análise da narrativa.

##### 4.2.1.1 A trama

Uma visão estrutural pode facilitar o entendimento das relações entre as partes do texto, por isso optamos por começar a análise narrativa pelas possibilidades de arranjo estrutural. São várias propostas de estruturas para o trecho, a maioria delas se baseia nas repetições e entende que existe uma estrutura concêntrica. Algumas outras dependem da forma como o autor olha para a história do Evangelho.

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;

- 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.

Segundo Witherington (2001, p.153), a sequência intercalada se apresenta em um quiasmo retórico.

- A Jesus e a multidão
- B A família de Jesus aparece
- C Acusação dos escribas
- C' Resposta aos escribas
- B' A família aparece
- A' Jesus e a multidão

Nessa mesma ideia do quiasmo, Joel Marcus (2010, p. 316) coloca como núcleo na parábola do homem forte:

- v.20, 21 – parentes de Jesus;
- v. 22-26 – acusação de Jesus como agente diabólico;
- v. 27 – parábola do homem forte
- v. 28-30 – acusação de Jesus como agente diabólico;
- v. 31-35 – os parentes de Jesus;

Ainda no mesmo sentido do quiasmo, Lambrecht (1974, p. 252) especifica-o:

- A - v.20-21 - Jesus na casa e a iniciativa dos parentes
- B - v.22 - Acusação dos escribas
- C - v.23b-29 - Apologia de Jesus
  - a - v.23b-26 - Refutação
  - b - v.27- *Logion* do valente
  - a'- v.28-29 - Julgamento
- B' - v. 30 - Repetição da acusação
- A' - v. 31-35 - Chegada dos parentes e redefinição da família.

Uma visão diferente dessa narrativa é proposta em duas formas de estrutura por Ahearne-Kroll (2001, p.11-15). A primeira é outra proposta da análise em quiasmo

- A - Os seus saem para deter Jesus - v.21

- B - O diálogo com os escribas de Jerusalém:
  - A primeira acusação dos escribas: possesso por Belzebu - v. 22a
    - A segunda acusação dos escribas: pelo príncipe dos demônios os expulsa - v.22b
    - A resposta à segunda acusação - v.23-27
  - A resposta à primeira acusação - v.28-30
- A' - Mãe e irmãos de Jesus chegam e ele redefine a família - v.31-35.

Ao invés de entender que a sequência apologética colocada na voz de Jesus é motivada por uma acusação e contém três parábolas e uma ameaça, o autor vê duas acusações e respostas específicas a elas. Para o autor, essa estrutura é legítima, mas limita o conflito ao contraste entre dois grupos separados: a família e os escribas. O que resulta na ideia de que Marcos iguala a família de Jesus a um grupo que está contra ele. Isso seria bastante complicado, pois o nível da oposição dos escribas é muito mais intenso que o da família ao longo da narrativa, já que ela nem aparece mais. Essa interpretação pode ser igualmente legítima, mas pode levar à ideia de que o conflito se refere à política da igreja do primeiro século.

Por isso, Ahearne-Kroll se propõe a mostrar que, na primeira metade do evangelho, a narrativa vai mostrando que Jesus se afasta dos núcleos sociais, aqueles que vão se estendendo desde a pessoa diática até o governo, ou seja, da estrutura israelita, através de diversos conflitos – que nunca são iniciados por ele mesmo. Sua segunda proposta de estrutura é que o episódio seja dividido apenas em duas partes cuja ligação seria a relação familiar de Jesus, com a família imediata e com a família religiosa estendida, representada pelos escribas:

- Introdução: faz o cenário e a relação com a família imediata e religiosa. (v.20-22). Coloca em paralelo as acusações contra Jesus, mostrando que ambos os grupos desejam parar a atuação de Jesus.
- Resposta de Jesus à família religiosa (v.23-30)
- Resposta a família imediata (v.31-35, com mudança de cena em v.31)

A passagem se encerra com a resposta de Jesus sobre a família comunitária, logo depois de ele ser desafiado por sua família imediata e a sua família religiosa a parar com suas atividades. Ele se distancia então dos dois grupos, mas o faz criando uma família mais ampla e voluntária, entre os quais conduzirá sua missão. Nesse sentido, os versos 6,1-6, que citam novamente a família imediata de

Jesus, mostram outro formato de distanciamento familiar, no caso, Jesus se distanciando das pessoas do seu vilarejo de origem. Já nos versos 10, 29-30, Jesus lembra que um membro da nova família não estará sozinho nas adversidades, a nova comunidade não está baseada em expectativas sociais contrárias a Deus, mas dividirá a vida com uma família abundante, embora em meio a perseguições (AHEARNE-KROLL, 2001, p.21-22).

Entendemos que a percepção do quiasmo não interfere em visualizar a narrativa em duas partes conforme propõe o autor acima. O quiasmo é parte do arranjo estrutural intercalado que une essas duas tradições distintas sob a condução do Evangelista. Também concordamos que esta última explicação do quiasmo da parte interior da intercalação é a mais abrangente. A maior parte das propostas de estrutura dá pouca importância ao trecho da família, por isso, queremos propor a seguinte estrutura:

- v. 20 – Jesus e os discípulos chegam à casa seguidos pela multidão;
  - v. 21a – Os seus sabem da multidão e saem no seu encalço;
    - v.21b-22a – A primeira acusação: a acusação dos parentes – está fora de si – e a dos escribas – possesso por Belzebu (paralelismo das acusações)
      - ❖ v.22b – A segunda acusação dos escribas: pelo príncipe dos demônios os expulsa
      - ❖ v.23-27 – A resposta à segunda acusação: parábolas do reino, da casa e do homem forte
    - v. 28-30 – A resposta à primeira acusação e repetição da primeira acusação: o pecado imperdoável
  - v. 31-32 – Os parentes chegam e encontram a multidão, ficando de fora da casa
- v. 33-35 – Jesus permanece com a multidão e redefine a família – resposta de Marcos à família.

Essa estrutura conecta vários pontos. A acusação por parte da família e dos escribas é entendida como o pecado imperdoável da blasfêmia contra o Espírito Santo, sendo que ambos os grupos tentam deter Jesus usando estratégias diferentes. As parábolas do reino e da casa também demonstram paralelamente que, assim como a casa de Satanás, se dividida, não subsiste, a casa de Jesus não pode conter divisão. Mas a casa dele se mostrará dividida na sequência, dando

motivo para a redefinição da família, que não poderia então se dividir para que o Reino de Deus subsistisse.

De acordo com a evolução rápida da fama de Jesus, colocada nos episódios anteriores à essa cena, a multidão afluir para a casa e a vinda dos enviados religiosos de Jerusalém para testar e desmerecer as ações de Jesus, embora esta vinda seja um novo fator, podem ser consideradas verossímeis. Formam uma sequência lógica com relação a tudo que acontecera até o momento e aprofundam o processo de crescimento da sua fama e dos antagonismos a Jesus desenvolvidos na história. Já a reação dos parentes para detê-lo pode ser entendida como um elemento opositivo novo – é um efeito surpresa –, pois é a primeira vez que eles são mencionados na narrativa.

O enredo conta, então, com duas peripécias: a família que não compreende o ministério de Jesus e tenta detê-lo para reintegrá-lo em seu seio e os escribas que fazem uma dupla acusação a Jesus. Ambas as peripécias são geradas pelo mesmo fator: o não entendimento que leva à blasfêmia contra o Espírito Santo. Como mostrado na estrutura acima, cada peripécia tem sua solução em respostas discursivas de Jesus, que servem de ensinamento à multidão presente. Essas respostas são dadas em alternância de voz com o narrador em terceira pessoa, a voz passa a Jesus em dois momentos (3,23-29.33-35). A mudança de voz reduz o passo da cena nos dois momentos em que Jesus discursa, focalizando esse conteúdo.

Ambas as peripécias convergem para a criação da família comunitária. A redefinição da família é uma espécie de jogo de inversão, surpreende o receptor que esperava um conflito de Jesus com seus parentes. Jesus evita esse conflito ao permanecer ao lado da multidão e passa a considerá-la como sua família em detrimento da cultura da descendência.

Um aspecto merece reforço: a relação familiar, em termos das pessoas serem pais, mães, irmãos e irmãs e manterem relações afetivas e de cuidado entre si, não é problemático para Jesus no Evangelho de Marcos. Em momento algum, Jesus critica os laços afetivos e de cuidado entre familiares. Em 3,19, Jesus por exemplo reforça a honra devida a pai e mãe nos mandamentos. Jesus usa essas relações familiares como exemplo e ponto em que ele se baseia para definir a forma das relações entre os membros das comunidades cristãs ampliando socialmente o cuidado, o acolhimento e a reciprocidade, inclusive econômica, das relações

familiares. Aparentemente, as relações familiares só se tornam um problema quando interferem no estilo de vida dos que receberam a mensagem de Cristo ou dos que tenham sido chamados a proclamar a mensagem.

O fato de Jesus redefinir a família no momento em que sabe da chegada dos parentes, mostra que, no mundo da história de Marcos, já existia uma cisão entre ele e sua família, enfatizada pela falta do encontro entre eles na narrativa. Jesus não foi informado da intenção dos parentes, portanto sua reação corresponde a algo que ele conhecia previamente, “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, 2012). Jesus, ao direcionar uma pergunta retórica à multidão (v. 33), aumenta a discrepância entre o comportamento da família e da multidão presente. Marcos deixa claro um comportamento de afastamento entre Jesus e a família no enredo dessa cena, mas deixa a solução final desse conflito em aberto, não narra se Jesus vai depois ao encontro dos parentes, se eles o deixam ou se eles ouvem a redefinição da família. Mais adiante na narrativa, ele vai ao seu vilarejo natal e é rejeitado pelos moradores, mas Marcos também não comenta se ali Jesus se reúne aos parentes. Essa estratégia discursiva de deixar que os receptores preencham determinadas aberturas da narrativa facilita a identificação e insere a ideia que o Evangelho desejava passar, a despeito das outras tradições que circulavam a respeito da liderança da família de Jesus após a sua morte. Essa percepção corrobora com a ideia de Crossan (1973) de que esse retrato ruim dos parentes se deve a uma crítica à liderança deles.

Não há descrição dos escribas deixando a cena antes da redefinição, assim, eles acabam sendo testemunhas e alvo dela. Os escribas escutam que a família de Jesus, incluindo ele mesmo, cumprem a vontade de Deus e não de Satanás, como era a acusação deles sobre Jesus. A nova forma de relação comunitária supre tanto o rompimento com a família direta como o rompimento com a esfera superior da família religiosa. A comunidade está ali para suprir o que a estrutura religiosa não estava suprindo: ser uma unidade de socialização com base na fé e sustentar as pessoas diante dos problemas familiares.

#### 4.2.1.2 O cronotopo



A gestão de tempo e espaço da cena apresenta dúvidas a respeito da localização e do transcorrer de tempo. A cena se dá em uma casa de algum vilarejo da Galileia rural. Da casa, não se sabe nada, nem quem são os donos e nem sua localização. Esta não é clara na narrativa, pois houve uma intensa mudança de cenário topográfico nas cenas anteriores, sendo que os dois imediatamente anteriores foram o mar e os montes, e a cena posterior também se dá à beira-mar. Além disso, o termo casa é mencionado em duas das parábolas contadas por Jesus, a da casa dividida e a do valente amarrado. Quando os personagens começam a ser introduzidos, surgem perguntas. Onde é a casa? Onde estão seus parentes? Em Nazaré, Cafarnaum ou na mesma localidade em que Jesus estava? Dependendo das respostas surge outra pergunta: quanto tempo levou entre os parentes saberem de Jesus com a multidão e chegarem àquela casa? A localização temporal da cena não é clara, ela ocorre depois da designação dos doze discípulos no monte e antes de Jesus passar ao outro lado do mar, mas não se sabe em que momento no tempo, pois é, a pouco, precedida de um sumário de atividades de Jesus (3,7-12). Não há outras evidências que determinem o tempo em que transcorre a ação.

Marcus (2010, p. 317), fixando-se na rapidez da viagem, afirma que a casa fica em Nazaré. Mas a possibilidade apoiada pela maior parte dos comentaristas é que a casa seja em Cafarnaum, pois toda essa parte inicial do Evangelho está centrada nas cercanias dessa cidade (RICHTER REIMER, 2012, p. 99; MILLER, 2002, p.48; GNILKA, 1986, p. 173; POHL, 1998, p.113). Gnilka (1986, p. 173), Pohl (1998, p.113) e Donahue e Harrington (2002, p.136) creem que os parentes não estavam em Cafarnaum, mas vieram de Nazaré, sua aldeia natal, pois o verbo traduzido por vieram/saíram sugere que os parentes não estavam próximos. Marcos teria então condensado o tempo de viagem para fins dramáticos. Nesse sentido, os parentes não teriam sabido do mesmo episódio de multidão em que Jesus confronta os escribas, pois há o tempo da informação chegar a eles e eles chegarem ao encontro de Jesus. Essa questão de definição temporal não parece ser o foco do Evangelho de Marcos em sua primeira parte, enquanto importa bastante a sequência de fatos, locais e a sensação de rapidez com que eles acontecem.

O texto não faz menção de troca de cenário por parte de Jesus ao longo do trecho intercalado, mesmo com o lapso de tempo indefinido. Enquanto os seus parentes mudam de cenário, pois eles não acompanhavam Jesus e, quando

chegam, ficam do lado de fora da casa. Já Jesus permanece dentro da casa com a multidão até o final da perícopes.

Os escribas são identificados com um outro cenário geopolítico. Eles saem de Jerusalém, um cenário negativado ao longo do Evangelho, para a Galileia, o local de origem e do ministério inicial de Jesus. A cidade de origem dos escribas corrobora com a posição de antagonistas de Jesus na cena.

Embora sabendo que as multidões o seguem, pressionam e acabam por forçá-lo a ficar num barco para ensinar, esse trecho se inicia com Jesus no ambiente arquitetônico de uma casa para onde aflui uma multidão que torna difícil a atividade cotidiana, como o alimentar-se, deixando o ambiente tumultuado. O ambiente da casa, no momento da presença de Jesus, não consegue mais ser o lugar que acolhe os poucos familiares e pessoas próximas em sua vivência cotidiana e produtiva. A partir de agora, fica aberto às pessoas que estão dispostas a ouvir de Jesus. Na cena, a casa acolhe, não apenas a multidão que o procura, mas também os escribas, que foram chamados por Jesus mesmo, para estar perto e ouvir a réplica a suas acusações. Ali, a casa se torna o lugar de ensino e do acolhimento comunitário. Os que ali permanecem compõem a nova forma social da família comunitária. O espaço da casa torna-se um espaço social importante para o grupo reunido. O uso da parábola da casa dividida, paralela ao do Reino dividido, reforça a ideia de que os laços da família comunitária são essenciais para o Reino de Deus.

Ao olhar a casa como um símbolo para o Reino de Deus, ela reforça a representação dos *insiders/outsideers* do projeto do Reino a partir da oposição do espaço ocupado pelos personagens. Jesus e a multidão ficam dentro da casa enquanto a família está fora. Jesus não impede a entrada dos seus parentes, mas não sai a recebê-los, demonstrando que existe uma cisão representada por essa oposição de espaço.

#### 4.2.1.3 Os personagens

Segundo Hurtado (1995, p.75), são três grupos de personagens ao longo das duas cenas que compõem o sanduíche: a família de Jesus, que não o entendia; os críticos, que o acusam de possessão, e os que fazem a vontade de Deus. Para ele, o ponto central a ser explorado na análise dos personagens seria o contraste

entre as três reações diante do ministério de Jesus e a demonstração de que a última reação é a única correta.

De fato, além de Jesus, não é possível se fixar na figura de outro personagem específico que age nesse trecho. Marcos usa grupos de personagens tipificados para compor essa e outras partes da história: a multidão, os escribas, os seus, os parentes. Não são colocados nas cenas seus nomes, apenas identificadores de relação (os seus, irmãos, mãe, irmãs) ou de função (os escribas). Esses grupos de personagens são planos, pois seus traços são poucos, não são elaborados ou sofrem mudança evolutiva ao longo da história.

Com relação à função na narrativa, são três tipos de personagem. Temos Jesus como protagonista; a multidão das pessoas que o seguiam ou buscavam são seus aliados, e, como adversários ou antagonistas, temos a família e os escribas.

Jesus é caracterizado positivamente como um mestre e taumaturgo carismático. Ele recebe a multidão na casa para ensiná-la ou atendê-la com curas e exorcismos, estes não são narrados aqui, e chama os inimigos para o debate intelectual. Nesse debate, ele se defende proferindo parábolas e uma ameaça indireta aos atos deles, posicionando-se com superioridade de conhecimento em relação a seus inimigos. Já com respeito à comunidade ele se coloca em nível de igualdade com relação aos homens (irmãos) e mulheres (irmãs) e de um cuidado e respeito especial com relação às senhoras (mães).

Embora os componentes da multidão<sup>63</sup> (*óchlos*) não sejam descritos, são caracterizados pelo seguimento a Jesus e pelo fato de que, agindo assim, cumprem a vontade de Deus e podem fazer parte da nova família comunitária. Considerando a localização na Galileia, provavelmente a multidão era composta, em sua maior parte, por pobres e marginalizados, entre os quais crescia o movimento de Jesus. As mulheres estão claramente dentro da multidão de seguidores, provavelmente em variedade de idades e condições de vínculo familiar, visto que Jesus se refere às irmãs e mães que fazem a vontade de Deus. Dos grupos de personagens da cena, o único que não tem voz, no sentido de não pronunciar sua opinião, é a multidão, no entanto seu posicionamento, como construído pelo texto é de buscar e estar com Jesus.

---

<sup>63</sup> Sobre a multidão veja o item 3.4.5.3.

Neste momento da narrativa, Jesus e seus discípulos já eram tidos como pessoas públicas, o povo, atraído pelo que faziam, invadia a sua intimidade e, dentro da casa, não os deixava ter atividades rotineiras como alimentar-se e descansar (RICHTER REIMER, 2012, p. 99; SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 155). Assim, inicialmente a multidão parece tumultuar e incomodar o ambiente da casa, podendo ser essa a motivação inicial dos parentes para acharem que Jesus estava fora de si, mas depois ela é transformada em uma família comunitária, uma família que compartilha da mesma fé e ação.

Se a fama de Jesus aumenta até o ponto de reunir multidões onde ele estivesse, aumenta paralelamente a objeção a seu movimento. Marcos se esforça por mostrar a evolução da hostilidade e da oposição a Jesus, já mostrara controvérsias, e, na frase anterior à perícopes que analisamos, ele antecipa parte do antagonismo que virá dos discípulos, dizendo que um dos chamados o trairia. A cena que analisamos é característica dos saltos de hostilidade que Marcos demonstra. Até ali era uma discordância local, porém profunda e violenta. Contava com fariseus, escribas e herodianos que, nesse momento, já tramavam matar Jesus. Agora, a oposição viria de dois lugares inéditos.

Um dos grupos de novos oponentes são os escribas dessa cena, sua oposição é inédita, mas não é surpreendente. Se caracterizam de três formas: pelo que o narrador diz, pelo que eles mesmos dizem e pelo que Jesus diz em resposta a eles. O narrador afirma que são escribas que desceram de Jerusalém. Portanto, eles representam aquela oposição vinda das esferas religiosas oficiais referenciadas pela sua cidade de origem. O que eles fazem é proferir discursos contrários à atuação de Jesus. Eles reagem a Jesus, que ameaçava a hegemonia do poder político-religioso oficial, com uma estratégia de desestabilizar a visão que o povo tinha de Jesus, associando sua atuação a estar possuído do “arquidemônio cultural mítico” (MYERS, 1992, p. 208) e acusando-o de corroborar com as forças do mal. Assim, elevam o nível da disputa política para uma disputa mitológica. Jesus desmonta a argumentação deles com respeito a suas atividades, com as parábolas do reino e da casa divididos e do valente, e responde, sob a mesma referência mítica, à acusação de possessão: eles estavam incorrendo em pecado imperdoável ao blasfemar contra o Espírito Santo (3,29).

A outra fonte de oposição parece inesperada até o momento. Os seus partidários e, dentre eles, especificamente a família, que são personagens mais

definidos que a multidão, pois sabe-se que se constituem de mãe e irmãos (e possivelmente irmãs), incrementam essa oposição, mostrando que ela pode vir de qualquer lugar. O fato de não serem nomeados torna as relações familiares expressas na cena mais gerais, parece que Marcos deseja enfatizar os tipos de relação, aqueles entre irmãos e mães e não apenas a relação entre indivíduos específicos.

Ao lado desses aspectos, Marcos elabora uma evolução na apresentação dessas relações saindo da avaliação geral e terminando na relação específica com cada tipo de componente. Em Mc 3,21, inicia com a expressão indeterminada “os seus” indicando um grupo maior de pessoas, composto de amigos e membros da família extensa, que não estão em conjunto com Jesus nas ações de divulgação do Reino de Deus. Em 3,31-32, o foco está não no grupo extenso, mas na mãe e irmãos. O trecho é concluído na indicação da família comunitária com mãe, irmãos e irmãs em 3,35. Assim, enquanto se referia aos seus e à família consanguínea de Jesus, Marcos evolui apenas para irmãos e mãe, mas, ao referenciar a família comunitária, ele insere as irmãs.

Os seus e parentes são caracterizados pelo que fazem, pelo que dizem e pela resposta de Jesus a sua presença. Sua primeira ação é sair para deter Jesus quando são informados da multidão que o segue, para, certamente, reintegrá-lo ao convívio e cuidado familiar. Certamente, o grupo todo permanece do lado de fora da casa quando chegam, mas apenas mãe e irmãos são nomeados. Já fizemos referência a essa questão espacial acima. Essas ações os caracterizam como pessoas que não compreenderam o ministério de Jesus e que não participam dele. Eles têm duas falas, uma em discurso direto (“ele está fora de si”), outra em discurso indireto, quando mandam chamar a Jesus. A primeira fala, como dito antes, é paralela à primeira acusação dos escribas, o que torna a família igualmente culpada do mesmo tipo de pecado, a blasfêmia contra o Espírito Santo. A segunda fala, evidencia o afastamento com relação a Jesus.

Certamente, a oposição colocada pela família e ‘os seus’ só é comparada com a dos escribas em termos das acusações e de como são encaradas como pecado, pois elas não têm a mesma intensidade ou continuidade, uma vez que a dos escribas prossegue evoluindo até a morte de Jesus e a da família se restringe a este episódio.

Marcos coloca em conflito, aqui, os quatro pontos de vista, com formas diferentes de linguagem e expressão, isso retrata a heteroglossia social. A família busca detê-lo com uma linguagem cotidiana: segurando-o e o levando de volta ao seio familiar. Os escribas tentam detê-lo a partir do discurso mítico-teológico. Jesus é quem desmonta argumentações em todos os níveis e linguagens, criando uma nova forma de linguagem relacional e religiosa para sua comunidade. Desse ponto de vista, o texto proporciona certo diálogo entre posicionamentos e condicionamentos sociais diversos existentes na época de Jesus, isso corrobora com a verossimilhança da história, e paralelos aos dos dias de Marcos. Nesse sentido, apela a um efeito catarse a partir da identificação com a situação narrada. No entanto, todos esses pontos de vista são subjugados em função de uma apresentação englobante do herói, que ganha o debate e evita os conflitos.

#### 4.2.2A Família Redefinida: Gênero e Discurso

Diferentemente dos Evangelhos de Mateus e Lucas, o de Marcos dá pouca importância à linha familiar de Jesus. No único trecho em que aparecem, são colocados de lado em favor de uma nova formação comunitária. Esse fato mostra que, para Marcos, a mãe e os irmãos de Jesus não pertenciam à comunidade de discipulado e tiveram o intento de deter o seu avanço. O retrato negativo em si já é um desafio ao padrão societal que se baseava no parentesco e que sustentava uma ordem social com a qual o Evangelho não parece concordar.

Esse desafio não termina aí. Marcos conecta tradições diferentes para criar uma história em que, por um lado, Jesus se desliga de sua família num nível fundamental, mas que, em sequência, define uma nova família para si: os que fazem a vontade de Deus. Fazer a vontade de Deus, aqui, é seguir a Jesus no processo de expansão do Reino de Deus. O seu herói não deixa esse contexto de família comunitária na sua missão, mostrando a profunda comunhão do grupo. Ao invés de um princípio moral, Marcos enfatiza a realidade comunal como divinamente definida para a estrutura social e relacional de quem quer viver uma vida boa. Com isso, o tema do discipulado é aprofundado, a partir de uma base radicalmente comunal e cuja natureza é reforçada pela entrada na comunidade como mãe, irmã ou irmão, em que os laços não são sanguíneos, mas determinados pelo desejo de fazer a vontade de Deus (AHEARNE-KROLL, 2001, p.24-25; DONAHUE e HARRINGTON,

2002, p.136). Muitos valores passados neste trecho estavam expressos nas diversas tradições que ele usa para compor o Evangelho. Ao conectar as tradições, Marcos possibilita aos membros de sua comunidade que identifiquem trechos da sua tradição de origem e que estejam mais abertos ao conceito radical de família que ele estava propagando.

Com a redefinição da sua família a partir da comunidade, o desafio de Jesus às estruturas de autoridade tradicionais da Palestina no primeiro século estava agora completo, pois o conceito dessa nova família comunitária era muito radical numa cultura tradicional, onde a estrutura familiar era a unidade básica da sociedade patriarcal. A família patriarcal definia personalidades, necessidades e desejos individuais e era o círculo básico da socialização. O novo grupo se diferenciava dela, pois o que conectava essa nova família era a obediência a Deus e não às autoridades patriarcais. Ela então fica ampliada com relação ao modelo anterior, podendo contar com famílias inteiras e mais os que viessem sós, desde que cumprissem a vontade de Deus, em igualdade de relação. O próprio Jesus não se coloca como superior e não funda uma dinastia religiosa, ele é próximo de quem se deixa envolver no projeto do Reino, pois coloca-se como irmão. Ao invés do grupo de parentesco, a unidade de ressocialização do Reino de Deus seria essa comunidade do discipulado, a base de sua concretização (WITHERINGTON, 2001, p. 160; MYERS, 1992, p. 212; FABRIS, 1990, p. 456; RICHTER REIMER, 2012, p. 101, 102).

Já foi mencionado acima que, além do vínculo da obediência a Deus, o grupo familiar definido por Jesus (3,35) tem mais duas características importantes: ele não apresenta a figura do pai, tendo apenas irmãos como figuras masculinas, e apresenta duas figuras femininas, a mãe e a irmã. Percebemos também que a inclusão do termo 'irmãs' neste trecho é exclusiva da família redefinida, não deixando claro se o grupo da família consanguínea que fora deter Jesus incluía ou não suas irmãs.

A mesma família redefinida é um padrão não só deste trecho, mas se prolonga no Evangelho de Marcos ao aparecer novamente em 10,29-30 com a mesma forma, contemplando irmãs e mães e sem a presença de pais. Mc 10,29b-30: “[...] 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, e

campos, com perseguições no mundo vindouro a vida eterna [...]” Os pais são abandonados, como irmãos, irmãs, mães, mulheres, filhos e campos, mas não fazem parte daquilo que a comunidade recebe por seguir a Jesus, com perseguições, enquanto as mães e irmãs são também incluídas na nova situação.

Nossa cena completa, assim como a cena da sogra de Simão, apresenta-se ambivalente com relação às mulheres. Aqui, a mãe e as irmãs de Jesus, se estivessem presentes, apareceriam anonimamente e teriam um retrato negativo. Primeiro são parte de uma família que se propõe aos mesmos moldes patriarcais que o Evangelho de Marcos parece rejeitar, embora sem a presença do pai, provavelmente falecido. Em segundo lugar, não compreendem os valores do Reino de Deus e nem percebem que a multidão reunida em torno de Jesus, impedindo-o de comer e comprimindo-o, eram aqueles que faziam a vontade de Deus ao procurá-lo, eram fruto de uma ação do Espírito Santo pela capacitação de Jesus. Esse retrato negativo não é corrigido em Marcos, pois os parentes, mães e irmãos, não voltam a figurar na história.

O retrato positivo é correspondente às mulheres que estão meio à multidão, engajadas no projeto do Reino de Deus, ou seja, às mães e irmãs da nova família comunitária de Jesus. Entre as mulheres galileias, componentes do movimento de Jesus, estavam algumas cuja herança traditiva vinha de mulheres judias que tinham uma vida social desenvolvida e que formavam grupos para sobrevivência<sup>64</sup>. Ao retratar essa família, Marcos pode se localizar na mesma linha traditiva.

Com a redefinição da sua família, Marcos, através de Jesus, dá visibilidade àquelas mulheres que seguiram-no, no seu movimento, e àquelas que fariam parte das comunidades cristãs ajudando a concretizar o Reino de Deus. Esse conjunto de visibilidade e caracterização positiva sugere que as mulheres tinham protagonismo na comunidade marcana (MILLER, 2002, p. 57), além do protagonismo no movimento de Jesus em si. Soma-se a isso que o seu lugar não é recluso, ou subordinado, mas de igualdade com relação aos homens, visto que falta, ali, a figura de autoridade paterna. Exige, inclusive, que algumas das mulheres, consideradas mães, tenham um cuidado diferenciado. A inclusão deliberada das irmãs entre os componentes da família comunitária coloca mais destaque no fato de que essa

---

<sup>64</sup> Sobre isso veja o item 2.3.



família redefinida não tem a figura patriarcal. Pois nem Jesus assume essa tarefa e nem coloca Deus como pai durante essa fala.

Para Ottermann (2009, p. 81), com a redefinição da família, Marcos cria um motivo-chave de sua teologia, que adquiriu o rótulo de *familia dei*. Nessa estrutura, o pai seria Deus, pois 'Pai' é uma forma comum de Jesus se referir a Deus em Marcos e também em religiões greco-romanas e no judaísmo. A estrutura familiar com esse formato traz algo importante. Mães, irmãs e irmãos têm posição igualitária e sobre eles está Deus como pai. Isso desautoriza qualquer estrutura patriarcal neste mundo, mas ao mesmo tempo reforça o caráter patriarcal da divindade no céu, que é sempre um instrumento ou desculpa para a representação patriarcal dessa divindade.

Schüssler Fiorenza (1992, p. 182-184) afirma que o discipulado de Jesus abala a paz na família patriarcal, abolindo suas pretensões e formando uma nova comunidade sem pais. Ajuntava pobres, marginalizados e também donos da casa e da terra em uma comunidade com um novo parentesco. Como a ausência do pai é repetida em Mc 10,30, a autora acredita que ela não pode ser explicada simplesmente pela ausência de um pai terreno para Jesus ou por entender que se trata de uma referência a Deus como seu verdadeiro pai, pois nenhuma das passagens coloca Deus nesse lugar. A ausência do pai corresponde, então, a uma rejeição do poder e *status* patriarcais e um rompimento com essas estruturas de ordenação social.

Para Horsley (2001, p. 224-225), a frase de Jesus em Mc 3,35 não deve ser compreendida 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 marcano e aparece somente nas referências ao título Filho do Homem (8,38 e 13,32), na cena do Getsêmani, e em 11,25, que parece ser uma adição posterior. Segundo o autor, também é ir muito longe dizer que essa omissão significa que o movimento de Jesus formou uma família completamente igualitária, mas a frase é um desafio à norma da família patriarcal sob a liderança masculina. Esse movimento para uma família comunitária e menos patriarcal faz sentido diante de uma situação em que a autoridade patriarcal nas famílias e vilas desmoronava sob a pressão econômica e social severa. Assim, o princípio de Jesus para o programa de renovação social seria incentivar as

comunidades do movimento a suportar, como família, as necessidades de mulheres e crianças que estavam vulneráveis.

Já Ströher (1998, p. 55) afirma que, nesse texto, “toda relação familiar é colocada sob novas dimensões. A nova família é paradigma para o discipulado”. Para ela, a exclusão do pai representa que o poder de *pater potestas* não é exercido sobre mulheres, filhas e filhos, nem sobre bens e propriedades dentro da comunidade cristã. O pai não tem mais lugar como *pater familias*, fica em posição de igualdade como irmão. A partir daí, novos laços são criados entre as pessoas que estão no discipulado, formando uma comunidade igualitária e paradigmática. Isso é importante, pois resgata o papel de sujeito religioso das pessoas que antes eram submissas: mulheres e filhos.

O conteúdo sobre a família em Marcos é analisado e comparado por Ahearne-Kroll com expressões literárias de dois movimentos grosseiramente contemporâneos: a descrição de Epiteto sobre os Cínicos em ‘Discursos’ e nas ‘Epístolas Cínicas’ e a expressão de Filo sobre os *Therapeutae* em ‘Sobre a Vida Contemplativa’. A família social, onde os componentes são tidos como irmãos e o pai como deus, é usada pelos cínicos, que desprezam o relacionamento familiar tradicional, a não ser que todos os membros da família cumpram os preceitos cínicos. O estilo de vida deve superar os laços familiares tradicionais e conduzir as atividades dessas pessoas. Os *Therapeutae* também têm um estilo de convívio social que se relaciona com nossa passagem. Deus é o laço, a origem e o centro dessa nova família, eles deixam tudo em favor de uma busca por sabedoria e visão de deus. A família comunitária inclui as mulheres e os jovens, que servem aos anciãos na mesa, e, ainda que dentro da comunidade permaneça o casamento tradicional, os laços comunitários são considerados a nova família. Essas são algumas semelhanças entre esses grupos comunitários e o de Jesus em Mc 3,31-35, mas no trecho de Mc 10,29-31 mostra-se uma diferença: que a família comunitária cristã não será idilicamente em paz como a dos *Therapeutae*, pois sofrerá perseguições. Ali, Marcos usa uma linguagem escatológica indicando que esse formato social faz parte de uma realidade maior que aquela terrena vivida (AHEARNE-KROLL, 2001, p. 20-22).

Segundo Fander (2012, p. 629-630), Marcos adota o modelo da *oikos* (casa) para a igreja em uma forma alterada, com a falta da figura do pai, a autoridade patriarcal. A palavra pai era reservada para Deus e não deveria servir para estruturar

a igreja. Outros movimentos cristãos, como os que geraram as Epístolas Pastorais (veja 1Tm 3,2-12 e Tt 1,6-9), adotaram o modelo da família patriarcal para uma organização hierárquica da igreja.

A partir dessas comparações, percebemos que a ideia da família não patriarcal, igualitária e obediente a Deus não era uma exclusividade do Evangelho de Marcos e de suas fontes, mas que é uma solução encontrada por outros grupos diante de sua realidade social. Marcos pode ter elaborado os discursos que obteve na mesma direção ou tido acesso a essas outras tradições. Dessa forma, participa do diálogo que se estabelece entre os discursos presentes na sociedade, incorporando alguns e enfrentando outros discursos com modelos diferentes de comunidades que circulavam no ambiente cristão e não-cristão no período marcano.

Diante deles, o posicionamento de Marcos é usar de recursos discursivos para elaborar a sua ideia comunitária de uma forma possível diante da diversidade de sua comunidade. Esse novo tipo de relação de grupo é definido pelo herói do Evangelho, a figura de maior autoridade, a partir de uma estratégia discursiva: aproxima-se por conceitos que as pessoas já conhecem e que são realidades na vida das pessoas diáticas. No caso, as relações entre irmãos, irmãos e mães, com algum motivo novo. Este é a falta da figura paterna. As palavras de Jesus não desvalorizam as relações familiares, pois ele as usa para definir como devem ser as relações comunitárias, mas declina normas sociais patriarcais ao retirar o papel do pai da nova estrutura e valoriza novas relações ao inserir as irmãs.

Por essas análises, percebemos, na nova família comunitária que Marcos propagava, uma ideia diferente de igreja/comunidade religiosa. Ela atendia a muitos aspectos a partir de uma proposta de vivência comunitária, voluntária e igualitária, na qual, embora Deus não apareça diretamente como pai, aparece como uma figura de autoridade superior, cuja vontade precisa ser atendida para que a pessoa se inclua no grupo. A partir dessa vivência comunitária, todas as pessoas, homens e mulheres, tornavam-se, então, sujeitos religiosos. Esses sujeitos compartilhavam conhecimento, serviço e sua produção econômica em uma microrrelação justa também entre gêneros. Com isso, construía um novo modelo político, em forma de uma rede de suporte ao ministério de Jesus, que também estava como igual na rede. Esta rede o apoiava nos momentos de enfrentamento aos que tentavam detê-lo. Para a comunidade receptora do Evangelho, esse modelo comunitário poderia ser uma rede apoiadora nos momentos mais difíceis de perseguição. No aspecto

relacional, acolhia pessoas sozinhas e/ou desamparadas que sofriam diante do modelo patriarcal da sociedade em crise econômica e social e diante da guerra. Para isso, colocava homens e mulheres em igualdade, eliminando autoridades terrestres.

#### 4.3 A FILHA DE JAIRO E A MULHER COM HEMORRAGIA

A próxima aparição explícita de mulheres no Evangelho de Marcos se compõe de duas cenas intercaladas. Ambas as cenas tratam da interação de Jesus com mulheres que estavam em situações desesperadoras. Temos a narrativa da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,21-24.35-43) e sua interrupção para contar da cura da hemorroíssa (Mc 5,24b-34).

Apresenta-se a tradução instrumental da perícope:

21 E novamente tendo atravessado Jesus [de barco] para o outro lado, reuniu-se grande multidão ao seu redor e ficou junto ao mar. 22 E chega um dos chefes da sinagoga chamado Jairo, e, ao ver Jesus, cai aos seus pés, 23 suplicando muito e dizia: Minha filhinha está a ponto de morrer, 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 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 dizia: 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 temendo 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 criança, disse-lhe: *Talitha kum!*; que, traduzido, é: Moça, eu te digo, ergue-te! 42 E, imediatamente, a moça 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 (tradução da autora).

Malbon (2000, p. 51) afirma que a narrativa da cura da mulher com hemorragia é única, pois a cura se dá por iniciativa da mulher e independe da vontade de Jesus. No mesmo sentido, Tamez (2004, p. 57) coloca que ela tentou roubar um milagre de Jesus. Já a cena da filha de Jairo também se apresenta como única narrativa do Evangelho de Marcos em que o milagre realizado por Jesus é uma ressurreição<sup>65</sup> e aponta para a própria ressurreição de Jesus.

#### 4.3.1 Gênero, Contexto e Campo Semântico

O trecho se localiza ainda na primeira cadeia de milagres, numa seção de ensinamento do Evangelho, cujo tema principal é a aceitação/rejeição a Jesus e a expansão do seu projeto de Reino de Deus (veja o item 3.3). A temática do bloco se mostra nas cenas através do motivo da fé, comum a ambas as partes que se referem à fé como motivador da salvação (vv.34 e 36). A fé se mostra narrativamente na adesão de alguns personagens, como Jairo e a hemorroíssa. Em oposição, a falta de fé também se expressa em personagens que não o compreendem, são céticas e zombam de Jesus, aqui representadas como os próprios discípulos e as pessoas na casa de Jairo. O tema da fé é colocado nas palavras de Jesus, no anúncio da fé da mulher com hemorragia e, logo depois, em exortação a Jairo. Isso implica que a mesma fé pode restaurar ambas as mulheres da cena (MARCUS, 2010, p. 420; ALEGRE, 2009, p. 154, COTTER, 2001, p. 55; HABER, 2008, p.137-138). Neste sentido, o motivo é reforçado, pois diante da notícia da morte a requisição de Jesus é que ele tenha o mesmo tipo de fé da mulher, uma fé sem limites (EDWARDS, 1989, p. 204).

O foco da seção maior do Evangelho onde está essa passagem é a missão em terras judaicas (veja o item 3.3). A cena está imediatamente após o exorcismo do endemoniado gadareno (5,1-20), que mostra que a campanha de renovação já se estendera para além da Galileia. Ela está, também, logo antes da recusa a Jesus por parte dos seus conterrâneos em Nazaré (6,1-6), que mostra que a expansão do Reino não encontrou dificuldades apenas nos grupos de adversários. Retornando da

---

<sup>65</sup> Entendemos que o termo carrega um denso sentido teológico, ligado tanto à morte e volta à vida de Jesus como à esperança do evento futuro da ressurreição dos mortos no retorno de Jesus para a implantação definitiva do Reino de Deus. No entanto, aqui, não pretendemos tratar dessa significação e preferimos usar os termos vivificação e ressurreição como sinônimos indicando trazer de volta à vida.

região não-judaica, Jesus é procurado por um chefe de sinagoga, reforçando a posição em terras judaicas.

Por esta localização na estrutura, a repetição do número doze ao longo do trecho traz à memória a representação das doze tribos de Israel. Doze era o número de anos que a mulher tivera a doença, que provavelmente a incapacitava de ter filhos, e era a idade da menina, que com doze anos e meio se tornaria hábil ao matrimônio.

Collins (2007, p. 280), no entanto, recusa conexões simbólicas e entende que o número doze da duração da doença apenas significa um sofrimento longo e uma doença de difícil cura e sua repetição serviria para conectar as duas curas. Porém, a maioria dos comentaristas se posiciona a favor do entendimento que a repetição do número doze na cena faz uma representação de Israel, trazendo uma ideologia política-religiosa para a narrativa.

Segundo Miller (2002, p. 74), o número doze é conectado a esperanças escatológicas da restauração das doze tribos de Israel (1Enoque 57,1; 4Esdras 13, 32-50; 2Baruque 78, 1-7; T. Benj. 9, 2). Horsley (2001, p. 203-207) entende que é realmente uma alusão a Israel, como nação que estava totalmente submetida à morte e ao sofrimento, mas que, pela fé dos seus líderes e o seu povo, experimenta a restauração e a salvação por meio da adesão a Jesus. Myers (1992, p. 251) aponta que a lição trazida pelas narrativas é que o judaísmo precisa abraçar a fé do Reino com uma nova ordem social igualitária, para ser salvo e viver. Richter Reimer (2012, p.110) acrescenta que o número remete à completude do sofrimento da mulher e ao início da vida fértil da menina, que não teriam acontecido sem a intervenção de Jesus, com uma completa ação salvífica da parte de Deus. Mas a autora também crê que as duas mulheres podem representar as doze tribos de Israel, e, nesse sentido, a fé seria o meio de fazer a salvação presente ao povo de Deus.

Seguindo essa linha de raciocínio, Mateos e Camacho (1998, p.142-147) entendem que, nesta passagem, o Evangelho de Marcos está criticando o problema da opressão do aparato religioso sobre a população de Israel em dois aspectos: a falta de desenvolvimento humano causada pela submissão à instituição religiosa e a marginalização dos que não seguem as normas da instituição. A filha de Jairo representaria o povo submetido à instituição, que se tornou inválido, sem capacidade de ação e infantilizado. A morte da menina seria a perda da fé na

instituição, que pode encontrar nova vida a partir da busca por Jesus. Já a mulher com hemorragia representaria o povo marginalizado pela estrutura religiosa, que movido pela fé se livra do tormento e que ao falar a verdade assume sua condição e a mudança que fora operada por ele mesmo.

O texto trabalha então a mimese <sup>166</sup> como um diálogo com memórias e discursos históricos e traditivos dos israelitas. Internamente ao Evangelho de Marcos, o número rememora a seleção dos doze discípulos (3,13-19) que também corresponde a uma representação das doze tribos. Além disso, esse período de doze anos sinaliza tanto o tempo para o final do sofrimento da mulher como o tempo para a ressurreição da menina, cuja idade só é informada depois que Jesus a levanta restaurando a vida, conectando o número com o milagre.

Com respeito ao foco em Israel, outro aspecto que chama a atenção é o uso de expressão aramaica no v.41, apresentada com sua tradução em grego. Segundo Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 205), a expressão, como memória dos ditos de Jesus, ressalta que a narrativa tem sua origem no ambiente da comunidade cristã judaica, ainda que tenha incorporado ao toque uma característica de narrativas de cura helenísticas, juntamente ao dito.

O mesmo processo de uso do aramaico acontece na cura narrada em 7,31-37. Em ambas as narrativas, a cura se dá em um espaço retirado e as palavras em aramaico complementam uma ação curadora não verbal, neste caso é a tomada da menina pela mão. Assim, Marcos reproduz, em sua narração, antigas técnicas de cura. Ao traduzir as frases em aramaico infere-se que pelo menos parte dos receptores não sabia aramaico, e que os autores sabiam, mas não queriam que pensassem que era uma fórmula mágica. Embora o uso de palavras estrangeiras acrescente um sentido de mistério ao que vai ocorrer, não se trata de um dito mágico, mas uma frase comum que poderia ser usada pelos pais da moça. No entanto, como é colocada junto à expressão 'eu te digo', se dá a conhecer como uma palavra de poder (GNILKA, 1986, p.253; MARCUS, 2010, p. 418; WITHERINGTON, 2001, p. 190). Esta construção eleva ainda mais a autoridade de Jesus na cena e reforça sua origem judaica.

As duas partes que compõem o trecho em questão se mostram passíveis de classificação como relato de milagres, pois apresentam seus componentes básicos

---

<sup>66</sup> Veja a definição no item 1.2.

uma forma de pedido, uma descrição da situação, dificuldades para a realização da cura, dúvidas ou desdém com relação ao curador e finalmente a cura realizada por Jesus<sup>67</sup>. Segundo Gnilka (1986, p. 243), a forma literária do trecho é de dois relatos de milagre intercalados. Para Berger (1998, p.112, 278, 284, 287, 291, 298) o trecho é uma combinação de narrativas de milagres em que a cura da mulher com fluxo de sangue é um elemento retardador para a ressurreição da filha. Além disso, essas narrativas de milagre mesclam outros subgêneros. Contém uma *petitio* de Jairo (v.23), um monólogo com palavras de fé ditas pela mulher com hemorragia (v. 28), dela também uma *confessio* (v.33b), uma repreensão feita por Jesus (v.39), que aponta o milagre e exige fé, um *mandatio* de Jesus (v.41) e uma exortação ao silêncio (v.43).

A interpolação das duas narrativas coloca muitas similaridades e temas comuns. Para Beavis (2011, p.95), as narrativas são tão interconectadas que devem ter sido ligadas antes mesmo da composição do Evangelho. No entanto, apesar das muitas conexões (esclarecidas a seguir) entre as cenas, cada história é uma unidade e elas apresentam diferenças estilísticas, indicando que são de fontes distintas. A narrativa da ressurreição da filha de Jairo é apresentada com um estilo vivo e sequencial, composta de sentenças curtas que começam por *kai* e cujo tecido verbal se baseia no tempo presente histórico. Já a história da hemorroíssa apresenta uma linguagem mais culta e se caracteriza por refletir as reações interiores dos protagonistas. É formada de sentenças longas no imperfeito com pouco uso da conjunção *kai*. Os versos 25-27 são tecidos ao redor de seis participios aoristos. A estrutura da parte central foge um pouco dos parâmetros estilísticos de Marcos, o que leva a supor a composição redacional ou o uso de uma unidade pré-formada de material (MARCUS, 2010, p. 420; ALEGRE, 2009, p. 160; GNILKA, 1986, p. 242-248, EDWARDS, 1989, p. 203-204).

Ainda que com diferenças estilísticas, alguma intervenção redacional as conectou de forma complementar: a cura da mulher dá um atraso dramático à cena da menina e se dá porque, no deslocamento de Jesus para a casa de Jairo, a mulher o alcança. Não é possível, no entanto, dizer se estavam juntas antes da edição do Evangelho de Marcos ou foram conectadas por seus redatores, mas que é

---

<sup>67</sup> Veja no item 4.1.1 a discussão sobre a estrutura dos relatos de milagre.



um discurso composto sobre o dialogismo com pelo menos dois discursos anteriores.

Juntamente à estrutura e a repetição do número doze, outro aspecto de conexão a ser percebido é que Jairo, sua filha e a mulher são vítimas de situações desesperadoras cujas alternativas humanas já foram exauridas e a única esperança está em Jesus. Tanto a menina como a mulher lidam com a morte próxima, pois, no caso da segunda, força da vida fluía para fora dela e sua doença piorava (EDWARDS, 1989, p. 203; HABER, 2008, p.137-138).

A narrativa de Marcos não cita qual era a doença da menina e nem a fonte da hemorragia da mulher. A maioria dos autores da pesquisa acadêmica considera, porém, que a hemorragia da mulher era vaginal, pela associação com Lv 15,25. Tal fato faria com que ela fosse ritualmente impura, o que implica no impedimento de exercitar a sua religiosidade, que pelo fato de ser mulher já era bastante restrita, e também estava impedida de ter filhos, um estigma pesado para se carregar naquela cultura. Segundo Beavis (2011, p. 98), a terminologia não é específica e a hemorragia pode ser em qualquer lugar (perna, nariz, peito), nesses casos estaria doente, mas não seria impura. Para Harber (2008, p.126-127) e Fander (2012, p.631), existe uma ligação com a versão da LXX de Lv 15,25-30 e Lv 12 pelo uso da linguagem, também Nm 5,1-14 previa que a pessoa com uma forma severa de impureza fosse excluída do convívio. Richter Reimer (2012, p. 108) crê que a origem da hemorragia pode ser ginecológica, mesmo que a perda de sangue seja inconstante, poderia ser causa de esterilidade e o fluxo a tornava impura e tudo que ela tocava, portanto era fonte de discriminação. Segundo Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 202) a doença é ligada à gonorreia (Lv 15, 19-24) e gera vergonha, tormento e esterilidade. Delorme (2006, p. 56), Collins (2007, p. 283-284), Alegre (2009, p. 164-165), Gnilka (1986, p. 249-250), Marcus (2010, p. 410) também assumem a posição de hemorragia vaginal.

Considerando que a hemorragia da mulher era vaginal, quando a menina morre, a ligação entre elas se desloca de uma questão de cura para uma questão de pureza, pois temos aqui duas das três categorias de pessoas que eram excluídas do acampamento de Israel, de acordo com Nm 5,1-5 (os que tinham doenças de pele, descargas e contato com mortos). Ambas as narrativas são contadas sob um contexto de doença que gera impureza.

A impureza ritual, no entanto, não é um tema acessado diretamente em qualquer das duas passagens (FANDER, 2012, p. 631). Marcos não a nomeia, embora possa ser facilmente evocado pelo receptor consciente das temáticas da hemorragia, morte e do toque e pela ênfase da localização em terras judaicas. Nota-se que Marcos não demonstra interesse em abordá-lo explicitamente nem em termos de descrição narrativa. A mulher não é apresentada pela sua impureza, mas pela sua enfermidade. A descrição da mulher tem foco no seu sofrimento e empobrecimento, não especifica exclusão social ou religiosa, ao contrário da descrição do endemoniado gadareno, estes são dados inferidos. Não há citação das leis, descrição da multidão se afastando da mulher ou surpresa com sua presença pública. Em relação à impureza do cadáver da menina, Jairo também não fica em qualquer momento constrangido que Jesus tocasse a sua filha já morta. Portanto, a impureza é implícita enquanto a doença e a morte são explicitadas junto com outras consequências delas (HARBER, 2008, p. 126-127,137-138; LEVINE, 2001, p. 424).

Sendo o foco a doença e a morte das personagens, ambas lidavam com questões de fertilidade. Uma não podia ter filhos e a outra morreria antes de se tornar mulher, logo a também fertilidade parece ser uma pista para a compreensão do trecho (DERRETT, 1982, p. 480).

Outro motivo comum aos dois relatos é o da multidão. Ele é corriqueiro nos relatos de milagre do Evangelho de Marcos. Nessa sequência, a multidão carrega o sentido de tumulto. A maior parte de seus integrantes, provavelmente, é composta pela população empobrecida da Galileia, mas é dela também que surge Jairo, que não parece fazer parte desse grupo. A multidão tem um papel importante nesse trecho, pois, em uma história, a multidão atrapalha e, na outra, possibilita a cura. Ela impulsiona a narrativa sob três pontos de vista: reafirma que as notícias do movimento se difundiram entre o povo que se aglomerava para receber Jesus; serve como obstáculo à cura da menina, colocando-se no caminho de Jesus com Jairo; e fornece tanto oportunidade como cenário à cena da cura da mulher com hemorragia, pois ela não se aproximaria ocultamente em outro ambiente (ALEGRE, 2009, p.158; HABER, 2008, p.137-138).

Há mais motivos comuns entre as narrativas. As duas mulheres são salvas na transferência de poder pelo toque. Ambas as histórias usam o termo salvar para

se referir à cura (vv. 23 e 28) evocando assim uma salvação escatológica<sup>68</sup> completamente coerente com as esperanças de uma história que se dá no tempo da irrupção do Reinado de Deus. Também há em ambas a referência ao temor (vv. 33 e 35), o uso do termo filha (vv. 34 e 35). Tanto Jairo e como a hemorroíssa se prostram aos pés de Jesus (vv. 22 e 33).

Juntamente aos motivos comuns, apresentam-se também inversões e oposições. Elas ocorrem, em especial, entre os personagens, e este grupo será alvo de uma análise mais aprofundada no item da análise narratológica a seguir. Há, ainda, um contraste entre espaço público e privado que também será tratado na análise narratológica. Berger (1998, p. 291) nota que os finais das duas narrativas são opostos. Segundo o autor, a tentativa da mulher com hemorragia de guardar segredo não era bem-vinda, Jesus busca identificá-la e estabelece um diálogo público sobre a cura no meio da multidão. Enquanto o próprio Jesus recomenda o segredo para o milagre da ressurreição da menina. Segundo Witherington (2001, p. 186), o fato dos finais se contrastarem, o testemunho extraído da mulher contra o comando de silêncio com respeito à menina, ilustra como o evangelho atinge cada grupo social: no meio da multidão, a boa nova é clara e se espalha, enquanto, no meio dos grupos de *status* superior, é necessário um silêncio protetor<sup>69</sup>.

Observamos com este item alguns aspectos de heteroglossia. A utilização de duas fontes ou na seleção de uma fonte que reflete duas tradições, com a manutenção das diferenças estilísticas de cada cena é um aspecto que visa atingir um público com mais de um estilo de escrita. O uso de uma língua diferente da utilizada na composição majoritária do texto, a expressão aramaica '*Talitha kum*', também demonstra o interesse de atingir mais de um grupo étnico e reafirmar que o herói da história pertencia ao grupo judeu. O uso de diversos subgêneros literários e discursivos para a composição do discurso maior também representa a heteroglossia. Da mesma forma, a representação de dois grupos sociais, aqueles da casa de Jairo e a multidão, também é uma forma de colocar a heterogeneidade social dentro do texto e atingir pessoas pertencentes aos diversos grupos sociais.

---

<sup>68</sup> Outras passagens do Evangelho de Marcos também unem as temáticas da fé e da salvação: 2,5; 5,36; 9,23; 10,52.

<sup>69</sup> Retoma-se então a temática do segredo messiânico, para uma discussão a respeito veja os itens 3.4.4 e 3.4.5.6.

### 4.3.2 Análise Narratológica

Na análise da narrativa, tentaremos olhar para o conjunto das duas narrativas. Por vezes, é necessário separar as duas para compreender suas nuances, e também por causa das características diversas e da completude que apresentam individualmente. Por isso, é necessário manter em mente que Marcos escolheu preservar esse conjunto intercalado em meio às diversas tradições a que teve acesso e tentar compreender a sua mensagem com esse trecho.

Com esse objetivo, trabalhamos a análise narratológica em duas etapas. Na primeira, olhamos mais detidamente sobre o papel do narrador, a trama e o cronotopo. Na segunda, abordaremos a caracterização. Meio a isso, tentamos perceber as estratégias discursivas e o funcionamento da narrativa.

#### 4.3.2.1 Narrador e trama

O narrador continua seguindo o mesmo esquema marcado: é uma terceira pessoa onisciente e onipresente, que situa a audiência em um plano superior de informações em relação aos personagens. Ele conhece a situação e os pensamentos da hemorroíssa, de Jairo e de Jesus. Nesta passagem, em especial, ele faz uso de um recurso literário de *flashback* (analepse), retorna ao passado para explicar a situação da mulher com hemorragia e justificar, assim, sua ação oculta, dando informações prévias à audiência. A quem também informa, mais tardiamente, a idade da filha de Jairo.

O narrador concede a voz algumas vezes, mas narra indiretamente a maior parte da cena. Na maioria das vezes, a voz é concedida a Jesus, quatro vezes, mas também a Jairo, no início da cena; à mulher com hemorragia, na sua apresentação; aos discípulos, sem designar qual deles tem as palavras, e aos que vieram da casa de Jairo dar a notícia da morte da menina, também sem especificar quem fala. Porém, quando a voz é concedida a Jesus, ele é colocado em uma posição de autoridade, com relação aos personagens que apresentam fé. Com relação aos personagens que não a apresentam, ele mantém distância. Depois que Jesus se dirige a Jairo e à mulher, eles não voltam a ter a voz.

O uso do aramaico nas palavras de Jesus pode ser entendido como uma estratégia de autoridade do narrador, como uma forma de qualificar seu testemunho dando palavras originais de Jesus (COBO, 2009, p. 167).

Como já discutimos acima, as duas histórias são intercaladas. Embora tenham estilos de composição diferentes, a conexão entre elas é colocada pelo narrador na sequencialidade dos acontecimentos e também sobre os temas e os cenários comuns ou opostos. Além disso, o narrador trabalha com a ocultação e exposição. Isso acontece com os milagres, exposto meio à multidão na cena da cura da mulher e em ambiente fechado no caso da ressurreição da menina. Acontece, ainda, com a questão dos doze anos da doença da mulher, revelada logo em sua descrição, e da idade da menina, revelada apenas ao final da cena. E, também, no pedido de silêncio de Jesus na casa de Jairo e no pedido de explicação para a mulher em meio à multidão.

Apesar das duas narrativas de cura permitirem a separação formando unidades independentes, a estrutura intercalada é construída de tal forma que as narrativas se tornam complementares. Assim, no todo concordante e discordante deste trecho, a cena da cura da hemorroíssa, embora, por si, tenha uma característica positiva, é uma interrupção que trabalha contra Jairo. Torna-se mais uma dificuldade que se coloca no caminho de Jesus até a cura da menina. Ela cria atraso e escalada de tensão narrativa, deixando os receptores angustiados com a demora em atender o pedido de Jairo e, ao mesmo tempo, maravilhados com a cura da mulher. O receptor se pergunta se Jesus chegaria a tempo de curar a menina. Assim, quando chega a notícia da morte da menina, a dramaticidade é maior e a profundidade do milagre, que deixa de ser cura para ser ressurreição, é elevada.

Sem a cena da hemorroíssa, a narrativa da ressurreição da menina se compõe de 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

A organização do trecho completo pode ser detalhada da seguinte forma:

- v. 21 – Introdução: Jesus volta à margem do lago, junta-se a multidão
- v. 22,23 – O pedido de Jairo
- v. 24 – A multidão: primeira dificuldade

- v. 25-34 – A cura da mulher com hemorragia: segunda dificuldade
- v. 35 – A morte da menina: terceira dificuldade
- v. 36, 37 – Exortação de fé e restrição de seguidores
- v. 38,39 – Descrença das pessoas na casa: quarta dificuldade
- v. 40 – Restrição de testemunhas
- v. 41-43 – A ressurreição, constatação da ressurreição e o segredo messiânico

Em ambos os casos, apresenta-se uma estrutura de tensão crescente. A cena contém uma petição, uma série de dificuldades, a cura e a confirmação do milagre. Estes elementos enquadram a história no modelo de relato de milagres típico.

O motivador da história na moldura do sanduíche, ou a peripécia inicial, é o estado de quase morte da menina. É a primeira vez que Jesus vai até a casa de alguém para atender um pedido de cura. Embora as dificuldades sejam muitas, espera-se que Jesus consiga atender o pedido de Jairo e cure a menina, assim como fez nos outros casos já narrados.

Por isso, uma reviravolta se dá quando chega a notícia da morte da menina. Aparentemente frustra-se a missão. A morte coloca-se, no entanto, como mais uma peripécia da narrativa da missão de cura. A reação de Jesus diante do acontecido é a recusa em ouvir o que se dizia sobre a situação ser findada, e uma exortação à fé de Jairo, para que ele a mantenha. Para Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p.204) é o momento em que todas as possibilidades humanas se esgotaram, mas em que a fé vence, para isso, não se pode deixar abalar, mas manter-se firme. “A fé, confiança total e irrestrita suscita a intervenção divina, em Jesus, que se mostra como vivência de cura e salvação” (RICHTER REIMER, 2012, p. 111). Collins (2007, p. 284) crê que a situação traz à frente confiança e fé para ilustrar a Jairo e a audiência o tipo de fé que Jesus advoga. “Não tema” é uma expressão de consolo e um chamado à coragem. Segundo Tolbert (1996, p.170), neste momento, Jesus define o medo como oposto à fé.

A jornada à casa de Jairo continua, mas agora sem a multidão e só com três dos discípulos. Só o círculo mais íntimo pode testemunhar esse milagre, assim como na cura da sogra de Simão e na transfiguração (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p.204). São situações que revelam a identidade messiânica de Jesus.

Collins (2007, p. 285) afirma que ressurreição é feita longe do público porque não é apropriado que o poder divino seja visto em ação. Segundo Marcus (2010, p.428), a restrição de audiência é comum no Novo Testamento e nas histórias helenísticas de milagre, mas a escolha desses discípulos conecta a ressurreição da filha de Jairo com a morte e ressurreição de Jesus.

Na casa de Jairo, Jesus se depara com a falta de fé das pessoas que lamentavam a morte da criança. A reação das pessoas à palavra de Jesus, de que a criança não morreria, mas que dormia, é a inversão do lamento para o riso e isso aumenta, ainda mais, a tensão narrativa. As palavras de Jesus podem ser entendidas como literais, no sentido que ele, mesmo sem vê-la, sabia que ela não morreria. Ou ainda, como uma previsão de que ela seria ressuscitada, visto que comumente essa terminologia é utilizada para se referir à morte (Jo 11,11-14; 1 Co 11,30; 1Co 15,6.18.20.51; 1Ts 4,13-15). Pela reação de riso das pessoas, vê-se que elas tinham certeza da morte da menina. Dificilmente, poderia se afirmar que ela não morreria.

A reação de Jesus a essa falta de fé é a realização do milagre no ambiente privado com a presença dos três discípulos, da mãe e do pai da menina. Witherington (2001, p. 191) entende que Jesus tenta tirar o caráter mágico da fé limitando o número de testemunhas àqueles que tem fé nele e retoma, com isso, o tema dos *insiders* e *outsiders*. Para Cobo (2009, p.193), a escolha das testemunhas, confirma apenas o caráter teofânico da perícopes.

O clímax da história da filha de Jairo é a ressurreição da menina-moça, através do toque e palavras de Jesus nos versos 41 e 42. Segundo Witherington (2001, p. 191), a ressurreição de Jesus não está em questão aqui. Mas para Cobo (2009, p. 186-189), a ressurreição da filha de Jairo é o clímax de toda a seção do Evangelho correspondente à missão na Galileia, pois toca a temática da ressurreição de Jesus, antecipando-a. Para Myers (1992, p. 251), com a ressurreição, a menina se torna uma personagem paralela a Jesus, portanto a mensagem à comunidade cristã é que, mesmo diante da morte de Jesus, mantenha a fé, pois ela é o caminho para a salvação. O ponto de uma narração é justamente abordar conceitos sem ter que citá-los claramente. Isso é feito aqui com o poder de

Jesus sobre a morte, mesmo que não a dele ainda, antecipando a sua própria ressurreição, por isso a cena fala da sua messianidade<sup>70</sup>.

O final da cena, contendo a ordem do segredo, mesmo diante da impossibilidade de ocultar a vida da menina, retoma o tema dos *insiders/outsideers* e do segredo messiânico, configurando uma alusão a essa messianidade de Jesus. A ordem de dar de comer à menina, demonstra o milagre, a menina não era um fantasma e precisava alimentar-se. Para Richter Reimer (2012, p.110), a ordem de Jesus “é um imperativo para uma vida nova [...]. Levantar, comer e ir são movimentos e atitudes de empoderamento para garantir a continuidade da salvação vivenciada na restauração da saúde e da vida”.

A cena do meio do sanduíche também segue o modelo básico dos relatos de milagre, apresentando a natureza da doença (v.25), a dificuldade da cura (v.26), sua realização e constatação (v.29). Embora aqui haja uma inversão do papel do curador, já que a mulher cura a si mesma e Jesus é o meio para isso. Segundo Collins (2007, p. 277), a cura realizada através do toque e sua instantaneidade, percebida tanto por Jesus como pela mulher, também se compõem elementos comuns aos relatos de milagre.

A cena da cura da mulher com hemorragia se estruturaria da seguinte forma:

- v. 24 – O cenário é estabelecido: meio à multidão
- v. 25, 26 – Apresentação e descrição do estado da mulher
- v. 27, 28 – Descrição e justificativa da ação oculta da mulher
- v. 29 – A cura
- v. 30 – Jesus pergunta por quem o tocara
- v. 31 – O não entendimento dos discípulos
- v. 32 – Jesus busca por quem o tocara
- v. 33 – A mulher se revela
- v. 34 – Jesus reconhece a fé como motivo da cura e despede a mulher

Porém, a história contém elementos acrescentados ao relato típico de milagres que retomam a tensão narrativa após a cura e se divide em duas partes claras que apresentam, cada uma, seu clímax:

- a doença, o toque e a cura (v. 25-29)

---

<sup>70</sup> Mais sobre a caracterização messiânica de Jesus no Evangelho de Marcos no item 3.4.5.6, veja também Malbon, 2009.



- a busca pela pessoa que tocou Jesus, a confissão da mulher e o reconhecimento da fé (v. 30-34) (SOUZA, 2016, p.104-105).

O primeiro clímax é o da cura subtraída pela mulher. A cura é obtida pelo toque oculto nas vestes de Jesus<sup>71</sup> após a descrição do tempo da doença e a falha das tentativas de cura, que serviram para ilustrar a dificuldade e a magnitude do milagre e inserir o receptor no sofrimento da mulher, na sua perda econômica e causar um sentimento de empatia conjunto com uma tensão narrativa. Quando a mulher sente a fonte de sangue parar é um ponto de alívio dessa tensão narrativa.

No entanto, esse ponto de alívio é sequenciado pelo aparente incômodo de Jesus ao perceber que havia saído poder dele sem sua anuência. A procura pela mulher que o tocara gera uma nova tensão. Quem recebe a história se pergunta se Jesus vai encontrá-la e o que acontecerá. A insistência na busca pela mulher é caracterizada pelos imperfeitos utilizados e pela desconsideração da resposta dos discípulos.

Esta resposta dos discípulos à pergunta de busca de Jesus, embora pareça coerente com a situação que se passava em meio à multidão, mostra que eles não têm a mesma linha de pensamento de Jesus, não perceberam que a pergunta vinda dele não seria descabida, mas que se tratava de algo mais profundo. Segundo Tolbert (1996, p. 169), a fala dos discípulos mostra, ainda, que não é qualquer toque em Jesus que leva à cura, mas o toque movido pela fé.

A mulher reage à procura positivamente. Apresenta-se cheia de temor e tremendo, prostra-se e conta sua história. Ela não tem voz no texto nesse momento, pois o narrador não lhe dá um discurso direto, apenas narra, sem entrar em detalhes da sua fala, que ela contara tudo o que acontecera, descrevendo seus sentimentos. No entanto, ela tem voz pública na cena, faz isso em meio à multidão. A cena então começa com a mulher em atitude oculta, acaba com ela fazendo um discurso público em posição de súplica, a posição inicial de Jairo.

O termo temor está relacionado ao encontro com o numinoso<sup>72</sup> (MUNDLE, 2000a, p.1264-1267). Segundo Marcus (2010, p. 414), a terminologia do temor e

<sup>71</sup> Esse motivo da cura pelo toque na orla do manto é repetido em Mc 6,56, mostrando que a notícia da cura da mulher por esse meio se espalhou pela população.

<sup>72</sup> Em Otto (2007), o sagrado é tratado como numinoso. Ele é *mysterium*, *mirum* pois é incompreensível, supramundano e totalmente outro. Assim ele é repulsivo, é *tremendum*, pois faz temer, é *majestas*, pois é avassalador, é o *orgê*, pois é energético, também assombroso e imenso. Porém, é também *facinans*, pois é atrativo, *sanctus*, exige respeito incomparável, *augustus*, já que impacta com sua santidade. Há uma harmonia dos aspectos atrativos e repulsivos que corroboram

tremor é a mesma usada em 4Macabeus 4,10 e Fp 2,12 com relação à salvação e à reação humana diante da teofania. Isso significa que não é o medo em si, mas o temor a Deus que desencadeou sua reação. Soma-se a esse temor o medo pelo fato dela ter uma atitude que poderia ser reprovada por Jesus e pelos presentes, mas ela venceu o temor. Sua atitude possibilita a resolução final da cena, mas aumenta ainda a tensão narrativa, o receptor se pergunta o que vai acontecer com ela.

Ante a confissão da mulher já curada, dá-se o ápice desse trecho: Jesus dá uma palavra de acolhimento, quando poderia fazer uma censura à atuação oculta de tocar um homem. Ele confirma que o protagonismo da cura fora da mulher, pois a sua fé era a causa da sua salvação (COBO, 2009, p. 184, 185). Por isso, o tema da fé parece ponto principal deste relato. Na sequência, Jairo é exortado à fé, estendendo ainda mais o tema da fé ao longo do trecho intercalado. Porém, é necessário perceber que nos dois relatos, Jesus não consegue que outras pessoas tenham fé nele, assim como na passagem em Mc 6,1-6, aqueles que conseguem o milagre já aparecem munidos de fé.

Na fala de Jesus à mulher, ele a chama de filha e a despede desejando-lhe paz. Segundo Marcus (2010, 414-415) e Fander (2112, p. 631) a expressão era um modo respeitoso e carinhoso de se referir às mulheres independentemente da idade e relação familiar, mas dado o contexto do Evangelho, evoca o pertencimento a uma família, no caso, a comunidade cristã, a *familia dei*, meio em que ela poderia encontrar um lugar social diferente. De acordo com Richter Reimer (2012, p. 109), a utilização do termo 'filha' torna a relação profunda e íntima e recria a vida.

No mesmo sentido, a fórmula de despedida tradicional do Antigo Testamento e do judaísmo 'vai em paz' significa um convite para que a mulher, livre da doença que a flagelava, seja introduzida em uma plenitude de bem-estar associada ao novo tempo do Reino de Deus<sup>73</sup>.

Para Haber (2008, p. 135-136), as palavras finais de Jesus, parecem redundantes, mas devem ser entendidas contra às leis de pureza, que exigiam sete dias para verificar a cura e observar os ritos de purificação apropriados. Ele não evoca costumes de purificação, como fez no caso do leproso de 1,44, demonstrando

---

para a incompreensão racional do numinoso.

<sup>73</sup> Sobre isso ver o verbete 'Paz' escrito por Beck e Brown (2000) no Dicionário Internacional de Teologia. Ali os autores afirmam que o conceito de paz (*eirēnē*) no Novo Testamento está conectado às tradições do Antigo Testamento relacionadas ao termo *shalom*.

que seguia as normas de pureza, mas dispensa os costumes e despede a mulher dizendo que ela vá em paz e livre. Sua fala indica que o centro da história era, de fato, a cura e não a impureza. Esta aprofundava o estado de penúria da mulher, mas não era o centro ideológico da cena.

Ao fim desse trecho, nota-se que, por causa do caráter único dessas duas atuações de Jesus, pois ele cura a doença incurável da mulher e vivifica a menina, a sua autoridade fora incrementada e o messianismo, mais uma vez, confirmado.

#### 4.3.2.2 Cronotopo

O cronotopo, que indica a forma como o tempo/espaço são construídos na narrativa e a forma como personagens são retratados nesse conjunto de tempo e espaço, mostra-se baseado em oposições e aberto.

O conjunto intercalado apresenta algumas trocas de cenário: começa à beira mar, muda para o caminho até a casa de Jairo, para a casa de Jairo e, finalmente, para o cômodo onde estava a menina. Como comentamos acima, o narrador faz questão de salientar a chegada de Jesus em território judeu, marcando a sua localização geopolítica. Além disso, por causa da repetição do número doze, as mulheres são comparadas com Israel. Por isso, é preciso afirmar aqui que o cronotopo evoca a memória de toda a localização espacial ocupada pelos territórios das doze tribos como ambiente que é atingido pela atuação de Jesus como campanha de expansão do Reino de Deus. Também marca a Galileia como local da irrupção do Reino de Deus para toda a nação de Israel.

Topograficamente, o território onde se inicia a cena é um ambiente público que se localiza à beira do mar, o lago de Tiberíades<sup>74</sup>. Não se sabe se este local faz parte de algum vilarejo. Desde o capítulo quatro, as cenas se dão nas proximidades desse mar ou na sua travessia. O mar é ambiente de muitas cenas em Marcos, ali reúne-se a multidão para ser atendida por Jesus com ensinamentos, como ocorre na série de parábolas do capítulo quatro, curas e milagres, como ocorre aqui, em 3,7-9 e em 6,31-34. A multidão se reúne ali movida pela fé e em busca desses atendimentos; é retratada inicialmente como esse conjunto diverso de pessoas que

---

<sup>74</sup> Segundo Alegre (2009, p. 156-157) a localização à beira mar é uma criação marcana, para fechar um bloco em torno do mar, mas se torna uma ambiência comum no Evangelho, pois são 19 menções de Marcos ao mar.

busca a Jesus e aceita a sua mensagem. Desta multidão é que surge Jairo, embora ele já seja descrito como diferente, ele tem localização sociorreligiosa, pois era o chefe da sinagoga.

A caminho para a casa de Jairo, Jesus deixa esse lugar à beira-mar e é seguido pela multidão, que aqui já começa a ser descrita como um obstáculo ao caminho de Jesus e Jairo. Nesse caminho indeterminado, do meio da multidão que o apertava, surge a mulher com hemorragia. Ainda temos um retrato de pessoas com fé cercando a Jesus. Ali mesmo se dá a cura dessa mulher.

Em seguida, chegam alguns da casa de Jairo com a notícia da morte da menina, diante dela e do abalo de fé que trouxera, Jesus se distancia da multidão com um grupo pequeno rumo à casa: Jairo, Pedro, Tiago e João. Essa mudança do grupo de personagens de um conjunto numeroso e indefinido para um grupo bem definido, diante da notícia da morte da menina, anuncia a profundidade do milagre e a recusa da falta de fé.

Na continuidade da cena, chegam ao ambiente arquitetônico da casa do chefe da sinagoga, houve uma mudança de cenário de público para privado. O ambiente doméstico estava perturbado pela morte da menina, havia alvoroço e muita lamentação. Mas ali não era local de demonstração de fé. A inversão da lamentação ao riso das muitas pessoas que estavam na casa diante da fala de Jesus mostra que aqueles conectados aos estratos mais poderosos, mesmo longe de Jerusalém, também não estavam dispostos a crer.

Em recusa à falta de fé encontrada na casa de Jairo, Jesus torna ainda mais restrita a ambiência do milagre, expulsa os lamentadores e retira-se com seus discípulos e a mãe e o pai da menina, aqueles que estavam demonstrando fé, para onde a criança estava. Segundo Marcus (2010, p. 418), o fato de haver um cômodo separado onde estava a menina morta, reforça que aquela casa não era simples e que Jairo não pertencia ao estrato social mais pobre<sup>75</sup>. O milagre se dá nesse ambiente extremamente restrito, em que estava a menina-moça.

As duas narrativas intercaladas mostram um desenvolvimento de ambiências contrastantes. Na cena da cura da mulher com hemorragia, a ação iniciada de forma particular e íntima pela mulher, pela qual conseguira a cura, desenvolve-se, por causa da atuação de Jesus, para uma ação pública de que

---

<sup>75</sup> Mais sobre a localização social de Jairo no item 4.3.1.2 sobre a caracterização dos personagens.

normalmente as mulheres eram privadas. A cena da ressurreição da filha de Jairo começa com o apelo público de Jairo, uma autoridade local, e se move para uma particularização, com restrições crescentes de ambiente e de testemunhas até intimidade familiar num cômodo interior à casa.

Com respeito à temporalidade, o cronotopo faz acessos ao passado e deixa o futuro em suspenso, conectado ao pleno estabelecimento do Reino de Deus. A cena vai ao passado do momento narrado para contar sobre o percurso de sofrimento da mulher com hemorragia, até o toque nas roupas de Jesus. Além disso, as menções do número doze também evocam memórias de um passado, bem mais distante, com respeito às doze tribos de Israel, um tempo primordial em que o governo estava entregue a Deus e a organização social era comunitária. Dessa forma ela reflete a experiência temporal da sua audiência incluindo a história de Israel como base de continuidade<sup>76</sup>.

A comparação das mulheres com a nação de Israel mostra um passado e presente de doença, sofrimento e morte, mas abre um futuro de vida plena e restauração no Reino de Deus, que já começara com a presença de Jesus. A menção do termo salvar (*sōthē*) conecta as curas com essa chegada do Reino de Deus. A cura da mulher e a vivificação dessa menina, considerada já moça pelos seus doze anos, legitimam Jesus como o messias e significam que o reinado de Deus já chegou (CARMONA, 2009, p. 208). Diante da mulher curada e da moça ressuscitada está a vida com novas possibilidades relacionais dentro da comunidade cristã. As palavras finais de Jesus à hemorroíssa curada evocam a libertação e a paz esperadas do Reino de Deus. Essa junção do passado, presente, futuro narrativos se reflete na vida da comunidade como uma esperança de restauração para a nação.

O estilo das duas narrativas também influencia na forma de perceber a temporalidade do trecho. Na cena da filha de Jairo, por causa das sentenças curtas e da conexão com a conjunção *kai*, o ritmo da narração é ágil e intenso, cheio de interrupções de ações, e o tempo cronológico não é muito definido, apenas a sequencialidade dos acontecimentos.

Na cena da hemorroíssa temos sentenças mais longas e elaboradas, o que diminui o passo da narrativa, além de um retorno ao passado que também colabora

---

<sup>76</sup> Sobre a questão da temporalidade e a narrativa, ver o item 1.2.

para essa impressão. Ao mesmo tempo que isso acontece, amplia-se a tensão narrativa pela pressa em curar a filha de Jairo. A temporalidade da cena da cura da mulher com hemorragia é quase real, porque o texto é intercalado quatro vezes com discursos diretos. Isso acontece apesar da repetição da expressão “e imediatamente” por duas vezes. Essa repetição se localiza no momento da cura e sua função foi enfatizar que a percepção da cura pela mulher e a percepção do poder que fluíra por Jesus foram simultâneas e imediatas.

A cena da mulher com hemorragia apresenta características diferentes, o ator principal da cena não é Jesus, mas a mulher, a audiência é informada de muitas coisas em analepse, apresenta dois clímaxes, o maior na afirmação da fé da mulher. A cena da vivificação menina, embora partida em duas etapas, tem um crescimento de tensão, tem em Jesus seu herói e não apresenta nenhuma informação privilegiada ao receptor do Evangelho, mas configura-se um convite a fazer um itinerário crescente de fé e intimidade da petição de Jairo à recuperação da vida da menina por Jesus.

#### 4.3.2.3 Caracterização

O conjunto das duas cenas apresenta um grupo diverso de personagens com características contrastantes. De fato, o principal trabalho de contraste por oposição colocado pelo narrador neste trecho se dá na caracterização das personagens principais das duas cenas. Por isso, este item foi separado dos demais temas da análise narrativa.

O primeiro passo para acessar as personagens é compreender a função narrativa de cada uma<sup>77</sup>. Os únicos personagens redondos são Jesus e os discípulos. Os discípulos são tipificados e dentre eles há um grupo especial, Pedro, Tiago, e João, que é destacado para acompanhar Jesus. As demais são personagens planas. Jairo, sua filha, a mãe da menina e a mulher com hemorragia são personagens menores que só aparecem nestas cenas. Além deste conjunto, temos os que chegam da casa de Jairo e as pessoas que estão lá lamentando pela menina.

---

<sup>77</sup> Sobre os tipos de personagem ver item 1.2.

Nestas duas cenas, são protagonistas: Jesus, Jairo, a mulher com hemorragia, a filha de Jairo. As demais personagens são secundárias e não se apresentam antagonistas. As peripécias se dão pelas doenças e morte que atingem as mulheres e não pelas ações de personagens antagonistas.

Trataremos primeiro das personagens secundárias, pois a abordagem é mais breve. Os discípulos são personagens recorrentes do Evangelho que são secundários no caso do conjunto dessas cenas, eles não têm atuação essencial nas cenas. Sua aparição já reflete a caracterização vacilante. São evocados no conjunto intercalado de cenas por três vezes: respondem a Jesus na cena da mulher com hemorragia, acompanham-no à casa de Jairo e são testemunhas do milagre ali. No primeiro caso, a resposta dos discípulos revela o não-entendimento, por parte deles, da profundidade como Jesus trata os acontecimentos. Essa menção tem como função colaborar com o lado negativo do retrato oscilante desse grupo ao longo do Evangelho. Depois, do grupo de discípulos são chamados três, Pedro, Tiago e João, para acompanharem Jesus até a casa de Jairo e lá estarem junto dele, do pai e da mãe da menina no momento em que ela é levantada da morte. Os três ficam caracterizados como um grupo especial, mais próximo de Jesus. Estes são justamente os três discípulos que estavam com Jesus na cena da transfiguração e no Getsêmani, isso demonstra que esse momento de milagre é um dos pontos altos do Evangelho de Marcos.

Outro grupo de personagens secundários é o daquelas pessoas ligadas ao chefe da sinagoga que vêm para trazer a notícia da morte da sua filha. Esse grupo é indeterminado, pois não se sabe quem ou quantos são e nem exatamente sua proximidade e relação com Jairo, e se coloca como uma prova à fé dele, pois, para ele, Jesus não deve ser mais incomodado diante da morte da menina, o que significa que seus componentes acreditavam também que a morte era irreversível até mesmo para Jesus.

Mais um grupo de personagens secundários é composto das pessoas que lamentam a morte da menina na casa de Jairo. Para Collins (2007, p. 185), esse grupo é composto de familiares e pessoas próximas, o lamento é espontâneo e não tem descrição de elementos de ritualização. Gnilka (1986, p. 252) e Marcus (2010, p. 417) discordam, afirmando que, mesmo tendo a morte acabado de acontecer, é mais provável que seja uma lamentação de carpideiras contratadas do que o luto de amigos e parentes. cremos que a composição da cena com o alvoroço na casa de

Jairo, causado por esse grupo, e a situação de intimidade do milagre, colabora com a ideia que o grupo era extenso e não fazia parte da intimidade da casa, pois podia ser deixado de lado pelo dono da casa. Além disso, sabendo-se que a menina já estava à morte, as pessoas do local poderiam ter se mobilizado à espera do momento para fazer o lamento.

A mãe da menina é a última personagem secundária apresentada pelo narrador. Ela é anônima e não lhe é dada fala direta ou indireta. Porém, ainda que se mostre dentro do ambiente doméstico de uma casa patriarcal em sua única aparição, não é apresentada como esposa de Jairo, não é descrita sob os critérios patriarcais de submissão à representatividade masculina, mas como a mãe da criança. Ela é chamada por Jesus a participar do momento do milagre. Isso mostra que, para o herói da narrativa, ela era importante como membro da família transformada pela sua presença e para a expansão do Reino. Ela é escolhida entre as poucas testemunhas do maior milagre até agora, que descortina a identidade de Jesus. Dessa forma, é contrastada com a mãe de Jesus que permanece de fora da cena no momento da criação da família comunitária em 3,31-35 (LEVINE, 2001b, p.425). Essa caracterização evidencia, junto com a cena analisada anteriormente, que o Evangelho de Marcos não tem um modelo de unidade familiar com os mesmos níveis hierárquicos do padrão societal de família da época, mas um formato igualitário em que mulheres são importantes na vivência familiar e religiosa. O Evangelho apresenta e reforça relações de gênero distintas a partir da estrutura social mais básica redefinindo as microrrelações sociais e afirmando, novamente, seu projeto político-social com base nessas relações justas<sup>78</sup>.

O primeiro personagem apresentado pelo narrador é o chefe da sinagoga, chamado Jairo. A imagem que o texto constrói é que a multidão esperava Jesus chegar do mar, ali no meio estava Jairo. O narrador informa que, ao ver Jesus, ele cai a seus pés e, em discurso direto, ele suplica por sua filhinha que está à morte, chamando Jesus a sua casa. Mais adiante na cena, ele é exortado à fé por Jesus e acaba por presenciar a ressurreição da sua filha num dos cômodos da sua casa,

Para Marcus (2010, p. 408), a função do chefe da sinagoga era a liderança dos encontros de oração e uma sinagoga poderia ter mais de um chefe. Segundo Beavis (2011, p. 95), o chefe da sinagoga era responsável pelas finanças e

---

<sup>78</sup> Sobre a questão das microrrelações, Foucault (2012), e sobre estrutura patriarcal da família, Richter Reimer (2005, p. 19),



supervisão física da sinagoga, poderia ser líder dos cultos de adoração, responsável pela leitura da Torá, ensinamento dos mandamentos e, ainda, por hospedar estranhos em necessidades. Por seu cargo, Jairo era tanto o chefe de sua família como de seu grupo social, era uma liderança local (MYERS, 1992, p. 249). Ele não é caracterizado como membro da camada mais pobre da população. Sua presença na cena demonstra que nem todos os membros da liderança judaica se colocam contra Jesus.

Jairo é o único personagem menor que é nomeado nesta cena, e esse fato só é repetido com Bartimeu. Por ser raro um personagem menor ter nome, o fato de apresentar-se o nome de Jairo pode ter um significado. Para Beavis (2011, p. 96), ele tem o mesmo nome de Jair (Jz 10,3-5), mas os nomes hebraicos dificilmente seriam captados por uma audiência grega. Segundo Marcus (2010, p. 409), o nome pode significar 'Deus ilumina' ou 'Deus desperta', as opções se conectam com o fato de que ele vê a Jesus ou que Jesus desperta sua filha do sono da morte. De acordo com Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 201), o nome significa 'Deus ressuscitará' (1Cr 20,5) ou 'brilha divindade', seu nome é um sinal do que ocorrerá.

No momento que vê a Jesus, Jairo se coloca aos pés dele, colocando-se em posição de submissão, concessão de honra a Jesus. É o primeiro exemplo imagem de percepção<sup>79</sup> do Evangelho de Marcos: ele viu a Jesus significando que compreendeu sua função de agente do Reino de Deus. Essa compreensão vem de uma pessoa cujo estrato social não parece ser o mesmo de Jesus. Entende-se que Jairo tinha certo *status* social pela sua posição de liderança. Isso é expresso, ainda, na quantidade de pessoas que lamentam a morte da menina em sua casa. Isso também pode evidenciar certo *status* econômico, reforçado, inclusive, pelo fato dele possuir uma casa com cômodos diferentes.

O pedido aos pés de Jesus expressa tanto a urgência da situação, quanto sua confiança nele como fonte da salvação da menina (MARCUS, 2010, p.421). Nesse sentido, Jairo abandona o seu mundo social e ritual em busca de um pobre carismático itinerante. É um reconhecimento que o espaço oficial da religião judaica que ele mesmo representa, ainda que localmente, não tem o mesmo tipo de poder que Jesus. Segundo Gnilka (1986, p.249) e Richter Reimer (2012, p.108), com isso, ele reconhece o poder e a autoridade de Jesus. Soares, Correia Júnior e Oliva

---

<sup>79</sup> 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.

(2012, p. 201) acrescentam que a sua ação representa “romper com a própria autossuficiência, experimentar profundamente em si mesmo a condição de necessitado, tocar o próprio limite”.

Ele não somava à rivalidade colocada por outras lideranças (RICHTER REIMER, 2012, p. 108). Isso o coloca como um personagem exceção. Ele é membro da liderança judaica, mas não está contra Jesus, ao contrário, precisa dele. Serve então para reforçar o contraste entre os aliados de Jesus e seus opositores como membros das autoridades judaicas.

Essa atitude de Jairo diante de Jesus coloca novamente em evidência que a família dentro do Evangelho de Marcos não se apresenta dentro do retrato normativo de estrutura familiar. Nesse caso porque, por este parâmetro, as meninas seriam menos importantes que os meninos. No entanto, é o amor por sua filha que move Jairo a buscar a ajuda de Jesus, com todas as consequências descritas acima, indicando uma relação próxima entre ele e sua filha. Jairo deseja que ela se salve da morte pelo poder de Jesus e viva (Sl 27,1). Se entendermos que o verbo usado para salvar/curar também se refere à salvação escatológica, salvação das forças do mal relacionadas àquele tempo e que causavam doença e morte, a fé de Jairo em Jesus fica bem expressa em seu pedido.

Mesmo com essas características, mais adiante na narrativa, Jairo precisa ser exortado por Jesus quando a narrativa mostra que sua confiança esmorece diante da notícia da morte da filha. Aparentemente, a exortação funciona e, a partir de então, ele permanece ao lado de Jesus mesmo diante da reação das pessoas em sua casa.

Jesus se apresenta, na primeira parte da cena da cura da filha de Jairo, como o curador que aceitara o pedido desesperado de uma pessoa estranha ao meio em que costumava pregar, um membro da elite local, para que curasse sua filha em sua casa. Jesus deixou de lado a divisão de estrato social em favor da demonstração de fé.

No entanto, no seu caminho em meio à multidão, ele percebeu que poder saía dele. Naquele lugar, parou sua jornada urgente para verificar o que se dera, ouviu a história de uma mulher que ele não conhecia e travou com ela esse diálogo público e acolhedor, mesmo sabendo da gravidade do estado da menina. A mulher era tão importante como a menina. Ao mesmo tempo, com essa atitude, fica claro

que Jesus sabia que independente da doença ou da morte da menina ele poderia reverter a situação.

É também quem exorta Jairo a não temer e apenas crer e reage crescentemente aos que não demonstram fé com a restrição das testemunhas de seus atos. Jesus é consciente da sua capacidade de trazer a menina de volta à vida e parece consciente também que a fé daqueles que desejam as curas e milagres é condição para que eles ocorram.

Jesus seguia para a casa de Jairo quando outra personagem principal surge na cena: a mulher com hemorragia. Ao construir essa personagem, na primeira metade da narrativa da sua cura, o narrador dá uma série de dados: (1) era uma mulher (2) com um fluxo de sangue (3) há doze anos; (4) que sofrera muito (5) nas mãos de muitos médicos, (6) gastando tudo o que tinha, (7) sem nenhum proveito, (8) ficando pior; (9) quando ouviu falar de Jesus, (10) decidiu tocar-lhe as vestes por crer que isso a curaria e (11) o fez no meio da multidão.

Tanto esta mulher como a mulher siro-fenícia e a multidão em Mc 3,8 são frutos das notícias da expansão do Reino, pois Marcos enfatiza que ouviram falar de Jesus e o procuraram, fazendo do ouvir sobre Jesus um meio para que a fé nasça.

A despeito da variedade de informações que o texto fornece sobre ela, a mulher é anônima, em contraste com os homens que são nomeados nesta mesma cena: Jesus, Jairo, Pedro, Tiago e João. O narrador também não menciona sua origem, sua família, casa ou seu *status* social. A mulher era parte da multidão de anônimos e não tinha alguém para pedir por ela, provavelmente não estava sob a autoridade familiar de homens.

Também em contraste com Jairo, ela não pede por sua cura, mas tenta agir em segredo. A ação de tocar as vestes de Jesus foi planejada, não improvisada, e indica que ela era uma agente volitiva. Já sabendo de Jesus, não pensa que ele precisa querer sua cura para que ela ocorra e decide obtê-la por conta própria. Em meio à multidão, consegue ocasião para executar seu plano, obtém a cura, no entanto, não logra permanecer oculta, pois Jesus também percebe a cura e a procura. Ela responde positivamente à busca de Jesus e, ao apresentar-se temendo e tremendo, como Jairo começou, prostrada diante de Jesus, acaba testemunhando publicamente tudo que passara. Recebe, então, a palavra acolhedora de Jesus.

Ao longo da primeira parte da narrativa de cura, a mulher é caracterizada positivamente: ela é persistente, proativa e resiliente. Diante do próprio sofrimento,

não para de buscar solução. A longa série de informações constrói essa imagem e é fornecida pelo narrador para que a audiência entre no mundo de sofrimento da mulher e assim se justifique a sua ação e o receptor do texto a veja como inocente (COTTER, 2001, p. 57).

Ela apresenta um estado de enfermidade grave, pois perder sangue é como perder vida, e morria lentamente (TAMEZ, 2004, p. 57). A duração prolongada da doença a deixou numa situação desesperadora. Ela estava só, buscara saídas, consultara muitos médicos, para conseguir atingir completude física e restaurar sua santidade e a convivência social. Mas não conseguiu, só teve piora em seu estado físico, social, financeiro e, podemos inferir também, psicológico. Até o momento da cura, ela era, então, uma mulher só, empobrecida e desesperadamente doente. Assim, a cura conseguida por meio da fé e do toque nas vestes de Jesus é o ápice da sua vida.

A justificativa é necessária porque a ação dessa mulher ia contra o sistema kyriarcal. Violava a subserviência esperada das mulheres. A mulher ideal deveria estar em casa, cercada pela família, ser modesta e quieta (COTTER, 2001, p. 58-59). A questão é que, mesmo considerando que, no mundo da história, essa cura se dá em um ambiente rural onde as mulheres não eram tão recolhidas assim, a comunidade receptora é mista na origem étnica e no aspecto social, fazendo a justificativa necessária e importante para a desconstrução de modelos de relação de gênero que o Evangelho propõe. O Evangelho de Marcos, em geral, não mostra as mulheres como subservientes, mas com papéis ativos. Esta personagem, sabendo de toda a sua situação, escolheu estar em público e deliberadamente tocou em um homem e, apesar disso, ela não é rechaçada por ele, mas recebe uma palavra de paz.

No texto, a doença da hemorroíssa é tratada, por Jesus e pelo narrador, como flagelo, tormento ou chicote que lhe atormentava, mas não se especifica quem o empunha (COLLINS, 2007, p. 282; RICHTER REIMER, 2012, p. 108). A doença, além de ter tido uma longa duração, atingia diversas dimensões da sua vida. Primeiramente, ela era vitimada no seu estado físico. O texto deixa claro que ela sofreu nas mãos de médicos, possivelmente com seus tratamentos que não surtiram efeitos, e com a piora da doença.

A mulher não só foi vitimada fisicamente, como perdera sua base monetária. Se gastou seu dinheiro é porque, em algum momento, era independente

economicamente, ou seja, ela possuía bens. Apenas os que tinham meios financeiros visitavam médicos na antiguidade, logo, ela deveria ter algum *status* e riqueza. Como não é mencionado marido ou homem, Marcos indica que ela é autodirecionada, gerenciava seu estado, ainda que pobre; é ela mesma quem tomava as decisões quanto à busca da cura (LEVINE, 2001, p. 424; SELVIDGE, 1990, p. 85; DONAHUE e HARRINGTON, 2002, p. 174).

A doença tinha consequências também na dimensão religiosa. Na qual podemos olhar a doença sob pelo menos dois aspectos que não são explícitos no texto: o do pecado e o da impureza ritual. E, embora apareçam como temas acessados narrativamente sem a menção literal e, por isso, não parecem ser o ponto principal da história, somam à condição de penúria da personagem. Como para o sistema cultural, pecado e doença andavam juntos, a hemorroíssa poderia ser considerada como uma pecadora (TAMEZ, 2004, p. 58). Embora isso não seja claro no texto, forma uma base para a exclusão da comunidade local.

A questão da impureza ritual é diferente, mas tem a mesma consequência. Ela parece mais clara na narrativa pela menção da hemorragia. A impureza ritual constante também poderia gerar problemas de inclusão social, já que a tradição registrada em Dt 5 dava mandamento de afastar os impuros do arraial. Para Collins (2007, p. 282-284), no entanto, ela não era segregada por causa da doença. Segundo a autora, não há pistas de que as mulheres menstruadas ou com fluxo de sangue estivessem isoladas no período do segundo templo. Beavis (2011, p. 98) argumenta que a questão da impureza atinge homens e mulheres e tem relação com a possibilidade de entrar no Templo e não atingia a vivência social ou na sinagoga. Era também uma condição comum e passageira que podia ser abolida com os rituais corretos. Para a autora, o ponto da história é a cura e não a transgressão das barreiras judaicas quanto a impureza. Richter Reimer (2011, p.96-97) lembra que não é possível verificar o quanto essas leis eram cumpridas na vida cotidiana das pessoas, visto que foram estipuladas por homens e seguiram sendo interpretadas por eles, assim como os demais textos bíblicos. E muitas vezes as leis estipuladas iam contra a prática real.

Já para Tamez (2004, p. 57), Kinukawa (1994, 35-57), Myers (1992, p. 249) e Richter Reimer (2012, p. 108-109), Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 202) ela era impura e por isso segregada, discriminada e marginalizada. A impureza ritual se estendia a outras vivências religiosas como festas e orações. Além disso, ela

poderia contaminar com impureza ritual tudo o que tocava, sendo ela mesma responsável por não contaminar outras pessoas e coisas. Nesse sentido, a carga da impureza ritual constante era bastante pesada. Gallardo (1996, p. 55-56) aprofunda essa ideia do peso da impureza constante sobre a mulher, pois entende a impureza como uma mancha ritual que a impedia de viver na presença de Deus, sob pena de morte. A doença era um flagelo, pois era como a condenação de sentir-se rechaçada por Deus, incapaz de aproximar-se da sua presença e ser uma fonte de maldição e morte para o seu povo.

Para Derrett (1982, p.477), os aspectos dela estar só, podendo também ser viúva ou divorciada, e de ter perdido bens ajudam na interpretação da sua condição. Entendendo que a condição da mulher fosse de menorragia, isso interfere na disponibilidade para relação sexual e fertilidade, portanto a doença pode ter sido causa de divórcio ou de não conseguir um casamento. A noção da indisponibilidade sexual e conseqüente infertilidade é uma constante nos autores acima mencionados. A doença levava à esterilidade, o que agravava, ainda mais, seu estado de marginalização social.

Mas nem sua posição social superior e nem a religião ajudaram essa mulher. Como piorava, ela se aproximava da morte. Apenas a junção da religiosidade mágica popular, em que o toque do carismático poderia conceder a cura e a sua própria iniciativa e coragem conseguiram reverter sua situação.

A crença de que tocar o manto do taumaturgo era o suficiente para a cura era comum na época (RICHTER REIMER, 2011, p. 103). Considerando a impureza ritual e o estado de exclusão social, e a piora da doença, sua atitude de estar em público e tocar as vestes de Jesus ganha profundidade. Pois seria ainda mais audaciosa e arriscada, transgrediria as normas sociais kyriarçais e as prescrições religiosas de pureza culturais e traria vergonha a ele (KINUKAWA, 1994, p. 42). Ao tocar Jesus, ela contaminaria um homem sagrado de impureza ritual. Nesse sentido, o plano de tocar as vestes se justifica: ela permaneceria oculta e não comunicaria sua impureza diretamente a Jesus.

Tanto Jesus como a mulher, simultaneamente, tiveram consciência de que algo ocorrera no momento em que ela tocou as vestes dele. A *dynamis* que sai de Jesus pelo toque da mulher anula o processo de transmissão de impureza e o reverte: a mulher impura é restaurada em sua saúde (MYERS, 1992, p.249). É importante mencionar que a cura se dá no corpo da mulher e o corpo de Jesus sente

o fluxo de poder. São a proximidade e o toque que possibilitam a operação do poder (RICHTER RIEMER, 2012, p.110-111; 2011, 103-104).

Quando Jesus procurou quem o tocara, a mulher se viu sem saída, precisava se dar a conhecer para uma relação viva com Jesus. O temor da mulher pode ser entendido de pontos de vista diferentes. Temeu, porque sua ação foi desafiadora, ela poderia ter contaminado Jesus. Mais ainda, temeu porque ela pegara, sem permissão, do poder curador. Seu temor também pode ser entendido como um motivo religioso referindo-se à fragilidade humana diante do poder divino (ALEGRE, 2009, p. 162; DONAHUE e HARRINGTON, 2002, p.175). Mas ela não se manteve oculta ou paralisada, o que lhe deu a chance de começar uma interação com Jesus. O toque origina uma relação que dá a possibilidade da mulher ter uma palavra pública, um testemunho vivo do seu flagelo e da sua cura.

A partir da ação da mulher e da relação que estabeleceram, Jesus e a mulher que tinha hemorragia se contrapõem à sociedade e religião patriarcais. Juntos, subvertem alguns pilares que as sustentam: contradizem o mito da contaminação com impureza ritual, quebram as barreiras entre puros e impuros e entre homens e mulheres. 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. É um gesto que encorajava a comunidade receptora a se mover contra a marginalização e a construir uma nova maneira de viver e relacionar-se (TAMEZ, 2004, p. 59).

Falar com a mulher em público já não se encaixa nos costumes que ordenavam as relações entre homens e mulheres<sup>80</sup>, mas Jesus vai além dessa atitude contracultural. A reação de Jesus ao testemunho da mulher foi acolhedora, ele não a repreende por sua atitude, mas a confirma com uma resposta em quatro partes: chama-a de filha, faz uma afirmação sobre a sua fé, uma despedida em paz e um pronunciamento de que ela está livre da aflição. Jesus abre mão do seu protagonismo para exaltar a figura, a história e as ações de uma mulher publicamente.

O termo familiar filha aqui está em oposição aos gestos de respeito e adoração que Jesus recebe. É a única vez no Evangelho de Marcos que uma mulher é chamada por ele de filha. Jesus, ao se referir a ela assim, indica que sua cura física também implica na sua mudança de identidade. Embora o termo não seja

---

<sup>80</sup> Sobre algumas normas de convivência social entre homens e mulheres, veja o item 2.3.1.

usado na redefinição da família de Mc 3, lembra que ela agora faz parte do grupo dos que fazem a vontade de Deus. Não era mais a mulher doente e impura, agora era filha dentro de uma comunidade com uma estrutura diferenciada e essa transformação se deu por sua profunda fé. Essa fé a faz modelo e exemplo para a comunidade receptora (RICHTER REIMER, 2012, p. 109; MYERS, 1992, p. 250; DONAHUE e HARRINGTON, 2002, p. 176; HABER, 2008, p. 135).

Sobre a menina ressuscitada pouca coisa é informada. Ela é descrita com quatro termos: "filhinha" (*thygatron*), no v. 23, como um termo carinhoso; "filha" (*thygater*), no v. 35; "criança" (*paidion*) nos vv. 39,40 e "menina" ou "moça" (*korasion*, tradução do aramaico *talitha*, que também era usado para "virgem"). No v.42 também se acrescenta à "menina" a explicação de que "tinha doze anos". Ela era, no conceito judaico, uma virgem, período de seis meses, entre doze e doze anos e meio (POHL, 1998, p. 154; RUSCONI, 2003, p. 272).

Ela é a filha de Jairo, que estava extremamente doente e acaba por morrer antes da chegada de Jesus à casa. Após o milagre e seu retorno à vida, é informada a sua idade, doze anos. Ao longo da cena ela permanece anônima. A ela não é concedida voz, direta, indireta ou narrativa de ação. Ainda assim, ela é essencial à cena. Sua saúde é o motivo inicial da petição de Jairo. Sua salvação move a cena como um todo, já que muitas pessoas estão envolvidas com a sua condição, seus pais, as pessoas da casa, Jesus e os discípulos. Nota-se ainda que há um incremento da tensão narrativa a cada vez que a menina é mencionada.

Apesar de pouco ser dito sobre a menina, algumas coisas podem ser inferidas. Ela é apresentada em conexão comunal, doméstica e familiar (LEVINE, 2001b, p. 425), tem *status* social garantido pela posição de seu pai, de quem ela depende. É caracterizada o tempo todo dentro da casa patriarcal. Sua idade mostra, ao final da cena, que não era uma criancinha, mas era capaz de caminhar e que estava no início da sua vida reprodutiva (COBO, 2009, p. 187). Era comum que as meninas nessa idade se casassem, passando do domínio paterno para o marital (ALEXANDRE, 1990, p. 520). Seu pai refere-se a ela no diminutivo (filhinha) na sua petição, podendo ser apenas expressão de afeto, mas pode também expressar que ele não a visse como uma moça em idade próxima a de casar e deixar sua casa. Já Jesus, ao encontrá-la, refere-se a ela como moça.

Diante dessa caracterização, cabe chamar atenção para os contrastes entre os personagens principais. Jairo é um homem dotado de prestígio social para



chamar Jesus a sua casa sendo prontamente atendido. Ele é um dos primeiros da sociedade local, um líder do aparato sociorreligioso, portanto dotado de certa autoridade, que foi capaz de um gesto público espetacular e surpreendente em sua petição. Já a hemorroíssa é uma mulher empobrecida, doente, impura, tem como única identificação a sua vergonha, é como a última da sociedade, que precisa se esconder e ter um gesto oculto. Jesus inverte seus papéis na questão do público e privado e também atende a mulher antes de atender o pedido de Jairo (EDWARDS, 1989, p. 204, CAVALCANTI, 2004, p. 19-20).

Os dois personagens, no entanto, são conectados pelos motivos do temor e da fé. A fé move ambos em suas ações desesperadas. A mulher vence seu medo de se mostrar a Jesus, ele também conclama Jairo a não temer. No fim, ambos vencem seus temores e se colocam em contraste com os discípulos a quem falta confiança e coragem (WILLIAMS, 1996, p. 338).

Também é possível comparar as duas mulheres restauradas por Jesus.

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).

Enquanto a filha de Jairo é uma moça subordinada a seu pai e representada por ele, apresentada no ambiente doméstico, onde pode contar com uma família amorosa, cheia de prestígio social e com certa vantagem econômica. A hemorroíssa, é apresentada sozinha, sem marido, em ambiente público, mas sem reconhecimento social, não tem ninguém que a represente e toma a iniciativa de buscar sua cura. Para Myers (1992, p. 249), essas duas personagens são “opostos arquetípicos em termos de *status* econômico e honra” e o problema colocado pelas cenas intercaladas é de classe social.

Nas duas comparações, percebe-se o desenvolvimento da temática da prioridade no Reino, os últimos serão os primeiros, pois a cura da menina com um *status* social mais alto é adiada em prol da cura da hemorroíssa, que surge da multidão e é marginalizada, e do diálogo de Jesus com ela. Ambas são salvas e têm suas realidades impactadas pelo contato com Jesus. A primeira terá que colocar em

xeque a posição e o prestígio social da família e a segunda é integrada na nova comunidade.

Como última comparação, Dewey (1993, p. 481) lembra que Marcos pode ter ousado identificar o sofrimento da mulher com hemorragia com o sofrimento de Jesus pelo uso da linguagem que os descreve. Termos como “sofreu muitas coisas” (8,31), “sangue” (14, 24) e “flagelo” (10,34;15,15) são comuns à descrição de ambos. Mostra-se assim, que ambas as personagens apontam para os acontecimentos finais do Evangelho: a paixão e a ressurreição de Jesus.

#### 4.3.3 Gênero e Discurso

Percebemos que muitos aspectos comuns e contrastantes unem as duas narrativas. As temáticas principais do trecho intercalado completo giram em torno da fé x temor/incredulidade, da salvação x morte/doença. Todos esses temas são fortes para a comunidade receptora em sua condição sócio-histórica, cheias de guerra, lutas, perseguições, pobreza, doença e morte.

As passagens unidas têm uma estrutura projetada para reproduzir a heteroglossia social<sup>81</sup> e atingir a comunidade mista. Mostram novos padrões comunitários e partir de personagens construídos nesse tempo onde o Reino de Deus está à mão: Jairo abre mão da sua posição social e religiosa, a mulher é uma protagonista ousada e corajosa, ambos são movidos de fé, Jesus é o meio para atingir a salvação se houver fé.

As cenas descrevem a luta entre fé e temor a partir de duas personagens femininas que poderiam encorajar a comunidade cristã nas suas lutas. As duas superam suas situações de enfermidades incuráveis e morte através da cura obtida na busca por Jesus. A mulher com hemorragia encarna os discípulos, que diante das dificuldades sofridas, podem alcançar a cura pelo poder de Deus e a coragem proclamar. A filha de Jairo demonstra que o poder de Jesus é maior que a morte. Assim, as cenas mostram à comunidade que mesmo diante de situações terríveis, como doença e morte, o poder de Deus pode vencer o mal e gerar comunidade (MILLER, 2002, p.90).

---

<sup>81</sup> Ver definição de heteroglossia no item 1.3.

Harber (2008, p. 137) aprofunda esse quadro. Para ela, na narrativa da cura da hemorroíssa, os dispositivos retóricos são usados para convencer a audiência que (1) o poder de cura de Jesus é o poder supernatural de Deus; (2) que esse poder é superior ao poder humano da medicina; (3) e que é acessível a todas e todos que têm fé. Para Edwards (1989, p. 204-205), a cena da mulher exemplifica que a fé em Jesus pode transformar medo e desespero em esperança e salvação e a cena da filha de Jairo mostra que o pedido de Jesus é essa fé sem limites. Já Derret (1982, p. 491) acredita que a história da filha de Jairo não é um conto encorajando as pessoas a terem determinado tipo de fé, mas faz uma substancial afirmação sobre a morte: se a pessoa está morta ou dormindo é uma questão de fé em Deus demandada por Jesus.

Tolbert (1996, p. 169-170) afirma que, no mundo da história, os milagres não visam fazer surgir a fé das pessoas que atingem, mas são resultados da fé daqueles personagens, esta é o pré-requisito para que a salvação de Jesus alcance as suas vidas. A fé da mulher e a de Jairo não são criadas pelo milagre que Jesus faz na vida deles, mas pelo que ouviram de Jesus, são fruto da divulgação de feitos e ditos de Jesus. Assim, o objetivo retórico vai além de suscitar a fé dos receptores. Nessas cenas de cura, é mostrar que tipo de atitude corresponde ao bom solo, onde a palavra é semeada e dá frutos de fé de acordo com a parábola de Mc 4.

Berger (1998, p. 291) amplia essa ideia. Ele observa que na narrativa da cura da mulher (v. 25-34), o objetivo é formar a práxis missionária dos discípulos e não manifestar o poder de Jesus. O milagre ocupa a menor parte da narrativa (v. 27-29), enquanto a tentativa de Jesus de estabelecer contato pessoal com aquela que curou ocupa uma parte maior do trecho (v.30-34). No diálogo, Jesus não critica a tentativa exitosa da mulher de conseguir sua cura por um meio mágico, de fato ele elogia a atitude de fé, mas se incomoda com o fato de ela tentar ficar anônima. Portanto, o objetivo da narrativa é mostrar que a missão é mais do que a cura ou a presença física, mas que a confissão e o diálogo são necessários mesmo num ambiente tumultuado como o da multidão.

Segundo Selvidge (1990, p.83-86), as histórias de milagre são veículos de comunicação com a comunidade e que servem para ir ao encontro de suas necessidades. Marcos escolheu reproduzir, articular e preservar histórias de milagre e ditos sobre mulheres para fazer a elas e aos seus representantes homens conscientes da sua natureza física-emocional. Assim como qualquer outro membro

da comunidade, as mulheres devem ter sua saúde preservada. Nos casos dessas cenas, as narrativas libertam as mulheres de papéis sociais e cúlticos restritivos para que assumam novos papéis, demandantes, criativos e curativos dentro da comunidade. A história de mulher com hemorragia toca no âmago da discriminação cúltica dos judeus. Esta personagem é um símbolo para todas as mulheres que estavam na periferia das atividades religiosas. A passagem articula a importância das mulheres para a comunidade sociocúltica. A personagem da narrativa sai do silenciamento de ser anônima e da condição de solidão para a de membro da família, relação impessoal para pessoal, do completo rompimento da sua vida pessoal, social e cúltica para a completude.

A fé demonstrada por Jairo e pela mulher curada, procurando por Jesus e vencendo seus temores, é em Jesus, como agente divino da implantação do Reino de Deus e na continuidade do seu projeto de transformação sociocultural que envolvia a cura/salvação, restauração de vida e identidades. Assim, tanto a fé como a salvação podem ser entendidas como termos simbólicos<sup>82</sup> conectados com a ideia do Reino de Deus e do evangelho pregado por Jesus e, por isso, são ideológicos. Os termos amparavam a criação comunitária trazida por Jesus. Portanto, colocavam-se contra os discursos da hegemonia política, econômica e social romana, que causava pobreza, e a retomada de um projeto de religião como o que era vigente antes da destruição do Templo. Neste caso, o foco é a questão da religiosidade da nação judaica, que precisa abraçar a fé em Jesus para se salvar. Por esse motivo, evoca-se o número doze e coloca-se lado a lado, demonstrando fé em Jesus, dois extremos da escala social, uma liderança religiosa local e uma mulher que era excluída da vivência da religião oficial. Ambos têm suas identidades transformadas pela relação com Jesus<sup>83</sup>, são incluídos em uma nova formação socioreligiosa, em detrimento à anterior que não os abraçava em suas situações desesperadoras, e alcançam a cura/salvação.

Do ponto de vista da análise de gênero, estas duas cenas de cura conectadas são singulares, pois abordam especificamente o ministério de Jesus com alvo nas mulheres e com respeito às questões femininas: enfermidade de mulher, uterina, e morte precoce que afetam o papel feminino de gerar crianças (HARBER, 2008, p.140; RICHTER REIMER, 2012, p.110). Segundo Schüssler

---

<sup>82</sup> Sobre as ações simbólicas, ver Myers (1992, p. 253) e Kunz (2007).

<sup>83</sup> Sobre a transformação das identidades nas narrativas de milagre, ver Richter Reimer (2011).

Fiorenza (1996, p.157), nestas passagens, as forças criadoras de vida das mulheres são restauradas, de forma que elas podem viver no bem-estar do Reino de Deus.

Além das duas mulheres curadas, temos a visibilidade da mãe da menina e a possibilidade de ter muitas mulheres entre os que lamentavam a morte da menina na casa de Jairo (DEWEY, 1993, p. 481) e na multidão. Inicialmente, parece que as representações femininas estão ainda bastante presas no androcentrismo. São todas anônimas ou ocultadas em grupos. Duas são apresentadas na estrutura da casa patriarcal, sob a dependência do pai/esposo. A estas duas, a narrativa não dá voz e nem ação.

A estrutura literária, no entanto, mostra uma intenção diferente. A cena da cura da menina construída para mostrar a messianidade de Jesus diante da sinagoga, adiantando o tema da ressurreição e mostrando o seu poder sobre a morte, emoldura uma cena em que ele não é o personagem principal, o herói, mas a mulher que cura a si. Além disso, é uma cena em que ele pode ter seu sofrimento comparado com o de uma mulher.

Na cena da hemorroíssa, muitos dos padrões androcêntricos são quebrados pela personagem feminina. Importa destacar o protagonismo da mulher, confirmado pelo herói da narrativa marcana. O papel de Jesus nesta cena foi o de ser o canal por onde flui o poder da salvação e confirmar os atos da mulher como justos e acolhê-la. O drama e as ações são dela. Ela era doente, sozinha, oprimida pela sociedade, excluída pela religião, mostrou-se em ambiente público apesar de tudo isso. Foi ela quem teve a fé necessária para curar a si mesma. Sua vida foi recuperada porque ela resistiu à situação que a flagelava, foi corajosa e ousada, violando os costumes de uma conduta submissa própria de mulher e as convenções religiosas de pureza. Seu comportamento, considerado tradicionalmente inadequado, resultou na sua salvação através da cura e da ressocialização que começou com o elogio de Jesus e a sua inclusão na comunidade cristã. Ali, ela poderia viver sua religiosidade sob novas regras sociais inclusivas e seu corpo não era fonte de marginalização. Há uma completa inversão do seu estado: ela sai da cena, chamada de filha, termo que nessa cena denota tal importância que movimenta todas as ações, e com esperanças de paz humanizadora.

Na cena de ressurreição da menina, alguns fatores são importantes para a análise de gênero e a desconstrução de padrões proposta pelo Evangelho de Marcos. Primeiro, a presença da mãe da menina no ambiente do milagre e sua

identificação como mãe da menina e não como esposa de Jairo, indicando uma forma diferente de organização familiar. Segundo, é uma menina a figura narrativa que assume esse papel de dar confirmação sobre a messianidade de Jesus, antecipando a temática da própria ressurreição e dando a conhecer para a audiência o tamanho do poder de Jesus, inclusive sobre a morte. Além disso, a importância da menina na família a ponto de mover o pai para fora do seu mundo religioso é também contracultural, a relação de pai e filha é retratada como amorosa e fundamental à família.

Outro aspecto que pode ser analisado na questão de gênero é a relação que se estabelece na cena entre Jesus e as personagens. É fundamental para a cena como Jesus se relaciona com mulheres, recuperando-lhes a vida, dando-lhes lugar social, no Reino, na família e com dignidade e expressão social e religiosa. Jesus não se restringe ao seu público-alvo quando se dispõe a salvar a menina. Ele abre mão do seu protagonismo para fortalecer a figura da mulher que ficou curada da hemorragia. Ele convida a mãe para testemunhar o milagre e testifica que a infância da filha de Jairo já passou.

No sentido relacional, Richter Reimer (2012, p. 110-111) reforça a importância da corporeidade na cena. Ambas as curas foram realizadas pela proximidade, toque e relações que se dão nos corpos. Nessa relação de corpos, se dá a salvação plena pela participação na graça através de Jesus. Essa salvação torna-se testemunho para os que viram, ouviram e os que receberam posteriormente a história.

Também é importante destacar 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. Além disso, essas mulheres provavelmente passaram a fazer parte do movimento de Jesus e das suas comunidades transformadas com um testemunho vivo do poder da atuação de Jesus e da chegada do Reino de Deus, que lhes abre a possibilidade de liderança.

No conjunto das duas narrativas, cabe colocar, ainda, que são duas mulheres em situação extrema que representam Israel. Elas são salvas pela procura por Jesus. Certamente, a escolha das duas mulheres, da idade da menina e da duração da doença para conectá-las a Israel é uma estratégia narrativa para fazer

notar que as personagens femininas são exemplares e representativas ao longo do Evangelho de Marcos. Além disso, essa conexão coloca-se como um discurso ideológico. Para os judeus membros da comunidade cristã, entende-se que a salvação proposta às mulheres se estendia à nação de Israel, reforçando e dando continuidade ao discurso da narrativa cultural que essas pessoas tinham em mente, fazendo o resgate dos valores da pequena tradição como caminho para a vida futura.

Marcos trabalha a construção de um novo modelo de relação de gênero por diversas frentes nessa narrativa. Primeiro, usa duas mulheres para representar a nação israelita. Mostra que o padrão patriarcal da sociedade e da religião não é capaz de salvar, pois as mulheres dentro da casa patriarcal do chefe da sinagoga estão vivendo uma situação de morte prematura e outra fica completamente à margem da sociedade por um problema de saúde. Depois, justifica as ações dessa mulher que não se enquadra no modelo, colocando-a no centro da narrativa e invertendo sua situação social através da relação com Jesus. Por fim, mostra uma família que é recuperada quando abandona o modelo androcêntrico também pela presença de Jesus.

Especificamente a mulher com hemorragia é a primeira personagem feminina que, claramente e de forma volitiva, rompe com as normas sociais e religiosas patriarcais e se apresenta com uma caracterização positiva, servindo de exemplo para a comunidade cristã.

Uma evolução narrativa vai se formando e novos conceitos se fixando com relação à atuação das mulheres: aqui temos mulheres ativas na família, integradas à vivência comunitária e religiosa, dignas de palavra pública e cujas ações são elogiadas.

#### 4.4 A MULHER SIRO-FENÍCIA

O último texto dessa primeira metade do Evangelho de Marcos é o exorcismo à distância da filha de uma mulher siro-fenícia (Mc 7, 24-30). Esse texto também envolve duas mulheres, como o anterior, e a cena de Herodias e sua filha, porém elas não estão dividindo o mesmo espaço no momento da cena, tampouco há o contato sequencial de Jesus com elas. É um texto diferenciado tanto pelas ações da mulher como pelas reações de Jesus, pois ele dá uma resposta ríspida e afasta-

se da imagem que a audiência faz dele como um herói sábio e manso. Sob esse conflito, a perícopes apresenta uma temática bem cara a Marcos: a relação com a gentilidade.

Embora não seja a primeira incursão de Jesus em territórios gentios (veja Mc 5,1-20), é a primeira vez de Jesus nessa região e a primeira vez que ele interagia com uma mulher gentia. Ali, ele poderia ser visto como o estrangeiro de cultura e religião diferentes.

Segue-se uma tradução instrumental da perícopes Mc 7, 24-30:

24 Mas, levantando-se saiu de lá 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, siro-fenícia por nascimento; e rogava-lhe que expulsasse o demônio de sua filha. 27 E lhe dizia: deixa primeiro serem saciados os descendentes. Porque não é bom tomar o pão dos descendentes para jogar aos cachorrinhos. 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 dela e o demônio tinha saído dela (tradução da autora).

#### 4.4.1 Contexto e Campo Semântico

Esta cena faz parte da segunda cadeia de milagres, abrindo um ciclo gentílico, que concentra milagres de Jesus nos territórios gentios em torno da Galileia. Ela se localiza logo após uma sequência de conflitos de Jesus com autoridades judaicas acerca de tradições, leis alimentares e das questões de pureza (7,1-23). A respeito das cenas de 7,24-8,26, Mulholland (2005, p.122) afirma: “estes eventos são um comentário dos versículos precedentes, pois Jesus transforma a lógica de seu ensino em 7,1-23 em experiências concretas, e demonstra o seu significado incluindo os gentios ‘impuros’ no reino de Deus”. A perícopes é demarcada, principalmente, pelas citações geográficas de Tiro nos versos 24 e 31.

Em 3,7-8, vemos que a fama de Jesus chegara antes dele próprio à região de Tiro e Sidom, levando multidões dessa região ao seu encontro à beira-mar. Da mesma forma como essas pessoas souberam dele e foram à sua procura, a notícia pode ter chegado àquela mulher e a muitos outros. Isso dá respaldo narrativo aos fatos de ele não conseguir ocultar-se e da mulher procurá-lo para salvar sua filha do espírito imundo.



O Jesus apresentado nos sete capítulos anteriores tem um ensinamento de autoridade, combate o ponto de vista das autoridades judaicas e cura e exorciza livremente. Haveria de se esperar uma resposta positiva de Jesus à mulher, principalmente depois dele questionar os argumentos teológicos que sustentavam a separação étnica, mas ela não vem facilmente e isso é intrigante, pois nada preparou a audiência para essa negativa tão forte.

A cena apresenta algumas temáticas recorrentes: o pão, a satisfação e o exorcismo. O tema da alimentação se espalha desde 6,6, que é a cena do banquete de Herodes, até 8,21, mas desde 6,22 até 8,21 há diversas cenas que têm em comum o motivo do pão, que é repartido com a chegada do reino. A cena da mulher siro-fenícia pode ser entendida como uma chave hermenêutica de toda essa seção, pois tanto Jesus quanto a mulher usam o pão como símbolo/metáfora nos seus argumentos socioreligiosos. Além disso, ela se localiza entre as duas multiplicações de pães e peixes, a primeira realizada em território judeu (Mc 6,30-44) e a segunda em território gentio (8,1-10), de forma a, simbolicamente, indicar que o alcance da missão de Jesus abrange a gentilidade. Segundo Marguerat e Bourquin (2009, p. 53), a cena da mulher é a chave para a passagem de Jesus de Israel para um país pagão. “A aquiescência de Jesus à argumentação da mulher (7,29) prepara o leitor para ouvir, de novo, a narrativa do milagre da abundância, sabendo que a fé da mulher obteve que o pão dos filhos seja partilhado com os excluídos da mesa”. Também para Collins (2007, p. 367), a cena é uma preparação para a segunda multiplicação dos pães, funcionando como uma conexão entre o debate de Jesus com os fariseus e as multiplicações. A autora observa, ainda, o uso da expressão “ficar satisfeito” (também traduzida por “estar saciado” ou “se fartar”) por Marcos, ela acontece nas duas multiplicações de pães e na cena da mulher siro-fenícia, conectando as três cenas.

Quanto ao exorcismo, Jesus já fizera alguns. Uma das primeiras ações do ministério de Jesus é um exorcismo na sinagoga (1,21-16). Chama atenção que, em 5,1-20, Jesus também fez um exorcismo em terra gentia perto do mar da Galileia, em Gerasa. Ali, no entanto, não foi bem recebido, causou espanto e admiração, mas pediram sua retirada. As duas passagens demonstram que o mal e as doenças se estendiam aos territórios gentios, assim como a ação de Jesus.

Para compreender melhor a cena, precisa-se discutir a formação da perícopes e sua função na narrativa. Schüssler Fiorenza (1992, p.171-172) crê que a

cena tem a função de justificar a comunidade marcana inclusiva com pagãos pela referência à práxis de Jesus. A interferência redacional se dá nos versos 24a (a viagem ao território gentio) e no verso 27 (primeiro os filhos), no mais se mostra uma composição unitária pré-marcana. Para ela, a cena original se passa na Galileia, mas a mulher é caracterizada étnica e culturalmente como gentia. Ela concorda que o verbo grego *chortasthenai* (ficar satisfeito) conecta essa cena com os dois milagres pré-marcados de alimentação (6,42;8,4-8)

Marcus (2010, p. 345-349) verifica que há uma mescla de gêneros entre história de milagre e diálogo de controvérsia, mas não se posiciona com respeito à forma final e à história da formação. Para o autor, a cena é pré-marcana, mas a intervenção redacional, presente nos versos 24 e 27a, define que a função da história seria de transcender o particularismo judeu, pois a igreja era de maioria gentia na época da escrita de Marcos. Para o autor, a narrativa se faz estranha porque, depois de debater sobre as normas de pureza, Jesus se nega a curar uma gentia impura. Seu posicionamento é que Jesus testa a fé da mulher, e ela é quem muda, ao invés dele mesmo.

Recusando versões de desenvolvimento para esta passagem em que, ao diálogo, teria sido acrescentada uma história de milagres, ou ao contrário, Gnilka (1986, p. 337-339) afirma que o relato de milagre sempre esteve subordinado ao diálogo e a seu serviço, sendo que não poderia existir independentemente. A intervenção redacional se daria nos versos 24, 27a e 31, sendo a viagem a Tiro uma criação marcana para que a perícopa tratasse ainda da missão aos gentios. Quanto ao gênero literário, o autor classifica a passagem como uma discussão especial ou conversação didática e entende que ela faz referência ao relato da viúva de Sarepta em 1Rs 17, 7-24.

Lima (2001, p. 56) crê que a cura não se faz o centro da narrativa, mas é a réplica da mulher que assume esse lugar, por isso a passagem não pode ser classificada como um relato de milagre. Opta por classificá-la como relato de cura à distância com a seguinte organização: 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. Entendemos que a única problemática com essa organização é que o motivo da fé falta explicitamente, pois não é por causa da fé da

mulher que Jesus se convence, mas pela sua argumentação. Porém, a fé da mulher no que ouvira sobre Jesus move-a ao seu pedido.

Para Donahue e Harrington (2002, p. 235-236), a cena tem características tanto de história de milagres como de controvérsia. Mas, principalmente como história de milagres, apresenta anomalias: Jesus está sozinho, pois seus discípulos estão ausentes até Mc 8,1, e não há menção ao tema da fé, comum às outras histórias de milagre. A rudeza de Jesus também não tem paralelos em outras histórias de controvérsia. Além disso, ao contrário do que acontece nas outras, é ele quem acaba com argumento vencido. A história teria paralelo com o ciclo de Elias, cuja primeira história se passa em Sarepta, cidade pertencente a Sidon, em 1Rs 17,8-24, onde ele se encontra sozinho com a viúva, acontece uma alimentação milagrosa e a mulher confronta o profeta após a morte do filho. No mesmo sentido, também haveria paralelo com a ressurreição do filho da sunamita (2Rs 4,18-37) por Eliseu.

Segundo Berger (1998, p. 233, 280, 284), o diálogo dos versos 26-29 se apresenta no meio de uma narrativa de milagres e cumpre uma função dramatizante e comunicativa: cria um suspense e ao mesmo tempo realça a ação de Jesus. Não há dúvida que Jesus pode fazer o milagre, mas o diálogo se ocupa de para quem será feito e decide uma das questões centrais para o cristianismo. Esse diálogo contém o gênero *petitio-déesis*, um pedido de milagre em que se ressalta a forma como ele é feito, no caso, reconhecendo Jesus como Senhor e sob humilhação, provavelmente é assim pelo fato de ser uma gentia que porta o pedido. Mas o decisivo nesse pedido é que a resistência de Jesus é vencida. Em geral, o pedido é respondido com uma palavra, um *mandatio*, representado aqui na última palavra de Jesus à mulher.

Mostramos com essas tentativas de classificação que, embora se aproxime de subgêneros literários amplamente utilizados no Evangelho, este relato tem características próprias que o diferenciam tanto da controvérsia como do relato de milagres e que incorpora outros subgêneros menores para se compor, evidenciando uma forma de heteroglossia e de dialogismo, com a formação de um discurso diferenciado. Esse gênero diferenciado vem após uma sequência de controvérsias.

Aqui, o uso dos gêneros literários reforça a posição da mulher, como pedinte, consciente de suas limitações e dotada de sabedoria, e a autoridade diferenciada de Jesus, como o Senhor (*kyrie*, expressão usada pela mulher, no

vocativo) que ainda precisa perceber alguma coisa. Isso marca uma função de importância na narrativa como ponto de decisão e inflexão. Narrativamente, coloca-se uma completa inversão, pois uma mulher gentia toma o lugar que pertencia a Jesus nas discussões anteriores; também Jesus toma o lugar de quem tem o argumento derrubado, o lugar das autoridades e fariseus das cenas anteriores. É a mulher estrangeira impura quem ilumina a extensão do Reino de Deus.

Diante da composição mista da comunidade cristã receptora, a intervenção redacional também se faz ideológica alterando o lugar da cena e posicionando o diálogo com essa mulher num território impuro, quase proibido. Cria um deslocamento de Jesus à terras gentias ao encerrar seu ministério na Galileia. Isso universaliza o conceito de Jesus como messias em termos geográficos, étnicos, de gênero e religião. Dentro dessa intervenção, convém lembrar a inclusão da parte inicial do versículo 27, atribuindo a Jesus um plano que não era a exclusão, mas de ordenamento do atendimento, em que no tempo certo os gentios seriam satisfeitos. Com o resultado do diálogo, esse momento chegara ainda com Jesus. A comunidade daria continuidade a isso. 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”.

O posicionamento do texto, após as controvérsias com relação à pureza, e a retórica, em que o argumento da expansão sai vitorioso, 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). Kelber (1979, p. 37, 38) afirma que o autor do Evangelho de Marcos sente e escreve de uma perspectiva judaica, portanto, a integração dos gentios na comunidade é uma temática delicada. A construção do argumento que leva à aceitação desses gentios teria início com a abolição de tabus rituais e se aprofundaria até que todas as normas rituais de pureza fossem colocadas em dúvida, para dar lugar a uma nova moralidade de pureza interior. Ao apresentar a cena da mulher siro-fenícia, o Evangelho de Marcos constrói um novo senso de identidade comunal que expandiu os seus limites geograficamente, etnicamente e sexualmente. Para Myers (1992, p. 254), em Marcos, a ideologia da inclusão/abrangência é “a pedra angular da nova ordem social que está sendo construída por Jesus”.

Somando-se à ligação com passagens do contexto imediato e aos paralelos com as histórias de Elias e Eliseu, essa narrativa encontra similaridades com a de outras mulheres do Evangelho de Marcos que foram personagens até aqui. Como o texto de Herodias e sua filha (6,21-29), este também se trata de mãe e filha. A relação entre elas, porém, é diferente. A mãe, aqui, procura salvar sua filha endemoniada e não fazer uso político da sua beleza ou condição.

É possível, ainda, encontrar paralelos com a cena da filha de Jairo. Tanto Jairo quanto a mulher siro-fenícia tiveram que sair de seus meios, o mundo helenista e a sinagoga, e buscar alguém além das suas experiências para curar as filhas. A mãe da menina também aparece na cena da ressurreição da filha de Jairo, então a nossa cena se faz a terceira em que se apresenta uma mulher e sua jovem filha. As duas cenas de cura questionam interpretações de que as meninas eram menos importantes ou menos valorizadas que os meninos nas culturas mediterrâneas, pois a afeição dos seus progenitores os moveram a atitudes fortes. Porém, enquanto Jairo recebeu um incentivo a manter a fé, essa mulher foi rechaçada por Jesus. Parece, também, que o retrato da mulher siro-fenícia é similar ao da mulher com hemorragia, pois ambas ouviram falar de Jesus e arriscaram-se à condenação pela maneira como se aproximaram dele, ambas se ajoelharam diante dele. Além disso, foram consideradas impuras e, apesar desse fato, agiram com coragem e sozinhas. Assim, ao retomar características das personagens anteriores e acrescentar novas, essa cena reforça e corrobora com o retrato positivo das mulheres que se encontram com Jesus em Marcos.

Por causa das três curas de mulheres anteriores a esta, uma das quais também se aproximou de Jesus de forma inconveniente<sup>84</sup>, e do exorcismo em Gerasa, o texto causa incômodo. Pois Jesus já havia deixado para trás tanto as barreiras da gentilidade como as de gênero. Nessa passagem, Jesus parece deixar de lado a lógica narrativa e a sua resposta negativa e rude gera espanto da audiência, especialmente dos que começam a ver “um modelo perfeito de cortesia e moralidade que não se contaminava com sua cultura patriarcal ou com a natureza humana” (MALBON, 2001, p. 427). Não se entende imediatamente o motivo da dura recusa, pois ela é atípica, o que faz do texto um ponto importante do Evangelho.

---

<sup>84</sup> A mulher com hemorragia toca Jesus no meio da multidão sem permissão.

Um passo necessário antes de abordar a análise da narrativa, é observar o uso do vocabulário e o campo semântico. Além da temática do pão e da satisfação, continuada entre várias cenas e abordada acima, há outras palavras-chave para o entendimento da narrativa. Nesta cena, isso é uma base para compreender e demonstrar a mudança dos personagens pela argumentação. O vocabulário mostra como muda o posicionamento de Jesus. A alteração de vocabulário mostra, em sua resposta, o quanto ele se humanizou com a interferência da mulher.

O pedido da mulher é pelo exorcismo de um espírito impuro que se apossara de sua filha. O espírito impuro, *pneuma akarthaton*, é assim apresentado pelo narrador (7,25), forma um hebraísmo, e depois afirmado pela mulher, em discurso indireto, por Jesus e novamente pelo narrador como demônio (7,26.29.30). Segundo Marcus (2010, p. 541) a equipe redacional pode ter escolhido a primeira expressão para conectar a passagem ao tema da impureza das passagens anteriores, isso demonstraria a intervenção redacional também no v.25. Richter Reimer (2012, p. 132) afirma que a situação representa uma doença neurológico-mental e mostra que havia caos e marginalização. A vida inteira da pessoa padece, pois o corpo mostra o que acontece na mente, gerando discriminação e exclusão. Para Pohl (1998, p.198), a menina não pode ser entendida isoladamente nessa situação de possessão, mas ela representa todo o paganismo. Similarmente, sua cura representa também a libertação dos pagãos.

Um aspecto a ser notado é o uso da palavra *kynarios*, que significa cãezinhos ou cachorrinhos. O provérbio popular colocado pelos autores como proveniente de Jesus para recusar o milagre traz a comparação da menina com cachorrinhos. No mundo mediterrâneo, “cão” é uma expressão de forte insulto. Marcus (2010, p. 542-543) afirma que a visão negativa dos judeus para com os cachorros aparece na Bíblia e na tradição judaica como animais selvagens e catadores, e não domésticos, que se alimentavam de impurezas, vinculando-os com inimigos ou hereges (Ex 22,31; 1Sm 17,43; 1Rs 4,1; Is 56,10-11). Ainda que existam manuscritos que associem a imagem de cachorros domésticos com gentios justos ou amigos, estes recebem comida, mas não participam do banquete (Tob 6,1;11,4 e Midr. Sal 4,11). Esse último caso é semelhante à imagem que a mulher evoca em nossa passagem, mostrando que a sua resposta pode partir do conhecimento de outras tradições judaicas, demonstrando ainda mais a polifonia e heteroglossia do discurso do Evangelho. O diminutivo usado em Marcos não deixa de ser insulto,

ainda que se entenda como referência a animais domésticos, e pode ter sido usado por se referir à filhinha da mulher, apresentada pelo narrador também no diminutivo (MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p. 177). Segundo Ringe (2001, p. 89), não há evidência que o termo fosse usado para gentios em geral, mas para se referir a grupos hostis ao povo de Deus ou às leis de Deus. Por isso, os ricos habitantes de Tiro<sup>85</sup> poderiam se encaixar nessa descrição de inimigos dos judeus pobres residentes nessa região de fronteira. Segundo Richter Reimer (2012, p.133), “o conteúdo da comparação (metáfora), nesse contexto literário e geopolítico, é de preconceito e discriminação”. Como era um termo usado pelos judeus para se referir aos gentios, a mensagem era de separação entre os dois grupos étnico-sociais, por isso, o diálogo entre Jesus e a mulher, mostra uma polêmica social-étnico-religiosa de raízes antigas e profundas.

Outra característica importante é a variação de uso que se apresenta no campo semântico filha/filhos/crianças. O narrador usa os termos *thygatrion/thyगतros* (v.25,26), que significam “filhinha”/“filha” para se referir à filha da mulher, na sua descrição da cena, mostrando que se tratava de uma criança pequena, provavelmente menor do que sete anos, com o objetivo de causar empatia da audiência com a situação da mulher. Os termos *teknal/teknon* (v.27), que significam “filho/filha legítimo/legítima” ou “descendente”, uma criança com relação a seus pais ou antepassados, são usados por Jesus com relação aos israelitas, enquanto as duas gentias, a menina e sua mãe, são por ele associadas a cãesinhos. Dessa forma, Jesus estabelece uma separação étnica e um julgamento com respeito à mulher. Ao refutar o argumento de Jesus, a mulher faz uso do termo *paidion* (v.28), que significa “criancinhas”, e indica para “crianças submetidas a um serviço laboral” ou “crianças escravas”, criança menor do que sete anos, de uma posição humilde na sociedade. Ela parece querer dizer que os descendentes israelitas também são crianças e que ocupam uma posição menor e mais humilde dentro da casa. Traça assim, uma cena mais emotiva e não tanto hierárquica que aprofunda a metáfora de Jesus. Quando muda sua posição, Jesus também assume o termo *thyगतros* (v.29), para se referir à menina liberta, mudando a posição e assumindo relação familiar entre as duas como um foco importante. Finalmente, o narrador usa o termo *paidion* para se referir à menina (v.30), o mesmo termo usado pela mulher, indicando a

---

<sup>85</sup> Mais detalhes sobre isso no item 4.4.2.1 quando se analisa o cronotopo.

igualdade entre sua filha e as crianças da casa metafórica como humildes e necessitadas (TEZZA, 2006, p.102-103; BRAUMANN, 2000, p. 465-471).

As falas de Jesus e da mulher buscam suas raízes em memórias e tradições da cultura judaica, o seu mundo prefigurado, para colocá-las sob uma nova construção em busca da igualdade entre os grupos étnicos da comunidade. Tal construção apresenta a polêmica clara no diálogo e numa forma concordante-discordante tece um novo sentido das memórias. Diante disso, ressaltamos ainda que dois pontos de vista são colocados em diálogo no texto, evidenciando novamente a heteroglossia social e a intenção do autor de submeter essas posições à abertura étnica da comunidade representada na ação final de Jesus como herói e maior autoridade sociorreligiosa. O primeiro ponto de vista é evidenciado na negativa de Jesus, uma posição que pressupõe a separação temporária, em que os judeus estão diferenciados dos gentios, mas não excluídos do futuro do Reino. O segundo é trazido na resposta da mulher, os gentios estão presentes no Reino naquele momento, ainda que em posições diferentes dos Israelitas. Se expandirmos a ideia ao contexto, temos ainda um terceiro ponto de vista, colocado pelas autoridades e fariseus nas controvérsias imediatamente anteriores à cena. Ali, a exclusão completa se baseia em preceitos de pureza.

Sobre essa base de gênero literário, contexto e campo semântico, podemos passar à análise da narrativa e explorar outros aspectos desse trecho do Evangelho de Marcos.

#### 4.4.2 Análise da Narrativa e do Discurso

A análise da narrativa está dividida aqui em duas etapas. Primeiro, optamos por verificar a organização da trama, o cronotopo e explorar esse conjunto, lembrando que o cronotopo não trata apenas de entender o cenário e a temporalidade da cena, mas também os personagens são representados nesse conjunto de espaço-tempo interno da narrativa<sup>86</sup>. Com esse entendimento do funcionamento da narrativa, abordamos a caracterização para dar atenção à forma em que as relações entre os personagens se dão, a partir das bases de informação

---

<sup>86</sup> Veja a definição de cronotopo no item 1.2.



na primeira parte da análise. Ao longo dessa análise, abordamos conjuntamente muitas questões da análise de gênero e do discurso.

#### 4.4.2.1 Estrutura e cronotopo

Como vimos, a cena é um gênero diferenciado que reúne milagre, controvérsia e uma inversão narrativa. A cena pode ser entendida como composta de três etapas: a introdução e construção do ambiente com o pedido de cura, o diálogo e a confirmação do milagre. Chamamos atenção para a alternância dos discursos indiretos e diretos em conexão com a estrutura. O narrador inicia estabelecendo o contexto e, com um discurso indireto, apresentando a mulher e sua petição. A voz é concedida primeiramente a Jesus para expressar sua recusa, mostrando que a autoridade da cena é de Jesus. Em seguida, ela é concedida à mulher para sua resposta e retorna para Jesus para expressar sua mudança de opinião. A voz volta, então, para o narrador, que encerra a cena confirmando a palavra final de Jesus. A voz direta marca uma parte da cena cujo diálogo contém pronunciamentos de autoridade importantes para o Evangelho de Marcos. Pertence a Jesus a ideia da precedência do povo judeu, uma forma de conceder autoridade a essa tradição. A mulher tem apenas uma fala, mas derrota o argumento de Jesus e se torna o centro da narrativa, como se pode observar nas proposições de estrutura a seguir.

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

- v. 24 - Introdução: Jesus em uma casa em terra de fronteira
- v. 25, 26 a) a mulher chega à casa e pede a cura da filha
- v. 27 b) Jesus nega-se a atender 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

Ringe (2001, p. 82) crê que a cena é colocada entre referências geográficas e apresenta uma estrutura similar, porém um pouco mais detalhada:

- v. 24 a) Jesus chega à região de Tiro e tenta ficar incógnito
- v. 25, 26a b) a mulher é apresentada e aproxima-se de Jesus

- v. 26b                    c) o pedido da mulher
- v. 27                     d) Jesus responde negativamente
- v. 28                     e) o argumento da mulher
- v. 29a                    d') Jesus responde positivamente
- v.29b                    c') o pedido da mulher é atendido
- v. 30                    b') a mulher volta para casa e encontra a filha curada
- v.31                    'a') Jesus sai da região de Tiro

Ambas as autoras perceberam que a estrutura é um quiasmo com oposição de temas. Este tem no centro a discussão entre a mulher e Jesus e o ponto focal é a réplica da mulher. A cena parece apresentar duas peripécias. Embora o motivador inicial da ação da mulher seja a busca por livrar sua filha da possessão e, com isso, livrar ambas de uma situação de marginalização, de gênero e também social-religiosa, a cura conseguida ao final não é o centro da narrativa e nem a principal dificuldade a ser superada. Neste ponto do Evangelho de Marcos, não fica dúvida sobre a capacidade de Jesus curar e sua recusa não se baseia em incapacidade. O ponto principal, estabelecido no centro do quiasmo, é a quem esse poder de cura deve atingir. Portanto, a principal peripécia 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.

Segundo Ringe (2001, p. 83), a hostil afirmação inicial de Jesus, a resposta da mulher que muda a sua mente e o reconhecimento da efetividade desse desafio espelham a forma dos conflitos de Jesus com as autoridades nos Evangelhos Sinóticos. A posição da estudiosa reforça a ideia da inversão narrativa já mencionada acima. Os papéis da controvérsia estão invertidos e também seu resultado, pois ao contrário dos líderes religiosos e fariseus, Jesus muda de opinião. Essa cena por completo forma um jogo de inversão no Evangelho de Marcos: após ser mal recebido em Gerasa e ter uma série de enfrentamentos, Jesus deseja manter seu ministério entre os judeus, mas, antes de ir a Jerusalém, precisa de um tempo de isolamento e preparação. No entanto, é interrompido e convencido por uma mulher a estender seu projeto aos gentios e, antes de trilhar esse caminho, ele passa pelo território gentio em torno da Galileia.

Antes de prosseguir na análise mais detalhada da trama, em especial do diálogo entre a mulher e Jesus, convém fazer a análise do cronotopo, que fornece elementos para esclarecer melhor a situação. No cronotopo, temos a representação de uma polêmica étnica, social e religiosa através de dois personagens opostos, num momento chave da narrativa em um território incomum na história até aqui. Alguns aspectos marcam a temporalidade da cena. A primeira é que ela ocorre ao final do ministério de Jesus na Galileia. Após um ápice narrativo em que Jesus acabara de enfrentar os seus grupos rivais em debates da temática de pureza, temos essa cena que marca um ponto de inflexão na narrativa. A cena representa uma abertura para a novidade futura da narrativa.

Mostramos, acima, que existe uma ligação entre a alternância de discursos diretos e indiretos e a estrutura da cena. Da mesma forma, existe uma influência do uso da concessão de voz na temporalidade. A narrativa indireta da decisão de Jesus de se retirar da Galileia e ir para uma casa em território gentio dá uma impressão de celeridade nesse movimento. Ela é aumentada com o uso da expressão “e imediatamente” para demonstrar a pressa da mulher em procurar a cura da filha, após ter ouvido falar de Jesus. Sua vinda, seu pedido e o seu retorno para casa com a constatação da cura, são narrados de forma indireta e se apresentam narrativas dinâmicas de passo rápido. Como já mencionamos, a discussão entre Jesus e a mulher é em discurso direto, diminuindo novamente o passo da narrativa, o que também coloca como foco da cena nas palavras de ambos. Assim, esse trecho assume o mesmo padrão de rapidez e foco das passagens anteriores do ministério de Jesus na Galileia. O conjunto de estrutura em quiasmo, alternância de voz e temporalidade são interdependentes e enfatizam o diálogo como parte central e a resposta da mulher como principal foco da narrativa.

A passagem de Jesus pelas terras não-judaicas descrita no Evangelho de Marcos, não fora usual até o momento. Ela inclui apenas territórios e localidades possivelmente habitadas por judeus, pois eram regiões fronteiriças da Síria ao redor da Galileia (Tiro, Sidom, Decápolis). Segundo Vaage (1988, p.25), Marcos fala dessas regiões helenizadas porque, provavelmente, é onde se localizava sua comunidade (ao invés de falar de Samaria como Lucas e João). Por causa da necessidade da sua igreja mista, e provavelmente de sua localização, o redator de Marcos faz uso das indicações topográficas para dar-lhes novo significado. O ministério de Jesus (expulsando demônios, curando, ensinando e alimentando a

multidão) se converte em sinal da missão da igreja entre os não-judeus, de cuja legitimidade e necessidade ele está convencido (THEISSEN, 1997, p. 81), em justificador da inclusão dessas pessoas na comunidade e em motivador da sua existência.

Nossa cena abre essa passagem de Jesus por esses territórios. Ela é emoldurada pelas referências geográficas a Tiro (v. 24 e 31). Além disso, a proveniência da mulher é enfatizada na apresentação em dois passos (grega, siro-fenícia por nascimento). Totalizam-se três menções de localização espacial, enfatizando que aquela situação ocorre em Tiro, na Síria, com uma personagem principal que também é dali. Por isso, o cenário geopolítico é componente essencial para entender a passagem.

Em termos macrogeográfico e geopolítico, a narrativa se passa, primariamente, nas regiões/fronteiras de Tiro, o que implica não na cidade localizada na Fenícia, mas no campo ao redor dela. O relato pressupõe narrador e ouvintes que estejam familiarizados com essas circunstâncias locais fronteiriças. Ao colocar a cena nessa região de fronteira, Marcos traz à tona toda uma história de relações conflituosas. Donahue e Harrington (2002, p. 232) e Beavis (2011, p.123) lembram que os tíreos e os judeus eram inimigos e que na eclosão da Guerra Judaica, eles foram responsáveis pelas mortes e aprisionamentos de muitos judeus, por isso, o território poderia ser considerado como hostil a Jesus, já que ali ele era o estrangeiro. No tempo da composição de Marcos, 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).

Era um território com uma composição populacional onde conviviam helenistas, fenícios e judeus com seus mundos culturais. Sendo que a cultura helenística penetrara mais nas cidades, inclusive em partes da Palestina (THEISSEN, 1997, p. 81). Tiro era uma região rica, foi a cidade líder da Fenícia no primeiro milênio antes de Cristo. Era um centro comercial, de metalurgia, púrpura e grande influência política, mas não possuía autonomia agrícola. Os camponeses da

região, inclusive da fronteira com a Galileia, produziam para abastecer a população urbana de gentios de cultura grega e viviam em situação de pobreza e isso gerava tensões econômicas entre os ricos centros comerciais e as comunidades campesinas, que eram mantidas cativas das vontades dos moradores da cidade. A tensão urbana-rural, de viés econômico, estava combinada com tensões culturais, religiosas e étnicas e faziam da região uma versão miniatura do contexto maior da Palestina ocupada pelo Império Romano (LIMA, 2001, p. 98-101; RINGE, 2001, p. 84).

Os habitantes dessa cidade eram os fenícios de pior reputação para os judeus. Além da situação de tensão socioeconômica contemporânea ao surgimento do texto, há uma vasta tradição religiosa sustentada por tradições presentes no Antigo Testamento que condenavam Tiro (e Sidom) (Is 23,1-12; Jr 47,4; Ez 26-28; Jl 3-4; Am 1,9-10; Zc 9,2-4).

A localização da passagem e, em especial aqui, a especificação da mulher como uma siro-fenícia, trazem à memória referências a algumas mulheres do Antigo Testamento que devem servir de base para a interpretação da passagem. Já vimos que o texto traz paralelos com as histórias do encontro de duas mulheres com os profetas Elias e Eliseu, em 1Rs 17,8-24 e 2Rs 4,18-37. Mas também temos a memória de uma mulher forte e controversa na história de Israel. Da região de Tiro, veio Jezabel, filha do rei de Tiro, para ser esposa de Acabe. De acordo com o texto em 1Rs 16,31-32, ela causou problemas no Reino do Norte por sua liderança e diferença religiosa, pois participava da administração do Templo a Baal em Samaria, e seu nome foi vinculado ao crescimento do paganismo em Israel, sob um retrato fortemente negativo. Segundo Eisemberg (1997, p. 301-307), ela era sacerdotisa ou grã-sacerdotisa de Baal, exercia um grande poder político-religioso, era braço direito de seu marido, a ponto de ter acesso ao selo do rei, e se fazia independente financeiramente do marido.

Diante de todas essas memórias negativas quanto à região, o fato de Jesus ver pessoas oriundas desse território hostil e ter o seu argumento separatista derrotado, a representação da região de Tiro (e Sidom) modifica-se e ela passa a ser entendida como uma área onde é possível uma religiosidade aceitável no Reino de Deus e alvo do trabalho libertador de Jesus.

Na microgeografia, temos um cenário arquitetônico especificado. Jesus entra em uma casa (*oikia*) desse território fronteiriço. Essa terminologia usada aqui pode

implicar que essa casa era um ambiente acolhedor para Jesus e provavelmente seu movimento, mesmo no território gentio. Precisamos enfatizar ainda que a casa seria o lugar de retiro e intimidade para Jesus. Até aqui a imagem da casa fora, além do lugar do núcleo familiar, também o abrigo da comunidade cristã, o local de partilha e ensinamento.

É um espaço privado cujo dono não é especificado, por isso, não se pode dizer que a casa é de gentios ou de judeus, uma vez que, em um território misto, as duas possibilidades ocorrem. Para Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 247), importa ressaltar que Jesus entrou numa residência em território gentio, que, propositalmente, o Evangelho não informa os nomes dos donos, de forma a não restringir a relação e isso sugere sua comunhão com esses gentios. Mas Jesus não pôde se manter oculto naquele lugar e a casa é invadida pela mulher. O interior de uma casa seria um espaço mais propício a uma mulher que o espaço público, mas ela não fora convidada (MALBON, 2001a, p. 427, 428). Ainda assim, é um lugar onde o Reino de Deus se mostra com poder através do diálogo, da humanização e da cura à distância.

O final da cena também se dá numa casa. A chegada da estrangeira em sua própria casa (*oikon*) para ver que a filha fora libertada do mal, transforma-a em um lugar onde chega também a novidade libertadora do Reino para as duas mulheres (LIMA, 2001, p.41).

Para completar essa análise do cronotopo precisamos olhar ainda para as imagens tecidas por Jesus e pela mulher em suas falas. São cronotopos metafóricos, em que não são definidos com clareza o tempo e o espaço, para enfatizar um modelo etéreo de espaços e tempos, ou temporalidades e espaços transcendentais, que trazem uma base argumentativa para a cena.

O primeiro é o cenário criado por Jesus na sua fala em duas etapas. A referência aos descendentes, ao pão e aos cãesinhos faz conexão com um ambiente doméstico, uma casa judaica. Nesse espaço, é feita a associação entre os grupos étnicos sociais: os judeus eram os descendentes e os cães eram os gentios. O pão é o objeto mais polissêmico, pois se refere tanto ao problema da exploração econômica dos judeus da região como à libertação trazida por Jesus. Era um ambiente em que os seres eram ordenados hierarquicamente e ocupavam espaços diferentes e tinham direitos diferentes, impedindo relações afetuosas entre os seres.

Os descendentes tinham direito a receber a comida primeiro até ficarem satisfeitos e, só então, a comida era jogada aos cães, que ficam do lado de fora.

O espaço criado pela palavra da mulher parte desse para outro, assume a ideia da casa, mas reverte as relações. É uma casa helenística, onde crianças e cães dividem um espaço maior dentro da casa, embora os cães fiquem em um espaço específico: embaixo da mesa. Este era o espaço dedicado aos gentios, no caso à mulher gentia e sua filha (LIMA, 2001, p.42). A fala da mulher, localiza os cães (gentios) no mesmo ambiente recebendo do mesmo tipo de alimento que as crianças (israelitas), mas afirma-lhes um lugar e um destino: ficam debaixo da mesa (em segundo lugar) e recebem o alimento indiretamente, ficam com as migalhas do pão derrubadas pelas crianças. Segundo Schüssler Fioreza (1992, p. 172), a resposta da mulher é estabelecida pela “referência à abundância messiânica da comunidade cristã da mesa”, onde o poder da *basileia* pode satisfazer e libertar tanto judeus como gentios. Embora esse espaço de representação não desfaça a hierarquização, ele abre uma possibilidade de relações de afeto entre as crianças e os cães, refletindo as relações domésticas, de forma que todos podem ter acesso à alimentação ao mesmo tempo. Essa forma de representar o espaço e os seres na palavra da mulher é uma estratégia discursiva de aproximação para a apresentação do novo conceito da inclusão.

#### 4.4.2.2 Argumentação e caracterização

Diante dessas análises, podemos examinar melhor a trama, a caracterização e identificar mais estratégias discursivas dos autores. Essa sessão mescla a análise dos movimentos da trama e a caracterização dos personagens.

São quatro personagens envolvidos na cena: a mulher, sua filha, o demônio e Jesus. A filha aparece na voz do narrador, no pedido da mulher em voz indireta e é citada por Jesus. O demônio é a causa do sofrimento das mulheres e é apenas citado nos discursos e acaba sendo derrotado à distância. Apenas a mulher e Jesus interagem na cena, são protagonistas, suas posições mudam ao longo da narrativa. A mulher é um personagem menor, não se apresenta como exceção aos tipos, mas não tem traços planos, pois sua resposta é uma reviravolta na história. Como a cena apresenta inversões, a mulher sai da posição de pedinte para uma posição que mescla humildade e autoridade. Do ponto de vista da mulher, Jesus sai da posição

de carismático e herói para antagonista, impedindo o seu acesso à cura da filha e, diante do seu argumento, retorna à posição de herói, mas modificado pelo encontro.

A ausência dos discípulos é um dado importante na cena. Eles também não aparecem na próxima cena e retornam apenas para a segunda multiplicação dos pães. Após as duas cenas de multiplicação dos pães, aparecem cenas em que os discípulos são acusados de ter o coração duro e não compreender os ensinamentos e ações de Jesus (6, 51-52; 8,15-21). Segundo Horsley (2001, p. 215), a ausência do grupo declara a independência dessa comunidade cristã, representada pela mulher, que se soma às outras personagens como representativas dos valores do Reino de Deus, com respeito à tradição da liderança dos doze discípulos que era baseada em Jerusalém, e seguia contrária à inclusão de não-israelitas no movimento cristão da época da composição. A cena reflete a coerência dessa inclusão.

Essa condição se soma ao retrato oscilante dos discípulos e ao problema com a família em 3,31-35. São possibilidades do texto refletir disputas entre as comunidades que não se pode excluir completamente, embora sejam difíceis de comprovar, e que poderiam demonstrar a independência da comunidade marcana com relação a algumas lideranças cristãs originárias, cuja a importância é assumida, mas não enfatizada com as problemáticas da narrativa.

Além disso, em contrapartida, temos a exaltação de uma figura feminina aprovada por Jesus. Queremos ressaltar que a ausência dos discípulos provoca um olhar para a mulher como um modelo de discipulado. Se a cena expõe um debate teológico e o núcleo deste debate é a fala da mulher, a compreensão e o engajamento dela, após ouvir a notícia do Reino, precisam ser observados como exemplos positivos de discipulado. Em especial, se ela abandona a sua condição social privilegiada e reconhece o Reino de Deus como ordem superior que abrange outras etnias, então ela também exemplifica a inversão escatológica. Ainda assim, cabe dizer que o texto não cumpre o papel de chamado, pois Jesus não a convida a acompanhá-lo, mas a envia para casa. Não sabemos o que ocorre com a mulher depois que encontra sua filha liberta.

Nessa cena, Jesus procurou ficar isolado após uma etapa difícil de controvérsias e recusas ao seu projeto, por isso, foi a uma casa em terras fora da Galileia. O texto descreve a intenção inicial dessa viagem como de um momento de solitude e não como missão de expansão do Reino por aqueles lugares. Essa cena



se soma a uma série em que Jesus não logra estar só, como em 1,35-39; 2,1; 3,20; 6,31.45-46; 9,30-31. Isso comprova a intensidade e a extensão de seu trabalho, indicando um estado de cansaço ou necessidade de reflexão. Segundo Marcus (2010, p. 347), o motivo da ocultação, ao longo do Evangelho, serve para mostrar que o poder carismático de Jesus como poder de Deus não pode ser ocultado, inclusive em terras gentias<sup>87</sup>. A necessidade de estar despercebido indica uma pausa narrativa, reforça o fim de uma etapa.

Uma mulher ouviu falar de Jesus, ela foi fruto da notícia da expansão do Reino de Deus, e, movida de esperança, veio e se prostrou a seus pés com um pedido de exorcismo para sua filhinha. É a mulher quem cria todas as possibilidades narrativas com as duas atitudes, de vir e ajoelhar-se, colocando-se em entrega total (como outros personagens de Marcos: 1,40; 3,11; 5,22.33; 10,17) para ser atendida (POHL, 1998, p. 198) em contraste com a busca de isolamento por Jesus. É um gesto de humildade e reconhecimento do nível superior da pessoa a quem se deseja pedir um favor (TAMEZ, 2004, p. 65). Essa atitude de se prostrar é entendida por Malina e Rohrbaugh (2003, p.177) como um gesto típico da relação de patronado na Palestina romana, em que um cliente busca o favor de seu patrão. Porém, não é narrativamente coerente associar sua atitude com esse sistema de relações sociais imposto pelo Império Romano, e rejeitado por Jesus, pois ela é repetida muitas vezes no Evangelho de Marcos por todo tipo de personagem, inclusive os espíritos imundos. Para Richter Reimer (2012, p.132), esta é “uma atitude de profunda religiosidade que só se realiza diante de pessoas já conhecidas por seus feitos e milagres”, por isso, coloca a espiritualidade da mulher num lugar central da narrativa. Sua fé a faz ultrapassar barreiras socioculturais e de gênero.

As informações dadas pelo narrador devem ser suficientes para o receptor da época compreender a situação da cena. Não há menção à família extensa ou *status* marital da mulher, portanto nenhum pai é mencionado para a menina. Essa mulher pode ser viúva ou não-casada, já que ela age sozinha, quebrando normas sociais em prol da cura da sua filha, quando ouve falar de Jesus. Pois, na cultura patriarcal, era esperado que o pai agisse e que uma mulher não se dirigisse a um homem sozinha (MALBON, 2001a, p.427-428).

---

<sup>87</sup> Sobre o segredo messiânico, veja os itens 3.4.4 e 3.4.5.6.

Não são apresentados nomes para essas mulheres, suas memórias são anônimas. Isso pode ser interpretado como uma forma de ocultação de memória de cunho patriarcal, mas também indica que representam um grupo maior. A localização do grupo que representam é enfatizada na passagem, eram das fronteiras de Tiro, como já observamos no item anterior.

Similarmente a outras personagens do Evangelho de Marcos, essa mulher é apresentada como uma mulher (*gyné*), cuja filhinha tem um espírito imundo. A filha da mulher estava possuída por um espírito impuro, um demônio, por isso, a situação de vida delas era calamitosa. A mãe é inicialmente apresentada através do estado de possessão de sua filha, portanto a sua vida é regulada pelo sofrimento da criança (MILLER, 2002, p. 122).

Para Dewey (1993, p.484), ela era uma mulher duplamente oprimida, por seu gênero e por sua raça. Kinukawa (1994, p. 55) complementa essa ideia, pois, do ponto de vista dos judeus, ambas seriam triplamente impuras, pois são mulheres, estrangeiras e atingidas por um demônio. Richter Reimer (2011, p. 101) aprofunda a ideia dizendo que elas poderiam ser entendidas como portadoras do mal e sofrerem todo tipo de marginalização social, sendo excluídas de seu meio, sofrendo em todas as suas dimensões.

Depois, a narrativa é interrompida para acrescentar informações sobre ela: a mulher era grega e siro-fenícia e rogava a Jesus pela libertação de sua filha. Grega, de origem siro-fenícia é uma descrição em dois passos em que um termo geral é seguido de um específico, uma estratégia de aprofundamento que reforça a origem não-judaica da mulher em termos culturais e étnicos. Como vimos no item 2.2.1, as cidades eram os locais da cultura greco-romana e da elite social sob o Império Romano.

Segundo Richter Reimer (2012, p. 131), com o termo 'grega', pode-se entender uma indicação de sua formação e pertença cultural e religiosa e com 'siro-fenícia' indica-se a caracterização de pessoas autóctones da região, distinguindo-a dos líbio-fenícios. Gnilka (1986, p.340-342) crê que na descrição como indicação de cultura e religião e a coloca como uma nativa helenizada que pertencia ao estrato social superior, esse argumento é reforçado pela terminologia utilizada somente no v. 30 para cama (*klynēn*) que significa uma cama elegante. Marcus (2010, p. 541) afirma que a função do conjunto de termos era mostrar que ela não era de origem grega, mas era pagã de língua grega, por isso, pertencente a uma classe social mais

alta da sociedade fenícia. E a expressão siro-fenícia a diferencia dos sírios de Cartago (libo-fenícios), isso implica que o autor do Evangelho de Marcos vivia longe da Palestina, pois senão teria bastado dizer que era fenícia. Pode também ter sido utilizada para distinguir de qual região da Síria, da parte fenícia ao invés da Cele-Síria, ou ainda designar que ela descendia do casamento entre sírios e fenícios. Para Theissen (1997, p.82-84), o atributo 'grega' implicava uma pessoa com conhecimento da língua grega e provavelmente ampla integração na cultura helenística. Segundo o autor, os siro-fenícios falavam o aramaico-palestinense e o siro-fenício como língua local, o que facilitava a comunicação com os judeus. Já o grego era utilizado pelos membros das classes altas e em seus ambientes normalmente citadinos. Por isso, ele a localiza em um estrato social superior pertencente à área urbana; ela fazia parte daqueles que oprimiam os habitantes das áreas rurais próximas e, por isso, estaria identificada como contrária à nova ordem de Jesus. Ringe (2001, p. 86) também vai nessa direção, por causa da expressão grega, a mulher fazia parte de um grupo citadino cujas políticas e o estilo de vida causavam sofrimento aos vizinhos camponeses judeus. Separava-se de Jesus por religião, etnia e lealdade econômica.

Por outro lado, Richter Reimer (2011, p. 108-112; 2012, p. 134) acredita que a cena remete a uma situação de pobreza, pelo argumento da mulher. Ela seria empobrecida e conheceria os lugares que chama Jesus a perceber; é um lugar mais abaixo do que ele estava vendo, lugar de miséria em que migalhas se fazem alimento. Horsley (2001, p. 214) entende que por ela aparecer sozinha e ter uma filha endemoniada, não fazia parte de uma família patriarcal estável e poderia ser divorciada ou viúva, isso implicaria que ela é marginalizada e pobre. De fato, não é explícita na cena a identificação da pertença social da mulher, nem se ela é campesina ou cidadina, mas o fato da cena se dar no campo, e não na cidade, diminui a possibilidade dela ser da elite.

Os dois personagens em contato na cena representam mundos separados. Diferem em raça, gênero e, talvez, *status* social. Enquanto Jesus é um homem judeu carismático que vive de forma itinerante, a mulher é apresentada como gentia e parte da cultura do mundo helenístico, que pode ser considerado mais elitizado, embora sofra com exclusão social e a própria doença da filha. Isso enfatiza ainda mais o seu protagonismo na busca por salvar sua filha: ela viola as regras de conduta feminina, que eram mais duras entre os gregos, e também as regras

judaicas de pureza. E o faz motivada pelo cuidado com sua filha. Ela é uma pessoa corajosa o suficiente para romper a fronteira que delimita o masculino e feminino, a fronteira entre culturas, etnias e, possivelmente, a fronteira entre estratos sociais. Ela aparece no texto como uma espécie de figura profética que ignora as barreiras étnicas, sociais e religiosas entre judeus e gentios (MILLER, 2002, p. 122).

Ocorre, então, um efeito surpresa: Jesus rejeita o pedido de forma dura em duas etapas. Na primeira parte (v.27a), que os estudiosos identificam como intervenção redacional, afirma um ordenamento histórico-salvífico em que os judeus precedem os gentios. Na segunda etapa (v.27b) ele complementa isso com um provérbio e, assim, afirma que não se deve dar o que é de direito dos israelitas aos gentios, a quem compara com cães, uma afirmação etnocêntrica e discriminatória.

Alguns autores tentam entender a resposta hostil de Jesus. Segundo Marcus (2010, p. 349) e Tolbert (1996, p. 185), as palavras duras de Jesus são um teste, proposto à mulher, que dá oportunidade a que sua fé se revele. Dewey (1993, p. 484), Hurtado (1995, p. 127-128) e Soares e Correia Júnior (2002, p. 285) atribuem ao fato de ele realmente crer que os judeus devem preceder os gentios, sendo que a missão dele era pregar aos judeus e a missão futura da igreja seria alcançar aos gentios. No mesmo sentido, Gnilka (1986, p. 340) afirma que, ali, a palavra de Jesus traz uma interferência redacional (27a) que atenua o rechaço transformando-o em hierarquização. Para Beavis (2011, p. 124), “ele afirma seu privilégio étnico e religioso por ser judeu, de que seus companheiros tinham prioridade na história salvação, mesmo que no final todas as nações reconhecessem o verdadeiro Deus”.

Kinukawa (1994, p. 53-61) atribui essa dureza à preocupação de Jesus com a pureza, exclusivismo étnico e a prioridade dos judeus, mas também à cultura de honra e vergonha em que Jesus vivia, pois, diante da atitude daquela mulher, ele devia buscar manter a honra do seu grupo étnico. Para Myers (1992, p. 252), embora seja a réplica da mulher que dê o aspecto particular dessa narrativa, “a solicitação da mulher era uma afronta ao *status* de honra de Jesus: mulher alguma, e principalmente uma gentia, desconhecida, não relacionada com esse judeu, teria ousado invadir a sua privacidade”. Esse é um motivo para sua rudeza e o fato dela 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.

Ringe (2001, p. 88), no entanto, afirma que a narrativa mostra a mulher sozinha, como a maioria das mulheres do Evangelho de Marcos, e que essa não pode ser sua ofensa já que:

Apesar das premissas e generalizações, frequentemente, feitas por intérpretes sobre as “normas rabínicas” ou “costumes judaicos”, nada nos Evangelhos Sinóticos sugere que uma separação rígida de mulheres e homens (fora ou até dentro da estrutura familiar) era a norma na cultura e comunidades onde as histórias se dão [...]. [No] meio rural, onde muitas das histórias se desdobram, as demandas de sobrevivência requeriam a completa participação de todos os membros da sociedade na vida econômica e em outras dimensões do gerenciamento doméstico. A transgressão da mulher também não pode ser que ela mesma fez o pedido ao invés de esperar pela ajuda de um parente homem.

Para a autora, o motivo da recusa era de ordem social, a mulher poderia ter sido identificada como parte da classe social mais elitizada, que se fazia exploradora da população rural naquela região, pois Jesus, por ser membro da sociedade rural pobre da Galileia, não estranharia nem o protagonismo feminino nem a invasão do espaço masculino. Theissen (1997, p. 83-93) concorda e acrescenta que, nesse relato de Marcos, os termos sociais se invertem: é uma fênix helenizada que tem um pedido a um profeta galileu no entorno rural de Tiro. Por isso, atrás da frase de Jesus se esconde amargura de circunstâncias reais vividas na região fronteira.

De fato, Jesus fora sozinho a uma casa em terra rural fronteira, mas não-judaica, próxima a Tiro, um indício de que, no mundo narrativo, ele não tinha problemas de convivência com as pessoas dali. A essa altura da narrativa, Jesus também já havia ensinado e curado gentios e mulheres, definido uma comunidade onde havia igualdade de gênero, conversado com a mulher com hemorragia que se apresentou sozinha, além de tocá-lo sem permissão e não se contaminou. Não faz sentido narrativo dizer que o fato de ela ser gentia ou impura, ou de agir contra normas sociais de gênero que distantes do mundo galileu de Jesus, fossem o motivo da sua rude recusa.

O problema pode estar no local de origem da mulher. O que sustentava a recusa era um argumento teológico, mas que poderia carregar por trás um preconceito social. Assim, como os argumentos teológicos dos grupos de adversários de Jesus em seus debates tinham por trás um conflito social pela manutenção de poder, o argumento de Jesus tem por trás um conflito social. Ele é rude com a mulher, utilizando-se da metáfora dos cães para identificá-la como gentia

e usa essa metáfora possivelmente porque a identificava com uma exploradora, inimiga do projeto do Reino de Deus. Também faz uso da figura do pão para lembrar que ele não estava sendo distribuído segundo a justiça de Deus entre a população campesina da região e da Galileia, pois havia pouco pão e isso impedia o desperdício, ainda mais com animais imundos. O argumento a coloca como membro de um grupo que era inimigo do povo de Deus, por isso, inimigo de Deus.

Jesus parece inicialmente preso a certas tradições religiosas judaicas e, considerando a hipótese acima, preso a estigmas sociais de divisão de estratos. Queremos lembrar que Jesus também tem uma reação dura com acesso às tradições judaicas quando se encontra com outro rico, nesse caso, judeu, em Mc 10,17-19, e, da mesma forma que nesta cena, é humanizado no diálogo. E em Mc 12,41-13,2, a reação do encontro com ricos que mantinham a pobreza da viúva rica foi um ensino para os discípulos a respeito da religiosidade hipócrita dos ricos e do valor das ofertas de ambos e a condenação do Templo.

A recusa de Jesus causa uma inversão narrativa, pois aqui a audiência já se sensibilizou com a situação da mulher. Jesus sai da posição de herói para uma posição dúbia. A mulher abandonara seu mundo, colocara-se aos pés de Jesus para pedir por sua filha pequena possessa. Se a mulher se arriscou em um encontro tão inusitado, é porque não via outra possibilidade de ver a filha liberta, por isso, ela reage à recusa de Jesus, procura manter sua esperança. Ela mostra resiliência e responde a Jesus com audácia, criatividade e sabedoria. Assume, nesse momento, o papel de heroína do trecho.

A resposta da mulher (v.28) inicia com a palavra 'senhor' (*kyrie*). Esta palavra contém a ambiguidade de ser ao mesmo tempo um título divino/cristológico e um tratamento de deferência ou cortesia. Em Marcos, o título é bem conhecido e usado, muitas vezes, para se referir a Deus (1,2; 12,29-30.36; 13,20) ou a Jesus (2,28; 5,19; 11,3.9; 12,36-37; 13,35). Porém, é preciso notar que esta mulher é a única personagem humana que se refere a Jesus com essa palavra no Evangelho de Marcos (MILLER, 2002, p. 142; MARCUS, 2010, p. 544; GNILKA, 1986, p. 341; BEAVIS, 2011, p. 124). Se entendido como título, isso mostra que, mesmo diante da recusa, ela ainda reconhece Jesus como homem santo e o seu *status* de detentor de poder religioso como um renomado exorcista.

Enfatizamos que, em Marcos, uma mulher siro-fenícia é que tem a prerrogativa de dar esse título a Jesus. Faz sentido narrativo se também o seu gesto

de se colocar aos pés de Jesus for entendido como religiosidade. Ela abandona sua origem sociocultural para assumir que Jesus representa o poder de Deus em ação. Essa pode ser uma estratégia textual de gerar um efeito catarse em que, através da figura dessa mulher, está representada a religiosidade de toda a comunidade mista que se coloca aos pés de Jesus reconhecendo-o como Senhor. 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.

O argumento da mulher parte da aceitação da cena proposta por Jesus com modificações que revertem por completo o seu sentido. Collins (2007, p. 367-368) crê que a mulher foi inteligente e se propôs à auto-humilhação. Na sua fala, ela teria aceitado a humilhação da metáfora gentios-cães, portanto a superioridade judia e sua precedência na história da salvação, mas os cães se transformam de cães de rua em cães domésticos com acesso ao local de alimentação. Diante da resposta, Jesus reconhece a inteligência e humilhação da mulher e expulsa o demônio dali mesmo. A mulher é responsável ativa pela cura da menina em paralelo à mulher com hemorragia, que se curou. No mesmo sentido, Theissen (1997, p. 94) acrescenta que o milagre não se restringe ao exorcismo à distância, mas inclui a superação de preconceitos históricos de bases sociais, econômicas e políticas entre os dois povos representados na cena. A solução proposta pela mulher foi efetiva: não negar imediatamente a metáfora de Jesus e reestruturá-la em busca de uma atitude positiva, chamando atenção para realidades que ela não contemplava e que podiam ser contempladas sem prejuízo dos judeus. Com isso, a situação pode ser abordada de forma nova que permite transpor barreiras relacionais preconceituosas.

Segundo Ringe (2001, p. 90),

sua réplica ganha o dia. Seu ponto de vista prevalece na história e é eventualmente adotado por Jesus. É dela a sabedoria definidora da história. O resultado é uma confusa, e até chocante, história no contexto da narrativa do Evangelho, pois Jesus, o personagem cujo ponto de vista Marcos endossa, é retratado como revertendo sua decisão inicial.

No mundo narrativo, o que parecia um argumento preconceituoso com relação aos gentios ou uma postura consistente com a agenda de Jesus em favor dos pobres é revertido pela palavra (*lógon*) da mulher. Na retórica da passagem, a mulher demonstra se livrar da armadilha de uma caracterização como cão: ao invés de combater o insulto, ela transforma o rótulo ofensivo em um inofensivo. Os cães deixam de ser seres imundos e desprezados para serem parte da cena familiar e afetiva: as crianças derrubam migalhas e os cães domésticos se alimentam delas. A mulher e sua filha seriam supridas daquilo que sobra do que Jesus concede ao seu povo, nada faltaria a eles. Com suas palavras, a mulher confrontou o significado de sua identidade que estava oculto no dito de Jesus: ela abandona o seu lugar de afastamento, oriundo da sua origem étnica e privilégio econômico, que a negativa de Jesus lhe atribuíra por um lugar em que recebe aquilo que sobra: o lugar dos pobres da região (RINGE, 2001, p. 90-91).

A mulher teve uma enorme força argumentativa para defender aquilo que considerava um direito. Estrategicamente, ela reverteu os posicionamentos da metáfora de Jesus. Ela usou a força do preconceito contra ele mesmo e não pode ser classificada como aceitando a humilhação ou sendo submissa. Ela não rejeitou a existência de diferenças entre os povos, mas não concordou com a sua caracterização como cão, pois ao reverter a metáfora ela a nega: ela não é uma inimiga de Deus<sup>88</sup>. Ao evocar os espaços metafóricos da casa e de debaixo da mesa, ela carrega o argumento de afetividade. Sua força argumentativa está em mostrar que aqueles gentios tinham Jesus como Senhor e não pretendiam tomar o que era da descendência judaica, mas todos podem ter acesso ao suprimento do Reino. 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).

Jesus atribui seu convencimento à palavra da mulher. Para Miller (2002, p. 149), a mulher siro-fenícia traz uma mensagem profética (*lógon*). O termo 'palavra' é associado à proclamação do evangelho ao longo de toda a narrativa marcana (1,45; 4,1-20; 8,32), e a palavra de Jesus tem poder de ensinar, curar e expulsar demônios. Em Marcos, a proclamação do evangelho é um sinal da entrada do poder de Deus no mundo e a palavra dessa mulher está associada a essa proclamação.

---

<sup>88</sup> Veja no item 4.4.1 quando trazemos uma tradição que identifica os gentios amigos como cães domésticos e os cães como inimigos de Deus.



A conversão de Jesus pela palavra da mulher desfaz a inversão narrativa (veja no item 4.4) do papel de herói/heroína e da autoridade argumentativa, que estavam na mão da mulher, e retorna a cena para o padrão normal dos exorcismos do Evangelho de Marcos: uma pessoa necessitada obteve a libertação pela intervenção do herói da história. Porém, o percurso da história foi alterado ampliando o alcance do Reino pelo diálogo entre diferentes e a consequente humanização do protagonista do Evangelho. Essa mulher assume o papel profético de antecipar as expectativas escatológicas de acolhimento de judeus e gentios. Como Jesus muda de ideia após a resposta da mulher, ele se mostra disponível à mudanças com base em interferências relacionais. Aqui, fica claro que a construção do Reino de Deus não é um projeto fechado, mas aberto à novas possibilidades. Nesse sentido, o texto desafia a um compromisso com a vida concreta de forma holística, a fugir dos paradigmas religiosos, sociais e de gênero.

É o diálogo cultural entre a figura masculina de Jesus e a figura feminina gentia que transforma toda a situação. A postura final de Jesus abre espaço para uma nova masculinidade que é aberta ao diálogo e argumentação feminina como fonte de profecia e de correção de posições teológicas. A aceitação do pedido revela que a fé pode vir de gentios e o reconhecimento do argumento da mulher possibilita a inclusão e a atuação religiosa de mulheres, gentias e gentios na definição do discurso religioso comunitário.

#### 4.4.3 Gênero e Discurso

Com essa abordagem narrativa e do discurso do texto percebemos que, como outros materiais presentes no Evangelho de Marcos, o texto tem um objetivo principal, que, aqui, é abordar a questão da inclusão das diversas etnias no Reino de Deus, mas é multitemático e seu caminho é complexo, por isso, se torna denso de temas relevantes ao cristianismo. A cena da mulher siro-fenícia envolve, assim como a inclusão de não-judeus, o tema do discipulado, da inversão escatológica, símbolos como o pão e a casa, e, ainda, relações de gênero, econômicas, religiosas e culturais.

O discurso se apresenta dialógico, busca seus temas e argumentos em memórias anteriores e problemas correntes da comunidade. É cheio de heteroglossia, pois forma-se de um conjunto de subgêneros, expõe mais de um

ponto de vista a respeito do tema principal, faz referências a duas culturas. Mas entendemos que, apesar de mostrar pontos de vista diversos e muitos temas, eles são conduzidos pelo narrador, que só concede a voz para reforçar a autoridade de determinados argumentos, além de usar ferramentas narrativas para reforçá-los: a estrutura concêntrica, a inversão narrativa e o efeito surpresa.

Como esses aspectos se centralizam em uma figura feminina em oposição à figura masculina de Jesus, queremos chamar a atenção, neste item, para algumas questões de gênero que não ficaram explícitas na análise acima.

A abordagem acadêmica feminista desta passagem traz variados pontos de vista que enfatizam o papel central da mulher na cena. Dewey (1993) afirma que a mulher levou o Jesus de Marcos a alargar as fronteiras da expansão do Reino de Deus para incluir os gentios. Kinukawa (1994) propõe que a mulher é a única que desafia Jesus a ignorar as barreiras entre judeus e gentios. Ringe (2001) sugere que a fé operante da mulher permite a Jesus chegar a um novo entendimento da relação entre judeus (pobres) e gentios (ricos). Para Miller (2002), a mulher siro-fenícia desconsidera as barreiras religiosas e sociais entre judeus e gentios. Com a sua cena, um tema importante do Evangelho, o abandono dos regulamentos de pureza, é induzido pelas ações de uma mulher e justificado pela cura de outra. A mulher age como uma profetiza cuja palavra indica que o tempo da missão gentia chegou. Fander (2012) e Beavis (2011) argumentam que a mulher siro-fenícia faz Jesus mudar de ideia. Richter Reimer (2012) enfatiza que a abertura do Evangelho para novas fronteiras étnico-culturais e sociais se deve à ação argumentativo-solidária da mulher, em conjunto com a disposição de Jesus em se deixar converter pelo argumento feminino, e coloca também uma questão de gênero, pois a recusa foi para uma mulher não-judia.

Outra perspectiva é trazida por Tezza (2006), para quem, além do motivo da gentilidade como parte da comunidade marcana, apresenta-se na passagem, um conflito de gênero, 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, e age no lugar do homem da casa. Isso é uma crítica à sociedade na qual a figura do pai não cuida mais da casa. 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. 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).

Schüssler Fiorenza (1992, p. 173) enfatiza que considerando Jo 4,1-42 e Mc 7,24-30, temos “duas diferentes camadas da tradição evangélica que falam que as mulheres foram determinantes para a extensão do movimento de Jesus a não-israelitas. Mulheres foram os primeiros não-judeus a se tornar membros do movimento de Jesus”. Para a autora, a siro-fenícia argumenta teologicamente contra a limitação imposta à mesa messiânica, ela é a ‘mãe apostólica’ de todos os cristãos gentios. O fato dessa personagem ser mulher é sinal da liderança histórica das mulheres que, ao abrirem a comunidade cristã para os gentios, desenvolveram um argumento teológico, desde as tradições de Jesus, para dar explicação à inclusão e desafiar o movimento galileu a estender a comunhão. Isso foi muito importante para o início do cristianismo, pois essas mulheres salvaguardaram o discipulado inclusivo suscitado por Jesus.

Como lembramos acima, ao tratar do cronotopo, o local escolhido para a cena traz à memória pelo menos três mulheres das tradições presentes no Antigo Testamento. As mulheres que encontraram com Elias e Eliseu eram perseverantes, fiéis e também pediam por seus filhos. Porém, a memória de Jezabel era uma memória negativa a respeito da região. Ela era uma mulher rica, cuja cultura era diversa da judaica, engajada na manutenção e na expansão da sua religião e cujo comportamento não era coerente com as normas patriarcais judaicas. Essa memória ruim da religiosidade pagã de Tiro precisava ser compensada para que a comunidade cristã oriunda da Galileia aceitasse pessoas daquela região diante de uma situação crítica de inimizade entre os povos.

A cena da mulher siro-fenícia dá conta dessa necessidade criando uma nova memória. A mulher tem algumas características comuns com Jezabel e outras revertidas: possivelmente ela era rica (por isso colocada como inimiga de Deus por Jesus), suas atitudes não cabiam nas normas patriarcais judaicas, ela tinha um grande poder de argumentação. A sua religiosidade era grande, mas a fé era voltada para Jesus. A inversão narrativa proposta na cena dá lugar à argumentação da mulher, como principal da cena, e muda o papel de Jesus, o herói da narrativa marcana, para aceitar a argumentação e modificar seu ponto de vista. Da região de Tiro, também poderiam vir mulheres com costumes diferentes, outro preparo cultural, diferentes tipos de atividade, de bem-estar econômico ou pobres, que compunham a

maior parte da população, mas que eram devotadas a Deus, sábias e colaboravam com a expansão do Reino de Deus em um nível diferenciado: questionando com razão a posição teológica de Jesus. Assim, parte do discurso contido nesta narrativa tem a função de compensar e, talvez, reverter essas memórias negativas.

Apesar do retrato positivo final da mulher, da sua inteligência, devoção, sabedoria e da sua representatividade quanto ao grupo maior dos cristãos não-judeus, inicialmente, ela está submetida no texto a uma relação de poder com um homem. Vimos acima que parte dos estudiosos entende que a mulher siro-fenícia tem essa caracterização inicial de ser uma estrangeira que parte de um estrato explorador do povo galileu, dotada do poder econômico sobre pessoas como Jesus. No entanto, na cena, ela estava necessitada e a presença desse poder econômico não a livrou de ser atingida pelo mal, através da posse da filha, e de ser oprimida por outros aspectos culturais/religiosos e de gênero. Se entendermos que ela não faz parte desse estrato, acumula-se ainda a questão da pobreza e da exploração imputada sobre a população rural.

Nesta cena, mesmo com a inversão de papéis, o poder não saiu do controle de Jesus; era ele quem podia deixá-lo ao alcance da mulher para libertação e ela tinha uma posição subordinada. Nesse sentido, a cena difere da cura da mulher com hemorragia, pois esta teve acesso ao poder curador de Deus independente da vontade de Jesus, enquanto a gentia dependia da vontade dele.

Percebemos que, nesta cena, a voz da mulher é resguardada em seu argumento espirituoso e, como ponto principal da cena, ela é sempre lembrada como a mulher que vence Jesus no debate. Porém, há a relação de poder que se estabelece entre personagens opostos em todos os aspectos, inclusive no gênero. Foi uma mulher que, mesmo abrindo mão do mundo cultural helenístico, e possivelmente do seu privilégio econômico, ajoelhando-se diante de Jesus, recebeu dele um rechaço duro, foi identificada metaforicamente com um cachorro, mas teve a capacidade de reverter a situação de desprezo pela argumentação ligeira e certa. Jesus, inicialmente, não está disposto a atendê-la e sair do seu mundo cultural masculino judeu para perceber outro mundo que contém uma dimensão diferente do Reino.

A compreensão de que este lugar de receber o rechaço, assimilar e mudar pela argumentação é o trajeto comum para as mulheres mediterrâneas no primeiro século; é perigoso para as mulheres, ainda mais se essa argumentação for

considerada submissa. Essa interpretação sexista leva à manutenção da dominação sobre as mulheres, pois corrobora com a ideia de que é esperado que elas reivindiquem de forma submissa a manutenção da dignidade que não lhe é dada quando deveria. Nosso percurso, ao contrário, mostra que a mulher não se submete, mas não se dispõe a brigar, pois em foco estava a cura da sua filha.

Por isso, é necessário enfatizar que a inversão narrativa caracteriza Jesus negativamente. O posicionamento intransigente, que demonstra inicialmente, é entendido como uma atitude ruim, causado pelas diferenças de gênero, etnia e estrato social. Ao contrário, a mulher é caracterizada positivamente, já antes da resposta de Jesus e da sua argumentação. É pela palavra dela, não por si mesmo, que ele muda de ideia, de atitude, e segue a expansão, adiando a ida a Jerusalém.

Do ponto de vista de gênero, a caracterização positiva da mulher gentia como religiosamente devota, profeta que antecipa a abertura do Reino de Deus a todos os povos, soluciona o problema de etnia da comunidade mista receptora do texto. Essa personagem também amplia a possibilidade de atuação religiosa para o debate teológico e a profecia. Soma-se, então, ao quadro de mulheres representativas dos valores do Reino de Deus e da comunidade receptora.

#### 4.5 ALGUMAS PASSAGENS PARA CONSIDERAR A PRESENÇA DAS MULHERES NA PRIMEIRA PARTE DO EVANGELHO

Este trabalho tem como foco a análise das passagens em que as mulheres são explicitamente sujeito histórico-narrativo no Evangelho de Marcos, para mostrar como a narrativa trabalha a questão das relações de gênero. Esta etapa retoma parte do caminho percorrido para apontar possibilidades de continuidade da pesquisa. Queremos seguir na ideia da presença das discípulas ao longo do ministério de Jesus como apontamos no início deste capítulo. O objetivo aqui é identificar algumas das passagens da primeira metade do Evangelho de Marcos que podem colaborar com a construção das relações de gênero, mas nas quais elas não necessariamente estão explícitas pelo problema da linguagem androcêntrica e pela estratégia narrativa de reconhecimento das mulheres apenas nas cenas finais.

Creemos que, a partir da cura da sogra de Simão, podemos incluir as mulheres entre os seguidores de Jesus, tendo a sua atitude de serviço contínuo como exemplo. Isso implica que mulheres presenciam curas, exorcismos e

controvérsias em Mc 2 e 3. Como vimos, a presença das mulheres entre os seguidores é confirmada ainda na primeira parte do Evangelho pela definição da família comunitária em 3,33-35, contando com a presença de mães e irmãs e a ausência da figura de autoridade paterna.

As mulheres também podem ter escutado os ensinamentos parabólicos e instruções particulares de Jesus sobre o bom solo para semear a palavra e sobre o Reino de Deus em Mc 4, pois ali estavam os doze e outros que estavam com eles, um grupo indefinido que pode conter discípulas. Esses ensinamentos trazem algumas das noções principais sobre o discipulado e do ministério de expansão do Reino de Deus que a comunidade de discípulos é chamada a continuar. Cremos que a narrativa indica que tanto discípulas como discípulos foram receptores dessas palavras de Jesus.

A cura da mulher com hemorragia e a ressurreição da filha de Jairo indicam que mais mulheres vão se agregando à comunidade dos seguidores pelas ações de cura de Jesus e que elas vão crescendo em possibilidades de relacionamento igualitário e de direito à voz.

Uma perícopé que apresenta a atuação de duas mulheres, embora não a de Jesus, é a que narra a morte de João Batista (6,14-29). Ali, algumas ações de Herodias e sua filha são descritas. São as únicas mulheres do Evangelho de Marcos que detém poder político-econômico e são enquadradas no grupo dos inimigos de Deus. Ainda que negativamente caracterizadas, não se encaixam nos estereótipos femininos que traçamos no segundo capítulo deste trabalho. A filha se expõe num banquete, que seria um ambiente público, e elas tramam juntas a morte de João Batista, manipulando Herodes pelo uso da sensualidade da filha. Apesar deste trecho não servir para caracterizar as discípulas de Jesus, ele contribui com o enquadramento não-patriarcal da história, onde discípulas e inimigas de Jesus não se conformam aos padrões de comportamento feminino.

Embora em 6,30-31 o texto seja explícito afirmando que Jesus chama os apóstolos, ou seja, o grupo dos doze discípulos enviados por ele para retirar-se em lugar deserto, também deixa claro que a multidão chega antes e é essa multidão quem recebe os pães multiplicados, mas, antes disso, recebe os ensinamentos de Jesus. Ela é contada como cinco mil homens (6,44), mas, provavelmente, é composta de homens e mulheres que podem vir a integrar o movimento.

O Evangelho usa, em 7,2, o termo amplo os discípulos, um grupo que não se restringia aos doze apóstolos. Assim, é bem provável que as seguidoras de Jesus estivessem presentes na controvérsia com os fariseus que se segue a esse verso e também no momento seguinte de ensino à multidão e, ainda, quando, logo em sequência, em casa, ele explica aos discípulos a parábola pronunciada à multidão, dizendo que as coisas más procedem do coração dos homens e não do exterior. É um ponto importante porque debate as prescrições de pureza dos fariseus, uma das temáticas principais da primeira metade do Evangelho de Marcos. Uma consequência narrativa dessa, e de outras discussões sobre pureza, é a possibilidade da mulher siro-fenícia ter um debate teológico e convencer Jesus do seu direito de participar do suprimento de Deus. O exemplo dessa mulher dá mais possibilidades de atuação às mulheres, como profetas e fonte de conhecimento teológico.

A segunda multiplicação dos pães (8,1-9) também é presenciada pelo grupo indeterminado dos discípulos. Sem especificação de que se tratava dos doze apóstolos, podemos contar com a possibilidade de um grupo maior de discípulos e discípulas presentes na cena. Além disso, novamente essa multidão alimentada, que o seguia a três dias, poderia ser formada por mulheres e homens que eram atendidos e ouviam os ensinamentos de Jesus.

No trecho da confissão de Pedro sobre a messianidade de Jesus, seguido do seu primeiro anúncio da paixão (8,27-38), também se define que Jesus estava com os discípulos no caminho para Cesareia de Filipe, não afirmando que era apenas o grupo dos Doze. A presença das mulheres aqui implicaria em que elas, assim como os doze, tinham expectativas sobre a messianidade de Jesus e sabiam da futura paixão e ressurreição de Jesus.

Vemos, a partir dessas indicações, que, ao longo do texto, a equipe redacional de Marcos deixa aberta, mas não clara, a possibilidade da presença de mulheres como seguidoras e receptoras dos ensinamentos de Jesus, indicando com clareza quando trata do grupo dos doze apóstolos e quando se refere ao grupo maior de discípulos de Jesus. Elas podem estar presentes em passagens que são chave para a identificação da missão de expansão do Reino de Deus, para a inclusão dos gentios entre os alvos da missão do movimento de Jesus, para o reconhecimento da messianidade de Jesus e para a definição do futuro da comunidade dos discípulos dentro da narrativa.





## 5 AS MULHERES NA SEGUNDA PARTE DO EVANGELHO DE MARCOS

*Muito maior que a morte é a vida.*

*Um poeta sem orgulho é um homem de dores,*

*muito mais é de alegrias.*

*A seu cripto modo anuncia,*

*às vezes, quase inaudível*

*em delicado código:*

*"Cuidado, entre as gretas do muro*

*está nascendo a erva..."*

*Que a fonte da vida é Deus*

*há infinitas maneiras de entender.*

*(Adélia Prado)*

Nesta etapa da pesquisa, são abordados aqueles textos que contam explicitamente com mulheres e se encontram na segunda metade do Evangelho de Marcos (Mc 9-16). Aqui, percebe-se que as mulheres tiveram seu papel modificado. Já não são alvos do poder curador de Jesus, mas assumem um protagonismo com relação a ações de entrega e serviço que não é motivado por uma necessidade, como uma enfermidade ou possessão demoníaca, mas de uma escolha intencional e consciente. A motivação parece ser relacionada com o alinhamento ao projeto de renovação colocado em movimento por Jesus, suas discípulas e discípulos. As personagens femininas voltam à cena após uma longa ausência de personagens explícitos (desde a cena da mulher siro-fenícia, Mc 7,24.30) com a cena da oferta da viúva pobre no capítulo 12. São abordados aqui, os textos da oferta da viúva pobre (Mc 12, 41-44), da unção de Jesus em Betânia (Mc 14, 2-9) e as cenas das mulheres da crucificação, sepultamento e na ressurreição de Jesus (Mc 15,39-16,8).

### 5.1 A VIÚVA POBRE

A primeira mulher que aparece na última parte do Evangelho não está buscando a Jesus, nem faz parte do seu movimento, mas se compreende inserida no modelo cúltrico do Templo judaico. Ela é observada por Jesus, que a toma como exemplo do seu ensinamento. Como veremos nesta etapa, esse ensinamento pode ser interpretado de várias formas e se faz complexo.

Para uma aproximação ao texto, segue a tradução de 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 leptas, 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 (tradução da autora).

Algumas expressões são importantes para entender a perícopé. A primeira corresponde à localização da cena: em frente ao gazofilácio. Gazofilácio, às vezes, é traduzido como arca do tesouro. Esta expressão se repete duas vezes. Representa o local das treze urnas em forma de trombeta para depósito de ofertas que ficavam nas imediações do pátio das mulheres, algumas delas possuíam nomes e outras eram de ofertas voluntárias. O valor da oferta depositado era anunciado em voz alta (RICHTER REIMER, 2005, p. 109-110; GNILKA, 2005, p.206; MALBON, 2000, p. 167; TAYLOR apud MYERS, 1992, p. 384). Para Gnilka (2005, p. 206 e 207), um dos treze coletores era destinado a ofertas voluntárias, que serviam principalmente a holocaustos destinados exclusivamente a Deus. Mas, para Richter Reimer (2012, p. 185), as ofertas do gazofilácio se destinam também ao cuidado com as pessoas pobres.

Uma segunda palavra-chave é viúva, embora ela componha parte da caracterização da mulher, convém explicar o sentido que a palavra traz para o texto. Algumas considerações sobre a situação das viúvas já foram feitas no capítulo 2, resgatamos e complementamos informações aqui. O termo *chéra* refere-se tanto à mulheres cujos maridos faleceram, e que se encontram situação de abandono e incapacidade de proteção e sustento, como a mulheres que não estão submetidas à autoridades patriarcais nas relações familiares. Nas comunidades cristãs, elas eram tanto alvo especial da diaconia como também ocupavam um *status* de liderança comunitária com respeito ao ensino e à diaconia (SCHOTTROFF, 2008, p. 171; RICHTER REIMER e BARBOSA, 2015, p.137, 138).

Nas sociedades palestinas, as viúvas não eram capazes legalmente, portanto, não podiam cuidar dos seus direitos e deviam permanecer em silêncio. Elas precisavam ser protegidas pelo sistema religioso (KINUKAWA, 1994, p. 67 e 68). Sob essas condições, tornavam-se desumanizadas, sujeitas à extrema pobreza e, quando acolhidas, vistas como força de trabalho pela família que as abrigava.

Elas formam um grupo que é dos mais sem representação e suprimento, portanto, dos mais marginalizados. A própria escritura as reconhece como tal e contém mandamentos de proteção a elas: Dt 10,18; 24,17-21; Ex 22,21; Sl 68,6; Is 1,16.17.23; Zc 7,10. Essa situação se via agravada diante das guerras, com suas violências específicas sobre as mulheres, e da precarização da sociedade judaica. Cabe aqui colocar um detalhe que ajuda a perceber a cena: havia vestes específicas para as viúvas judias, que as faziam ser reconhecidas como viúva. Estas eram feitas de pelos de cabra escuros e usadas diretamente sobre a pele (POHL, 1998, p. 305).

Outra palavra que é chave para a interpretação da passagem é a expressão usada duas vezes para designar a pobreza da viúva: *ptochē*. Brown (2000, p.1683) define o termo como relacionado à total dependência da sociedade. Podendo significar mendigo ou dependente da ajuda de estranhos. Segundo Mulholland (2005, p.136), a palavra designa alguém totalmente destituído de bens. Stegemann e Stegemann (2004, p. 110-115) corroboram e aprofundam a ideia, explicando que se refere àqueles que viviam no ou abaixo do limite de subsistência. Seriam pessoas desprovidas de esperança, de moradia, de roupas, de comida e que dependiam de esmolas para o essencial. Nessa situação incluíam-se, geralmente, mendigos, viúvas e órfãos, doentes crônicos e portadores de deficiência. Pela repetição da palavra e pela sua força na caracterização da viúva, percebe-se que a cena é mesmo paradigmática com respeito ao tamanho da exploração a que o estrato inferior sociedade era submetido.

Também é importante referenciar o significado do valor da oferta da viúva pobre, pois ele é comparado com as ofertas dos ricos. Ela entrega dois *lepta*. *Lepta* era a menor moeda de cobre corrente na época. Para ficar mais claro o seu diminuto valor, cada uma valia 1/128 do valor de um denário, que era o salário de um dia de trabalho (RICHTER REIMER, 2012, p.184; MALBON, 2000, p. 167).

O tema do discipulado é chamado pela cena, tanto pela própria ação de Jesus de estar ensinando no Templo, como pelas palavras do narrador: “E chamando seus discípulos[...]” (v.43). Conforme nos lembra Collins (2007, p. 589-590), esse tema também é evocado pela similaridade com outras passagens em que Jesus ensina aos discípulos reunidos, por exemplo 8,34 e 10,42, e, em especial,

pela utilização da expressão “Em verdade vos digo” (*amén*), usada para introduzir ensinamentos relevantes ao discipulado<sup>89</sup>.

O termo *amén* é uma palavra de autoridade (RICHTER REIMER, 2012, p. 185). Segundo Bietenhard (2000, p. 110-111), significa mostrar-se firme, digno de confiança, durar, saber-se seguro, ter fé, podendo entender-se como certo ou verdadeiro. Nos evangelhos, apenas Jesus pronuncia esta palavra, iniciando ditados de estilo bem antigo, para marcá-los como certos. Kinukawa (1994, p. 76) observa que esta é a única passagem com a terminologia que se refere a uma ação terminada, a oferta, 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 que ele permaneça distante dela, deixando-a só, pois ele próprio também estará só.

Berger (1998, p.77, 329) classifica a passagem como uma creia, contendo um parecer de Jesus sobre outros com uma recomendação de exemplo. Malbon (2000, p.168-169) traz a classificação de alguns comentaristas: Taylor classifica a narrativa como história de pronunciamento, pois não é contada por si, mas para levar ao dito de Jesus, Bultmann como apotegma biográfico, Redlich como uma história-apotegma, Dibellius como história construída, baseando o dito de Jesus, e parábola. Segundo Gnilka (2005, p.206), essa perícopa contém bastante material redacional, v.41-43a e 44c, mas não pode ser vista como uma parábola convertida em história, pois o narrador deixa de lado alguns problemas de plausibilidade, como o fato de Jesus aparentemente saber quem é a mulher. Ele classifica a passagem como um cenário ideal cuja origem pode estar relacionada tanto com cristianismo judeu-palestinese, por sua temática, como com o helenístico, por apresentar um bom estilo de grego. Percebe-se, com essas tentativas de classificação, que qualquer opção precisa considerar o lugar central do dito na estruturação da história e o uso de um formato literário como recurso para realçar ainda mais autoridade de Jesus na cena. Esta é corroborada por alguns outros aspectos que veremos a diante.

A cena se passa em Jerusalém, entre idas e vindas de Jesus a Betânia, nos dias que antecedem a paixão. Ela integra a ação direta de Jesus no Templo, sendo a última ação ou ensinamento de Jesus ali. Em sequência, ele sai e começa o

---

<sup>89</sup> A expressão foi usada antes para introduzir seu dito profético sobre insultar o Espírito Santo (3,28), o sinal dado a esta geração (8.12) e também em 9.1, 9.41, 10.15, 10.29 e 11.23.

discurso apocalíptico do capítulo 13. Ao longo dos capítulos 11 a 13, iniciando com a cena da figueira que seca e com auge no discurso apocalíptico, o Evangelho de Marcos faz uma dura crítica narrativa ao papel do Templo, como símbolo da estrutura religiosa que é utilizada pelo Império, e aos líderes religiosos, com menções diretas à exploração das pessoas. Apesar das muitas menções ao Templo, nada ali leva a crer que as críticas de Jesus sejam direcionadas à própria existência do Templo ou à adoração ali, mas são voltadas ao modelo de religiosidade exploratória que se desenvolveu, fazendo uso do Templo como símbolo, às autoridades e seus desejos e à maneira como eles se desviaram na forma de ver as Escrituras e a tradição.

Stegemann e Stegemann (2004, p.254-255) afirmam que a ruptura causada pela guerra no ano 70 d.C. exigiu para os judeus uma renovação profunda da vida religiosa para a manutenção de identidade. Esse movimento de renovação se deu com bastante influência dos sábios/rabinos que propagavam as tradições dos fariseus. Tais tradições eram expressamente derivadas das doutrinas dos escribas. O objetivo desse grupo era uma adaptação dos preceitos de pureza válidos para o Templo para o âmbito doméstico, de forma a possibilitar um estilo de vida judaico mesmo após a destruição do seu centro cúltil e simbólico e da perda da autonomia política. Por isso, era central o estudo da Torá e da doutrina dos fariseus e mestres da lei. Como já localizamos o cristianismo nascente como um movimento de renovação judaica e o Evangelho de Marcos tendo composição após o ano 70 d.C. (ver item 2.1 e 2.2), acreditamos que o texto cumpre um papel fundamental para a nova comunidade cristã em conflito com esse judaísmo que tenta sobreviver depois de perder seu centro simbólico. Através do Evangelho, a comunidade de Marcos afirma a sua identidade social e religiosa travando uma disputa de memória. Uma das formas de fazer isso é desautorizar a configuração judaica que acabara de ser dissolvida pela guerra e a qual os grupos judaicos restantes tentavam se apegar. O texto desconfigura a autoridade das principais figuras responsáveis por outros vieses de renovação da religião judaica, ainda que incipientes, os fariseus e escribas, mostrando que a tradição que eles propagavam não era aprovada por Jesus e ligando toda a estrutura destruída a essa tradição. Coloca a destruição do Templo e as consequências da guerra como algo previsto por Jesus e, ao mesmo tempo, mostra que a tradição da renovação pelo caminho do cristianismo é mais coerente com as escrituras. Para isso, vem comparando Jesus com profetas e conectando

sua história com a tradição judaica mais antiga por diversos outros recursos narrativos, principalmente a partir do capítulo 11.

Num contexto amplo, percebe-se que a cena está ao final de uma sequência de conflitos com autoridades religiosas e políticas iniciada com os ensinamentos no Templo no capítulo 11. Nessa sequência, Jesus debate com todos os grupos de personagens que representam partidos ou autoridades políticas contrárias a ele: anciãos, escribas, sacerdotes, fariseus, herodianos, saduceus. Essa sequência de debates aumenta a tensão narrativa, em preparação para a paixão.

Para Richter Reimer (2012, p. 185), a temática principal dos capítulos 11 e 12 é o reconhecimento da messianidade profética de Jesus. Fander (2012, p. 637) nota que a maior parte das perícopes de Jesus no Templo tem a temática do dinheiro como foco, inclusive a cena que analisamos, excetuando-se, talvez, as questões da ressurreição/levirato e do maior mandamento, nas quais estão presentes temas paralelos de autoridade e posse.

Tolbert (1996, p. 250-256) foca no contexto mais próximo da passagem. Informa que, em Mc 12,13-44, Jesus define a relação correta entre religião e Estado com respeito ao pagamento de tributos (v.13-17)<sup>90</sup>, para fariseus e herodianos, e a interpretação correta da tradição (v.18-37), para saduceus e escribas. Nossa perícopa faz parte da conclusão dos ensinamentos de Jesus no Templo com respeito à participação cúltica. Ele dá um exemplo do que não se deve fazer, ao criticar os escribas (12,38-40), e um exemplo do que se deve fazer, usando a figura da viúva pobre anônima. Os dois exemplos encarnam a oposição da postura do auto-engrandecimento *versus* e de fazer a vontade de Deus.

Logo antes da narrativa da viúva, Jesus debatera com o personagem exceção do grupo dos escribas, o escriba que está perto do Reino de Deus (v.28-34), para depois ensinar em oposição às atitudes dos escribas, primeiro, para com ele e, depois, para com o povo, justamente usando a figura de viúvas para ilustrar a ganância do grupo (v.35-40). Nessa sequência de três cenas, os escribas como grupo de personagens-tipo são criticados pelo uso de um personagem-exceção em contraste a eles, pelo discurso crítico direto de Jesus e pela presença da viúva da nossa cena. Portanto, as duas cenas sequenciais são conectadas, não só pela proximidade, mas pelo tema e campo semântico.

---

<sup>90</sup> Para uma interpretação desse texto veja Richter Reimer, 2012, p. 179-181 e Wegner, 2006.

Essa estrutura literária contrasta o comportamento de fé abnegada da viúva, ao entregar toda a sua vida, e o comportamento egoísta dos escribas, que procuraram manter uma imagem ilibada de seguir as escrituras mas “devoram as casas das viúvas, e isso com pretexto de largas orações” (Mc 12,40). A cena da oferta da viúva pobre é uma ilustração imediata do ensinamento que Jesus pronunciara naquele instante: a estrutura religiosa escribal baseada no Templo oprime, ainda mais, os pobres e marginalizados, ao invés de defendê-los, pois retira deles a sua vida. Assim, mostra que a estrutura religiosa que engloba o Templo, como lugar da redistribuição, e a ação dos escribas não mais protege viúvas e marginalizados, mas os explora, como a essa mulher, privando-a de seus próprios meios de vida. Ou, nas palavras de Myers (1992, p. 383): “A piedade escriba serviu como fino véu para encobrir o oportunismo econômico e a exploração. Marcos os acusa de plena responsabilidade por estes abusos”.

Para Hurtado (1995, p. 222), a intenção de Marcos, ao colocar essa história, era que fosse vista como um conjunto de temas dos ensinamentos de Jesus e que os receptores se identificassem com o exemplo positivo da mulher e em contraposição aos representantes do sistema judaico. O ato da mulher, ao entregar toda a sua vida, ilustra aos discípulos a fidelidade e o compromisso total que Jesus esperava. Ela exemplifica a devoção completa descrita em 12,28-34. A sua elevação ao lugar exemplar é a essência da inversão colocada em 10,31.

Com respeito às várias possibilidades de interpretação da passagem, Richter Reimer (2005, p.110-112) observa que, normalmente, ela é interpretada em duas direções. 1) As ofertas seriam utilizadas para o trabalho e cuidado com os pobres, e a viúva estaria sendo solidária com eles, mostrando que também os pobres podem colaborar. No entanto, para a autora, essa posição é problemática devido ao fato de a oferta ser voluntária, de valor não prefixado, e, portanto, destinadas a Deus. 2) Uma segunda interpretação, bem parecida com a primeira, faz uso do texto para justificar a participação de ricos e pobres na arrecadação de fundos para manutenção eclesial. Se a oferta for dada com desprendimento, Deus se alegra dela. O problema, aqui, é que a questão principal do texto não é a igreja ou seus métodos de arrecadação, mas a crítica ao sistema religioso.

A evolução da academia até o final da década de 1990 é discutida por Wright (1982) e Malbon (2000). Eles reúnem as interpretações dos comentaristas em algumas possibilidades e cada um propõe a sua interpretação, sendo que Malbon

discute também a proposta de Wright. Segundo Malbon (2000, p. 167-171), alguns dos comentaristas do Evangelho de Marcos, Swete, Taylor e Ninehams, que representam linhas acadêmicas do Novo Testamento com foco no Jesus histórico, na tradição oral e na crítica redacional, dizem que a lição é sobre a generosidade da viúva, que a oferta a Deus deve ser de tudo que se tem, embora o último perceba o paralelismo da oferta da vida da viúva e a oferta da vida de Jesus. Em seu artigo, Wright (1982, p. 257 e 258) revê extensamente literatura sobre nossa perícopa e divide as opiniões que encontra em cinco tipos de posições sobre a fala de Jesus: 1) que o verdadeiro valor das ofertas é o custo para quem as faz ou a autonegação de quem doa; 2) que o que importa é o espírito em que a oferta é feita, seja compromisso, humildade, devoção, confiança do provimento de Deus ou outros no mesmo sentido; 3) que a verdadeira oferta é dar tudo que se tem; 4) a história indica que esmolas e outras doações piedosas devem corresponder as posses pessoais; 5) a história indica o dever da caridade.

Essa tendência espiritualizante, encontrada na academia por Wright, Malbon e Richter Reimer, até hoje, tende a silenciar a pobreza da mulher e acaba por conduzir a uma interpretação que segue servindo para justificar a exploração dos pobres. Nesse sentido, Richter Reimer (2005, p.111-112) propõe, então, compreender a passagem a partir da viúva, entender porque os pobres fazem sua oferta. A viúva estaria ofertando a Deus em seu próprio favor, por considerá-lo seu único modo de sobreviver, pois diante de sua situação já não confiava no poder do dinheiro, decidindo agir contra a lógica de mercado.

Wright (1982, p. 260-262) também critica a visão positiva que a academia dá à fala de Jesus sobre a oferta da viúva. Afirma que a viúva não é um modelo a ser imitado, pois sua ação concretizava aquilo que Jesus criticara com relação aos escribas, portanto, não faria sentido ele ser contrário a devorar as casas das viúvas e ficar satisfeito com o que presenciou, logo, ele lamenta o que acontece. Então, Wright busca interpretar a passagem de acordo com o que considera seu contexto imediato, a crítica aos escribas, o discurso apocalíptico, que afirma a destruição do Templo, e os ditos de Jesus sobre o *Corban* (7,10-13). O autor acredita que:

A disposição interna e os motivos externos da viúva não são descritos ou sugeridos no texto, e nada é dito sobre a mensuração divina *versus* a humana das ofertas, pois esse não é o ponto da história. E finalmente não há louvor da mulher na passagem, nem convite para imitá-la, precisamente porque ela não deve ser imitada (WRIGHT, 1982, p. 262-263).



Discordamos dessa afirmação de Wright, pois a fala de Jesus faz um louvor da mulher ao mesmo tempo que estabelece a mensuração divina das ofertas, para Jesus, ela ofertara muito mais que os ricos. Acreditamos que o problema não está na fé e no desapego da viúva, ou na sua participação na vida cúlta do Templo, mas nos ricos e no sistema religioso desviado que deixam ela chegar nesse ponto de pobreza e ainda recebem sua oferta ao invés de ampará-la. Aprofundaremos esses problemas nas análises narratológica e do discurso.

Malbon (2000, p. 175-188) concorda com as justificativas de Wright, mas critica sua noção de contexto. Ela percebe que o material de Marcos é multitemático e multisignificativo e que existem contextos sobrepostos que Wright não percebe. Segundo ela, é preciso pensar que a morte de Jesus e a destruição do Templo têm referências intercaladas e conectadas em todo o Evangelho. Seriam então seis contextos em que é necessário ver a passagem. O primeiro é o paralelo que se coloca entre a figura da viúva e a do próprio Jesus na entrega da vida. O segundo é realmente a crítica de Jesus aos escribas e a conexão da história com a crítica ao sistema religioso, que pode ser percebido no contexto dos capítulos 11 a 13, com fim na predição da destruição do Templo. O terceiro é o paralelismo da atitude da viúva e a da mulher que unge Jesus em Betânia na questão da entrega financeira e de vida, sendo que as duas cenas molduram o discurso escatológico. A viúva também precisa ser observada a partir do contexto das personagens femininas de Marcos, que exemplificam as demandas do seguimento de Jesus. O quinto é a contribuição para a caracterização de Jesus como mestre. O sexto nível de contextualização é a contribuição para a caracterização dos grupos de personagens (escribas, autoridades, Jesus, discípulos).

Concordamos com o posicionamento de Malbon com respeito à importância de perceber esses níveis contextuais. Cremos, no entanto, que ela falha ao deixar de considerar a importância da oposição da viúva pobre com os ricos e a presença destes dois grupos na cena.

Portanto, entender que o texto é multitemático e buscar sua contribuição para a caracterização de Jesus, qual a sua função também na caracterização negativa da estrutura religiosa e qual a sua contribuição para o discipulado feminino e masculino são etapas importantes para perceber a significação da passagem, que engloba esses níveis contextuais, a partir de uma interpretação que não leve à

exploração da pobreza. Muitos desses níveis contextuais, e a relação entre eles, podem ser compreendidos a partir da análise narratológica e do discurso. Tendo conhecimento da posição da pesquisa com respeito à interpretação da passagem, convém passar às análises narratológica, de gênero e do discurso e tentar discernir a mensagem de Marcos para a sua comunidade.

### 5.1.1 Análise Narratológica

A análise narratológica dá um passo adiante na compreensão dos conflitos mostrados do texto. Ela promove o discernimento dos papéis de cada componente narrativo e suas contribuições, considerando os contextos colocados acima, para todo concordante-discordante desse trecho e também do Evangelho de Marcos. Como o cronotopo, a trama, narrador e retórica estão muito interdependentes nessa cena, optamos por analisá-los no mesmo item e manter a caracterização em outro item.

#### 5.1.1.1 Cronotopo, trama, narrador e retórica

A localização temporal e espacial, ou o cronotopo, é essencial para o entendimento da cena. Ela corrobora e baliza a apresentação dos personagens e dos acontecimentos. Na geopolítica da história do Evangelho, uma importante definição é que a cena se passa em Jerusalém, se dá, então, no local de onde surgiu boa parte da oposição a Jesus, indicando a resolução final próxima. Essa oposição é apresentada ao longo das passagens anteriores. Arquiteticamente, a cena se passa dentro do Templo de Jerusalém, o centro religioso da cultura judaica. Como vimos no contexto acima, ela é o final de uma sequência de ensinamentos de Jesus ali. Na sua primeira entrada no Templo, ele observa a situação (11,11), na segunda expulsa os vendedores e ensina ao povo (11,15-17), na terceira entrada no Templo há uma longa sequência de ensinamentos e debates com as lideranças religiosas (11,27-12,44), no final de cada uma dessas etapas ele vai a Betânia, a cidade que o refugia, e retorna no dia seguinte. Esses debates e ensinamentos abrem o confronto final de Jesus com esses representantes do sistema religioso bem no centro do seu domínio, o Templo.

Internamente ao Templo, também há certa definição espacial. Entre a passagem imediatamente anterior e essa, há uma mudança de cenário dentro do Templo: Jesus ensinava a uma grande multidão que o ouvia, depois, ele se senta em frente ao gazofilácio a observar o movimento das doações. Essa posição mostra também que, a certa distância, Jesus estava julgando o que ali ocorria (MILLER, 2002, p.157).

Na narrativa, não fica explícita a localização temporal da cena, esta precisa ser retirada do seu contexto. A cena se passa a poucos dias da crucificação de Jesus. Isso corrobora com a aumento da tensão pela proximidade do ápice dos enfrentamentos, o que justifica a quantidade deles dentro do Templo. Os acontecimentos que tratamos se dão, também, nas proximidades da Páscoa, tempo em que a quantidade de ofertas aumentava, pelo costume de ofertar com liberalidade nesse período e pelas peregrinações para Jerusalém de todas as partes do entorno do Mediterrâneo. Isso explica a presença de uma multidão doando e também que, no meio dela, estavam muitos ricos que depositavam grandes quantias.

Na segunda metade do Evangelho de Marcos, a impressão de rapidez nos acontecimentos diminui (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 47), nota-se que mais de um capítulo é dedicado a esse dia de Jesus no Templo, embora sejam várias perícopes com ensinamentos e debates, elas todas se dão no mesmo dia, todas apresentam diálogos, trocas de voz e não há um sumário de atividades. O passo dessa narrativa, embora permaneça dinâmico, não é tão rápido como nas narrativas iniciais, ainda se usa bastante o conectivo 'e', embora falte o termo 'imediatamente', mas por causa da grande quantidade de falas em discurso direto, principalmente de Jesus, não existe a impressão de rapidez.

A atuação do narrador também colabora para essa impressão de diminuição do passo da narrativa. Em especial, na nossa cena, quando foca em detalhar o cenário, explicando a movimentação das pessoas e de Jesus: Jesus fica observando a multidão que estava ofertando, havia muitos ricos que doavam muito, mas havia também uma viúva pobre cuja doação lhe chama a atenção e, então, ele reúne os discípulos e profere o dito. Assim, tudo parece ser narrado em um tempo próximo ao real. Depois, o narrador concede a voz a Jesus e isso também tem um efeito de desaceleração. Essa redução de ritmo tem como objetivos enfatizar os conflitos, nessa segunda parte do Evangelho, e dar autoridade e importância às palavras de

Jesus. No caso desta narrativa, não existe um conflito explícito, a desaceleração coloca o foco na ação da viúva e no ensinamento que Jesus dá a seus discípulos, enfatiza, então, a cena como um ponto de inflexão da narrativa.

O narrador aqui não foge do padrão do Evangelho de Marcos, ele é em terceira pessoa, onipresente, onisciente. Com respeito ao seu papel, essa narrativa faz parte das cenas em que se discute se o autor implícito e o narrador têm mesmo o mesmo ponto de vista ou se são indistinguíveis. Collins (2007, p. 587) vê diferença entre os dois, pois crê que Jesus corrige o ponto de vista do narrador, assim o autor implícito faria um jogo narrativo. Segundo a autora, quando o narrador contrasta os ricos e a viúva, expressa apenas o ponto de vista dos valores econômicos das ofertas e este não parece ser o ponto de vista de Jesus, cujo sistema de valoração da oferta se refere ao tamanho do sacrifício que ela requer, ou seja, o fato de ela entregar tudo que se tem enquanto os ricos entregam do que lhes sobra faz a oferta da viúva mais valiosa. Myers (1992, p. 384) pensa o contrário, prefere dizer que o narrador já apresenta uma consciência a respeito dos estratos sociais, por isso usa de uma oposição extrema: muitos ricos deixavam muito, enquanto uma viúva pobre deixou dois *lepta*.

Considerando a opinião dos dois autores, cremos que o arranjo é parte de uma estrutura de repetição em três passos, mas que não há oposição entre a opinião do narrador e a do personagem Jesus, nem entre o narrador e o autor implícito. O narrador joga com sua fala e a de Jesus para aprofundar o tema, mostrando vários ângulos da problemática. A oposição é apresentada pelo narrador. Na voz de Jesus, esta oposição é repetida duas vezes e a cada vez aprofundada, o que compõe uma estratégia narrativo-discursiva que usa e reforça a autoridade de Jesus.

Na primeira aproximação com respeito à oposição entre a viúva e os ricos (v.41a-42), o foco não é tanto o valor monetário da oferta. O narrador apresenta uma diferença de estrato sócio-econômico, enfatizando a presença da paupérrima mulher a partir do contraste de sua figura entre muitas figuras ricas com grandes ofertas, colocando características (viúva, *ptochē*, dois *lepta*) que aprofundam a diferença. No momento em que a oferta é narrada, faz considerar se valor tão ínfimo ajudaria qualquer coisa na manutenção do Templo ou na redistribuição. Na segunda aproximação (v.43b), Jesus mantém a existência de uma diferença entre as ofertas, mas introduz um novo método de valoração, segundo o qual a viúva deu uma oferta

de mais valor que todos os outros que eram ricos. Esta mudança é no mesmo sentido da inversão de valores já pregada sobre o Reino, em que os últimos seriam os primeiros. Na terceira vez que o texto menciona o fato (v.44), Jesus explica porque o valor da oferta da viúva é maior em relação à oferta dos outros: todos ali deitaram do que lhes sobejava, do que não fazia falta, mas a viúva, na sua pobreza, deitou toda a sua vida. Ali, mais que uma discussão sobre valor da oferta, no sentido de dizer qual é mais valiosa para a lógica do Reino de Deus, fica incluída a crítica social: como chega-se ao ponto de alguém deixar ali toda sua condição de sobrevivência naquele momento? Não deveria ser possível que uma pessoa nessa condição social se visse obrigada a depositar sua vida como oferta a uma instituição religiosa que devia ampará-la e não o faz. Segundo Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 18), ao dizer que a viúva doou ao Tesouro, que acumulava riquezas, o que ela tinha para viver, Jesus denuncia que ela era vítima de um sistema iníquo que dominava o Templo. Ele demonstrou que aquela viúva, e provavelmente outras na mesma situação, estava sendo fraudada e explorada e tinha sua vida roubada.

A narrativa carrega essa tensão entre um retrato positivo de uma pessoa com uma fé abnegada e o retrato negativo do tesouro do Templo (MILLER, 2002, p. 152). Isso se expressa em um arranjo retórico-estrutural e queremos propor que essa história se organize na seguinte estrutura:

- Introdução: contextualização da cena: Jesus a observar o movimento de doações - v.41a
- Primeira abordagem da oposição: a descrição da ação da viúva meio às outras pessoas - v.41b-42
- Jesus reúne os discípulos para ensinar - v.43a
- Primeira parte do dito: segunda abordagem da oposição, Jesus aponta a atitude da mulher - v.43b
- Segunda parte do dito: terceira abordagem da oposição, Jesus explica a ação da mulher - v.44.

A organização da cena, diferente de outras no Evangelho de Marcos, não é concêntrica, mas se dá em uma estrutura que conduz para a parte final do dito de

Jesus: a viúva entregou a sua vida. Esse é o ápice da crítica de Jesus e do aprofundamento da situação.

O contexto deixa claro que ninguém mais questionava a Jesus (12,34) e ele ensinava (12,35). No momento da cena, há uma pausa na sua atividade de pregação, Jesus se senta para observar (*theorein* - observar com atenção; entender em profundidade) o que acontecia, diferente do momento em que entrou no Templo pela primeira vez (11,11), em que olhou tudo ao redor, aqui, Jesus para, senta-se para julgar a situação e busca entender o que estava acontecendo. Observou que o Templo recolhia grandes quantias e, apesar disso, havia a presença de uma pessoa muito pobre que também ofertava. Como apontamos acima, Jesus provavelmente identificara a viúva pelas vestes e, imaginou sua situação de pobreza tanto por essas vestes como pelo valor da oferta, que era público e dito e voz alta. O que percebera foi importante para o ensino dos discípulos.

A peripécia dessa narrativa é a ação da viúva, ela motiva a observação e o ensino de Jesus. O texto não explicita a motivação interna ou externa da oferta da viúva, mas, pela sua localização temporal, podemos relacioná-la com o período da Páscoa, assim como a oferta dos ricos. O jogo de inversão está na reação de Jesus à ação da mulher. O receptor está condicionado a esperar que Jesus resolva situações de opressão, mas ele não interfere na situação da viúva imediatamente, nem ela pede que ele o faça.

Com respeito ao destino da viúva, o final da história fica aberto. A narrativa deixa os receptores com a ideia de que ela se coloca em uma situação de completa vulnerabilidade, mas eles não sabem quais serão as consequências da sua abnegada doação de vida. A abertura deixa a comoção e a esperança trabalharem na mente do receptor. O efeito catártico do conjunto da cena pode ser tanto a própria identificação com a situação da viúva como a sensibilização do receptor a perceber situações próximas à daquela viúva, para que tenham um fim digno. Os dois casos levam o receptor se colocar contra esse formato de instituição religiosa, mas a ter esperança no amparo de Deus, assim como a viúva teve. Nesse sentido, a comunidade religiosa igualitária (Mc 3, 20-35) se coloca como opção de engajamento e solução para que pessoas marginalizadas como essa viúva não mais sofram. Ali, a viúva seria acolhida como irmã e mãe, não seria mais uma pessoa desprovida de amparo social. Outra possibilidade é que a personagem da viúva pobre correspondesse à situação da própria comunidade que, mesmo se dedicando

à religião e estando em um estado de vulnerabilidade – considerando, aqui, a situação pós-guerra, de migração e diversidade –, não obtém amparo. Pode refletir, então, os conflitos políticos entre as comunidades cristãs ou entre as lideranças cristãs. Essa possibilidade não pode ser descartada, embora seja difícil de provar (assim como é o caso da passagem em 3,20-35).

Toda a sequência de ensinamentos e confrontos no Templo, incluindo a nossa cena, parecem verossímeis no mundo da narrativa, fazem uma sequência lógica à evolução dos conflitos ao longo de todo o Evangelho e direcionam para os momentos da paixão como uma resolução final. Jesus vence todos os embates, no centro de poder dos seus antagonistas, e a multidão engajada no sistema do Templo parece receber com entusiasmo os seus ensinamentos. Só dois personagens demonstram uma fé aprovada por Jesus durante esse processo do Templo: o escriba que está perto do Reino de Deus, quando debatem, e a viúva pobre, que não tem relação com Jesus, é apenas observada. A cena da viúva marca não apenas o final da sua proveitosa ação no Templo, mas também um ponto de inflexão da narrativa.

Como resultado da sua observação do movimento de doação, Jesus, que, há pouco, ensinava à multidão, muda o sentido das suas ações. Ele já havia parado para observar, mas no momento que percebe a densidade simbólica da oferta da pobre viúva, não mais se dirige à multidão ou confronta seus adversários, chama apenas seus discípulos para perceberem o que estava acontecendo ali.

Para esses discípulos, Jesus toma a ação da mulher como exemplo por três motivos. Primeiro, por ser o tipo de fé que é esperada, com uma total entrega de vida – seguindo os exemplos do próprio Jesus, dos discípulos no chamamento e do discurso de Jesus em 10,17-30. Segundo, mostrar que os ricos também apresentam uma noção de religiosidade deturpada, pois eles ofertam o que sobra, não saem das suas posições de elite e não amparam a viúva. Terceiro, por mostrar o tipo de exploração imputada aos marginalizados pelo sistema coordenado entre a existência do Templo como um covil de salteadores (Mc 11, 17), de autoridades que não compreendem a autoridade de Jesus (11,27-12,12; 12,35-37), de escribas que não compreendem a tradição e os mandamentos e que exploram a representação jurídica que têm das viúvas. Este ensino baseado nas três observações é dedicado somente aos *insiders*, pois mostra os conflitos que a comunidade deverá enfrentar. Esclarece que a fé exemplar de uma viúva pode ser explorada pelo sistema religioso

iníquo e passar despercebido pelos ricos, com isso, demonstra que o desvio dos padrões do Reino estava institucionalizado e sedimentado.

Com esse ensino vivo, destinado àquelas e aqueles que o acompanhavam, Jesus encerra sua atuação no Templo. Ele sai dali proferindo um discurso de condenação sobre essa estrutura sociorreligiosa que não auxilia pessoas como aquela viúva, mas acaba por fazê-las acreditar na obrigação de ofertar ou a ter a oferta de devoção como sua última alternativa de sobrevivência.

A cena da oferta da viúva marca a desistência de Jesus em interferir na estrutura religiosa através de embates e pregações. Ela inicia o preparo para a narrativa para a paixão como única maneira possível de solução dos conflitos. É uma advertência à comunidade cristã receptora do Evangelho de Marcos de que aquelas formas de liderança e vivência religiosa que estavam sedimentadas coordenando o Templo não podem ser modificadas por discursos e são contrárias aos valores do Reino de Deus.

#### 5.1.1.2 Caracterização dos personagens

A cena apresenta dois personagens individuais, Jesus e a viúva, e mais três grupos de personagens-tipo, a multidão, os muitos ricos e os discípulos. Jesus e a viúva são os protagonistas, mas enquanto Jesus é um personagem maior e redondo, a viúva é uma personagem menor e plana. Estranhamente, não se identifica na cena um personagem antagonista, Jesus não disputa com personagem algum, nem a viúva. Pode-se afirmar que o antagonismo é mesmo contextual, assumido pela estrutura religiosa que desumaniza a mulher e pelos muitos ricos que também podem ser entendidos responsáveis pela péssima condição dela.

Quando a cena ocorre, já existe uma caracterização bem consolidada, mesmo que não absolutamente completa, de Jesus, visto que estamos caminhando para o final do Evangelho. Ele era o messias capacitado pelo Espírito com comando sobre a natureza, enfermidades e espíritos imundos, era mestre cheio de autoridade, servo, homem que entregará a vida em favor de muitos. Ao longo da sua atuação no Templo, Jesus é caracterizado ainda mais como um profeta e mestre com competência divina para interpretar a lei e a tradição. Ele conta parábolas, discute teologia, interpreta a tradição e elabora a relação entre Estado e religião. Tudo isso em contraposição aos grupos de inimigos, a quem critica e que, desde a segunda



entrada no Templo, percebem o perigo que ele representa para a reprodução do poder deles, portanto, tentam detê-lo e tirar sua vida. Jesus ensina à multidão, que recebe seu ensino maravilhada e com prazer. É assim até o momento da cena que analisamos, quando já ninguém ousa interrogá-lo.

Na nossa cena, Jesus também é caracterizado como mestre pelo fato de ele observar, estar sentado, aludindo a uma posição autoritativa dos *rabbis* enquanto ensinavam (MALBON, 2000, p. 183), ajuntar os discípulos para falar-lhes e pelo uso da expressão *Amén*. Além disso, essa posição é de quem tem capacidade de observar e julgar os fatos que ali ocorrem e, depois, ensinar, tendo percebido a forte e real significação do que acontecera. Jesus assume novamente essa posição no monte das Oliveiras, em frente ao Templo, ao longo do discurso escatológico (3,33) (MILLER, 2002, p.164). Sendo assim, Jesus representa uma figura de autoridade e compreensão da situação da sociedade, não só pelo gênero literário, mas também pela caracterização.

Ao fim da primeira vez que Jesus entra no Templo, ele retorna a Betânia com os doze (Mc 11,11), nas cenas seguintes não existe menção específica a eles. Jesus vem ao Templo e volta para Betânia com um grupo referenciado no plural em terceira pessoa, dentro do qual Pedro é mencionado apenas na segunda vinda para o Templo. O grupo de discípulos mencionado na narrativa da oferta da viúva, fica então indefinido, podendo ser mais extenso do que os doze discípulos e incluir mulheres. A presença da viúva destaca que o grupo estava em um ambiente do Templo que dava acesso a homens e mulheres e todo o grupo pôde observá-la. Assim, o fato de estarem no Templo não serve como argumento para demonstrar que o grupo de discípulos era composto só por homens.

Os discípulos atuam nessa cena como personagens-tipo planos. Sua função na narrativa é receber o dito de Jesus sobre as ofertas. São apresentados como pessoas que estão ao lado de Jesus, concordando com a sua visão, mas que ainda precisam receber do seu ensinamento, ou seja, o discipulado ainda não estava completo. Embora exista uma construção oscilante a respeito do papel positivo e negativo dos discípulos ao longo do Evangelho de Marcos, esta cena não ajuda nessa construção, o que configura mais um motivo para entender que existiam mulheres no grupo. Eles são personagens secundários, que apenas acompanham e escutam o dito de Jesus, representam novamente os *insiders*, a quem é revelado o mistério do Reino de Deus, incluindo neste mistério esse ensinamento/avaliação de

Jesus a respeito da oferta da viúva pobre. Nesse sentido, podem corresponder também à expectativa de um efeito catarse, já que possibilitam às pessoas da comunidade receptora do Evangelho se identificarem como pertencentes ao movimento de Jesus, dando-lhe continuidade.

A multidão dessa cena apresenta características diversas dos outros grupos que formam multidões em Marcos. Em geral, quando da primeira parte do Evangelho e no caminho para Jerusalém, ela se formava daqueles vindos de diversos lugares que buscavam receber de Jesus ensinamentos, milagres e exorcismos. Não se pode afirmar que continham apenas pobres marginalizados, mas provavelmente era sua composição majoritária (veja o item 3.4.5.3). A multidão da narrativa da viúva pobre não é alvo dos milagres de Jesus, apenas de seus ensinamentos. No entanto, parece que ela já se configura independente da presença de Jesus, as pessoas não vão ao Templo para buscar Jesus, é ele quem vai pregar à multidão presente no Templo. Outra característica intrigante dessa multidão é que ela contém muitos ricos. Depois de ser alvo dos ensinamentos de Jesus, a multidão segue com suas ações no interior do Templo e se torna objeto de observação de Jesus, especificamente sobre a ação de oferta.

O fato da passagem descrever que, meio à multidão de ofertantes, havia muitos ricos precisa ser considerado, pois, mencionado assim, parece que eram maioria. Isso não condiz com o quadro social, mesmo em Jerusalém, pois a maioria das pessoas não pertencia a esse estrato. Por isso, precisa-se reforçar que era o período da Páscoa, em que peregrinos iam ao Templo com ofertas especiais, e que esses ricos tinham uma função narrativa. A presença de uma quantidade grande de ricos que ofertavam muito funciona como oposição imediata à atitude da viúva: os ricos eram muitos e suas ofertas eram grandes enquanto uma viúva era pobre e ofertou apenas dois *lepta*. Diante das somas de dinheiro dos ricos, a oferta dela era ínfima e de nenhum valor monetário para o Templo.

Os ricos são também caracterizados pelo que Jesus diz sobre eles: que suas ofertas eram inferiores à entrega da viúva pobre, pois eles davam daquilo que sobejava, enquanto a viúva, da sua pobreza, deu a própria vida. Para Jesus, as altas somas que eles ofertavam não tinham o valor da oferta da pobre viúva. Novamente, a inversão proposta pelo Reino de Deus aparece colocando os pobres em primeiro lugar e os ricos por último. Apesar de estarem dispostos doar as largas somas de dinheiro que lhes sobejam, esses ricos parecem não perceber a presença da

mulher, e não se narra que alguém tenha tentado ajudá-la. Mostra-se, com isso, uma situação de completa injustiça social e, portanto, a hipocrisia dos ricos, paralela àquela dos escribas, que buscavam publicamente adorar a Deus, mas falhavam no cuidado com os pobres. Essa situação também mostra a falha da instituição religiosa em sua orientação, pois recebe a oferta dos ricos, mas não segue os seus próprios textos sagrados, pois não orienta os ofertantes ao cuidado com os marginalizados, representados aqui na viúva. A oposição da viúva com os ricos mostra à comunidade marcana que eles não podem contar com os ricos para se manterem, pois eles não costumam nutrir os valores do Reino de Deus, apesar de aparentar benevolência e religiosidade (a temática de Mc 10,17-31 é retomada, com respeito aos ricos no Reino de Deus e à inversão dos valores).

A viúva aparece apenas essa vez na narrativa e se faz exemplar por sua devoção, feita visível em sua oferta de vida, em contraposição à devoção hipócrita dos ricos, na própria cena, aos líderes religiosos judeus e aos escribas, especificamente, pois foram criticados imediatamente antes da cena.

Como a narrativa é aberta com respeito a seu destino, ela também apresenta uma caracterização aberta, enquanto podemos supor que outros personagens que encontraram com Jesus tiveram as vidas transformadas, e provavelmente integraram seu movimento, não se pode dizer isso da viúva. Com respeito a isso, queremos lembrar que a caracterização marcana não se prende na avaliação dos diversos traços de personalidade que uma pessoa pode ter, especialmente nos grupos de personagens-tipo e personagens menores, mas se fixa em facetas que colaboram com a mensagem que ele deseja passar. Essa mulher é caracterizada pelo que o narrador diz a seu respeito, pela sua ação e pelo que Jesus diz a seu respeito. Também a falta de alguns elementos colabora com seu retrato: ela é anônima e, como não há indicação de família ou amigos, ela está só.

O narrador a localiza como uma judia que participava da movimentação religiosa centrada no Templo. Tanto Jesus como o narrador mencionam seu *status* de viuvez e de pobreza. Como vimos, o *status* social e econômico das viúvas é dos mais marginalizados da sociedade judaica sob domínio romano, nossa personagem se apresenta sob esse estereótipo de exploração e opressão (MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p. 204). Segundo Gnilka (2005, p. 208), ela era duplamente oprimida por ser uma mulher só e por ser extremamente pobre. Já para Dewey

(1993, p. 449), ela era triplamente oprimida: por ser mulher, por não ter a proteção legal de um homem e por ser economicamente destituída.

O estado de solidão, destituição e conseqüente vulnerabilidade das viúvas era resultado da interconexão dos círculos de relação. Estes são entre (1) o indivíduo e o outro, pois não eram amparadas por outra pessoa da sociedade; (2) homem e mulher, já que existia uma dominação sobre as mulheres impedindo-as de realizar sua plena humanidade e exercer direitos, (3) opressor e oprimido, já que Jesus revela que as viúvas eram oprimidas pelos escribas, (4) marginalizado pelas instituições políticas e socioreligiosas, pois estas desconsideravam os mandamentos da lei judaica de defesa desses grupos. No caso desta personagem, ela estava sob toda essa situação e acrescenta-se que ela era extremamente pobre, por isso, há mais um círculo de relação, que pode até estar contido nos outros, mas precisa ser considerado, o do rico *versus* pobre.

A sua atitude de oferta a caracteriza também. A doação traz para a personagem essa tensão entre a abnegação da sua fé, o tamanho da sua confiança em Deus e a exploração que sofre. Coloca o retrato positivo de uma mulher de fé que é generosa contra o fato de ela ser alvo de uma atitude opressora da liderança religiosa, criticada ao longo do contexto, e do descaso dos ricos. Segundo Soares, Correia Júnior e Oliva (2012, p. 18), a oferta junta, em um só ato, a denúncia da exploração econômica existente no Templo e uma atitude de religiosidade admirável, que mostra um personagem que não se conforma com a forma errada em que se encontra na sociedade e resiste, agindo para mudá-la.

Kinukawa (1994, p. 77) caracteriza a fé da pobre viúva como uma fé cega, pois a leva a ofertar até seus últimos recursos como a única forma que conhece de chamar a Deus. A falta de apoio humano para a sua situação lhe conduziu à crença de que Deus é quem deveria agir, pois ela esgotara todos os seus recursos. Miller (2002, p. 171) reforça a ideia da fé como única saída: “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”.

Em um sentido próximo, porém expandido, Richter Reimer traz duas possibilidades de leitura para a doação da viúva: uma religiosidade abnegada cujo exercício transgrediu conscientemente à lógica de mercado romana (RICHTER REIMER, 2005, p. 110-113) ou um ato, que também transgrediu essa lógica, de

compartilhar o pouco que ela tinha com outras pessoas que igualmente passavam necessidade (RICHTER REIMER, 2012, p. 185). Ela é um paradigma de religiosidade nos dois casos, por isso, chama a atenção de Jesus. Além disso, ela age como sujeito da sua própria história.

A forma como Jesus descreve seu ato de entrega é fundamental para entender a oferta e explorar a caracterização da personagem. A oferta dela é vista por Jesus como mais valiosa que a de todos os ricos, muito embora de ínfimo valor monetário (v. 43b). No novo sistema de valoração do Reino de Deus, essa viúva estava acima dos demais ofertantes. Isso pode ser compreendido de duas formas, se a oferta foi dedicada a Deus, ela amara mais a Deus que a si mesma e, entendendo que tudo pertence a Deus, entregou, segundo Jesus, todos os seus meios de vida ou a sua vida. Se, ao contrário, a oferta for entendida como doação aos pobres, ela amara ao próximo como a si mesma encarnando o mandamento do amor que fora discutido um pouco antes com o escriba que estava perto do Reino de Deus. Assim, ela é exemplo de diaconia.

Ao realizar aquela oferta de valor extremo, ela escolhe ficar fora da economia de mercado imposta pelo Império Romano, transcendendo-o, ao mesmo tempo, ela ainda não estava sob o Reino de Deus que chegara com Jesus, assume então um estado intermediário: fazendo de Deus o valor supremo, ela compreende valores de Deus, que são renovados pelo Reino de Deus através do ministério de Jesus, sem que ele interfira na sua vida. Esse aspecto da não interferência de Jesus também pode ser entendido comunitariamente para os destinatários do texto. Entendendo que outras formas religiosas também podem levar ao Reino de Deus, desde que vividas segundo as dinâmicas do Reino. No caso desta mulher, como no caso do escriba de 12, 28-34, o próprio judaísmo conduziu a essa religiosidade aprovada.

Segundo Mateos e Camacho (1998, p. 290), a mulher é um modelo antitético com relação às autoridades religiosas judaicas que ouvem a Jesus, mas tentam deter o avanço do Reino. Também para Kelber (1979, p. 65), a viúva precisa ser contrastada com as autoridades religiosas. Pois estas perverteram a religião, usando-a para sua autopromoção e exploravam pessoas como aquela mulher sob uma pretensa piedade. Além disso, precisa ser contrastada com os discípulos que não conseguiam compreender a campanha de renovação proposta por Jesus, atendo-se a outros valores, como honra e poder. Diante desses dois grupos, a pobre

viúva exemplifica o discipulado genuíno através da fidelidade e da diaconia como frutos de uma fé ativa.

Assim, ela antecipa outra etapa da expansão do Reino, fazendo de sua vida exemplar e autêntica. Na sua entrega de vida, a narrativa prepara novamente o tema da entrega da vida de Jesus, não com uma fala dele, mas com um paralelo narrativo. Por isso, toda a ênfase da narrativa na observação de Jesus. Embora não faça parte do grupo de Jesus, a viúva é realmente um modelo de discipulado que o Evangelho de Marcos traz à sua comunidade. Ela se torna um exemplo complexo de fidelidade, desapego, diaconia e dedicação de vida e a denúncia de sua exploração. Aqui, novamente, uma pessoa que se encontra como última na escala social é capaz de antecipar o Reino de Deus, se tornando uma das primeiras.

### 5.1.2 Discurso e Gênero

Para começar essa análise de gênero, optamos por mostrar o estado da questão dos estudos feministas a respeito dessa perícopa. Nos comentários de autoras feministas, a passagem tem interpretações diversas. Já colocamos acima a interpretação de Richter Reimer (2005 e 2012). Para Schüssler Fiorenza (1992, p. 154), essa passagem ilustra a extrema pobreza das mulheres e das crianças que dependiam delas na época de Jesus. Fander (2012, p. 637) acredita que a ação da viúva é tida positivamente, é um sacrifício tomado exemplarmente e que Jesus, indiretamente, chama a imitá-la. A autora interpreta que a mulher é colocada em oposição a outros personagens masculinos como o homem rico de Mc 10,17-22, o *establishment* do Templo e os escribas. Dewey (1993, p.499) entende que a mulher é um modelo de discipulado, pois Jesus elogia o comportamento dessa viúva destituída, enquanto condena os escribas. Porém, não crê que a passagem encoraje ofertar ao ponto do empobrecimento, pois ela já está completamente empobrecida. No entanto, no geral, ela acredita que esse modelo, como os outros modelos femininos, é usado por Marcos didaticamente para incentivar os discípulos homens de sua comunidade e não para empoderar as mulheres.

Kinukawa (1994, p.76-77), parte de uma posição diferente. Compara a mulher com Hagar (Gn 21), dizendo que elas não tinham como aliviar suas situações de sofrimento e pobreza e clamam pela ajuda de Deus. A atitude devocional da mulher falara profundamente com Jesus, que em seguida expressou indignação,

mas não a atendeu, deixando-a só. Para a autora, a viúva pobre não é um modelo a ser imitado. Mas a partir de sua ação, o texto traz uma pergunta à comunidade receptora do Evangelho de Marcos: quem serão os primeiros a serem incluídos na comunidade de fé? Com essa passagem, Marcos convida ao engajamento no movimento de Jesus pela identificação com aqueles que sofrem e são explorados, pois a figura desta mulher que sofreu, mas não foi tocada pela mão de Deus, vai sempre representar um problema para a comunidade.

Para Miller (2002, p. 169-171), a cena é conectada com a visão apocalíptica do texto. Ao mostrar o que acontecera com a viúva para seus discípulos, Jesus os ensina a ver o que é do Reino de Deus e o que é do Reino de Satã, traz à luz as verdadeiras intenções dos escribas e o estado de corrupção da estrutura religiosa do Templo. É o sofrimento da viúva que leva à primeira predição direta sobre a destruição do Templo. A era presente do mundo da história se fazia de pobreza e opressão, mas na inversão escatológica a viúva estaria primeiro no Reino de Deus, enquanto escribas receberiam julgamento. Segundo a autora, a cena é aberta porque o conflito do Reino com esse tempo só se resolveria com a morte e ressurreição de Jesus.

Ao contrário do que pensa Dewey (1993) e também Kinukawa (1994, p.122), que as mulheres que figuram no Evangelho ali estão para incentivar os discípulos homens da comunidade de Marcos, entendemos que as comunidades domésticas cristãs que receberam o Evangelho de Marcos, onde ele era lido comunitariamente nos contextos de culto, haviam homens e mulheres que assistiam a performance oral desse texto e que, portanto, estavam sujeitos a identificação com os personagens masculinos e femininos e a uma série de efeitos catárticos esperados pelos autores. Todos esses efeitos são obtidos nos amálgamas de temas e perspectivas ao longo da narrativa.

Já mencionamos que a construção do Evangelho é ideológica, tem por objetivo mostrar a irrupção do Reino de Deus através do seu herói e assim reunir e orientar sua comunidade, respondendo aos diversos discursos cristãos, ou de outras crenças, que circulavam. Cada etapa desse texto precisa ser entendida sob essa perspectiva. O Evangelho de Marcos é uma narrativa conectada com a ideia de inversão apocalíptica e orientada para a paixão como ápice narrativo. Nesse sentido, esta cena é fundamental. Ela ajuda a compor o retrato negativo de um tipo de religiosidade ao qual o Evangelho pretende se opor. Pois, é a partir da observação

da exploração que sofre uma figura feminina, que a movimentação da inversão cósmica pela paixão do herói da narrativa se mostra completamente inevitável no mundo da história.

O trecho não apresenta muita heteroglossia, ela se concentra na apresentação de diversos tipos de personagens (Jesus, discípulos, viúva, ricos, multidão), mas os pontos de vista sobre os personagens são colocados a partir de um posicionamento comum entre o narrador e Jesus e só Jesus tem a palavra avaliativa. Em termos do uso dos gêneros, isso também é verdade, temos uma creia ou apotegma circundado de material redacional. O uso dos gêneros literário e discursivo em conjunto com a criação dos trechos redacionais para repassar a ideia dessa tradição, colocando Jesus como único personagem com voz e dando-lhe autoridade de mestre e profeta, é ideológico. É de Jesus, e não do narrador ou da conclusão da audiência, que vem o julgamento sobre a ação da mulher e a dos ricos, assim como é de Jesus a subsequente condenação do Templo, e Jesus é o personagem capacitado pelo Espírito.

Também é ideológico o lugar onde a cena se encontra no Evangelho. A atuação de Jesus e sua relação com os personagens mudam bastante de característica na segunda metade do Evangelho: diminuem os milagres, aumentam os discursos. Conhecemos, agora, os ensinamentos que não eram muito revelados no ministério na Galileia. Em especial, a partir dessa cena, há uma mudança, Jesus deixa a pregação no Templo e se prepara para viver sua paixão.

Assim como a narrativa completa apresenta um ponto de inflexão nessa passagem, diante do quadro das mulheres que apareceram no Evangelho, essa mulher também mostra um ponto de inflexão. Com a cena da viúva, Marcos fecha um ciclo narrativo e introduz a última etapa da construção positiva crescente dos personagens femininos devotos a Deus. Dentre as mulheres que contracenam com Jesus, continuamos aqui com algumas características comuns: são anônimas, resistentes, sofredoras, resilientes, proativas e de fé. A viúva também não tem homem algum relacionado com ela, apresenta-se sozinha, como a mulher siro-fenícia e a mulher com hemorragia e, como elas, se encontra em uma situação que a leva a arriscar tudo. Todas as mulheres que encontraram Jesus até aqui exemplificaram valores do Reino de Deus (fé e serviço) ou eram representativas do Israel (a filha de Jairo, a mulher com hemorragia). Esta também exemplifica valores do Reino através de sua oferta: fé, o desapego aos bens e entrega de vida. No



entanto, não é alvo da ação curadora de Jesus e não é ensinada por ele. Ao contrário, nem nota sua presença. Mas é com a presença e ação dessa mulher que Jesus confronta seu destino próximo e muda de atitude.

A viúva representa, tornando palpáveis e compreensíveis, as consequências dos desvios da liderança religiosa de Israel e da falta de observância da Torá. Ali, uma mulher encarna o último da escala social: a mulher, viúva, *ptochē*, que, além disso, é explorada pelo sistema religioso iníquo. Ao mesmo tempo, uma mulher encarna a primeira pessoa no Reino de Deus, por estar no fim da escala social e por sua entrega de vida. Isso se reflete na vida das mulheres e homens da comunidade que podem se identificar com ela tanto em sua condição como em sua ação. Por isso, um dos efeitos ideológicos dessa passagem pode ser que, ao ter a mulher como exemplo para uma comunidade que se compõe de muitos pobres, o Evangelho encoraje os pobres a suportarem e serem generosos uns aos outros na mesma condição, já que as condições socioreligiosas que os circundam não os salvariam de suas condições.

Além disso, Jesus é aquela pessoa que percebe a situação da mulher, ao contrário dos ricos, que se deixa comover e ensinar por ela e entende sua situação de destituição como parte da inversão própria daquela era. É uma masculinidade que se importa com a condição das mulheres, que observa suas ações buscando compreendê-las e as admira, que medita e ensina sobre elas. A partir dessa observação de uma figura feminina, começa uma nova etapa do seu ministério, a entrega de sua vida pela mudança social que pode ocorrer pela perspectiva apocalíptica com a chegada do Reino de Deus. Também neste exemplo a comunidade pode se espelhar.

O trecho apresenta múltiplas leituras, uma grande polissemia. Se o seu ponto central é a tensão entre o retrato positivo da autoentrega da mulher e o retrato negativo da liderança religiosa do Templo e dos ricos, ambos expostos nas palavras de Jesus. A mulher, no entanto, pode ser observada a partir de muitos lugares. Pode-se olhar para a mulher como alguém que resiste ao sistema exploratório a partir da religião, doando apesar de sua condição. Pode-se entendê-la como um paralelo a Jesus, pois entrega a sua vida em contraste com a busca de glória do Império, por não entrar em acordo com o sistema de mercado. E, ainda, como a pessoa que teve a correta compreensão do Reino de Deus, mesmo sem participar do movimento de Jesus. Em todos esses pontos de vista, ela se faz a oposição ideal

aos demais personagens masculinos que detinham ali o poder sociorreligioso, servindo como denúncia narrativa, e, por isso mesmo, incentivando novos formatos de relações sociais e de gênero.

## 5.2 A MULHER QUE PERFUMA JESUS

A narrativa da mulher que perfuma Jesus (Mc 14, 3-9) está entre as cenas que caracterizam a abertura da história da paixão, localiza-se logo após o discurso apocalíptico do capítulo 13. Ela está 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). O trecho está pouco antes da preparação para a última ceia com os discípulos.

Do ponto de vista da construção da imagem das mulheres no Evangelho de Marcos, essa cena tem uma característica que chama a atenção. Percebe-se que o comentário de Jesus é o mais positivo e longo dedicado às palavras ou aos atos de uma personagem em todo o Evangelho.

Segue abaixo uma tradução instrumental da perícopes:

3 E, estando ele em Betânia, em casa de Simão, o leproso, reclinado, veio uma mulher, que trazia um vaso de alabastro, com perfume de nardo puro, de muito valor, e, quebrando o vaso, lho derramou sobre a cabeça. 4 Porém alguns se indignaram entre si, e disseram: Para que se fez este desperdício de perfume? 5 Porque podia vender-se o perfume por mais de trezentos denários, e dá-lo aos pobres. E resmungavam contra ela. 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 tinha em si fez; antecipou-se a perfumar 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. (Tradução da autora)

Aqui optamos por tratar parte da análise narratológica nesta introdução, mesclando parte da análise da trama e estilo. Tal análise será completada juntamente com a descrição dos personagens.

Embora essa cena esteja no meio de uma estrutura em sanduíche, fazendo-se a maior parte do trecho, ela não é concêntrica, mas evolui para o dito de Jesus. Percebemos que há uma variação grande entre discursos diretos concedidos a dois personagens e o indireto. Apresentamos uma estrutura que oferece uma visão de como isso se dá. A cena pode ser dividida da seguinte forma:

- v. 3 – a ação iniciadora: a unção narrada em discurso indireto;
- v. 4, 5 – a objeção dos que estavam na casa mistura discurso direto e indireto;
- v. 6-8 – a resposta/profecia de Jesus é introduzida pelo narrador e dada em discurso direto;
- v.9 – a profecia sobre memória da mulher também dada em discurso direto (GNILKA, 2005, p. 261; MALZONI, 2010, p. 25).

O narrador como uma terceira pessoa onisciente detalha a ação da mulher, embora não narre seus sentimentos, e faz as ligações entre os discursos diretos. Estes compõem mais da metade da narrativa, sendo que o de Jesus ocupa quase a metade. Com essa estrutura, a equipe redacional coloca muita importância nas palavras de Jesus, mas apresenta também o ponto de vista de outros personagens.

Beavis (2011, p. 215-216) e Marcus (1999, p. 941) conectam a primeira parte da fala de Jesus, “Porque sempre tendes os pobres convosco, e podeis fazer-lhes bem, quando quiserdes” com o mandamento de Dt 15,11 para que os israelitas sejam generosos com os necessitados. Já a segunda parte (14,7b-8) se faz profética como nova predição da paixão, antecipando que, depois da morte, Jesus não receberá unção. A terceira parte é também uma espécie de profecia que antecipa a continuidade do movimento após a morte de Jesus juntamente com a lembrança do ato da mulher sendo inserida na pregação do evangelho.

A importância das palavras de Jesus, com o crescimento de sua autoridade, é aumentada pelo gênero literário da passagem. Vejamos essa classificação. 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), como possui traços de apotegma e de discussão sem se enquadrar em nenhum dos casos, tem forma indeterminada, mas aproxima-se de uma cena biográfica, de uma tradição cristã judeo-palestinese. Para D’angelo (2001, p. 434), a narrativa de Mc 14,3-9 é uma história de pronunciamento, apotegma biográfico ou creia que conta, estruturalmente, com um incidente, um breve diálogo e culmina com dois ditos proféticos de Jesus. Berger (1998, p. 77-88) classifica a passagem como uma creia, apesar da falta de

brevidade do dito, que justifica a necessidade de Jesus ser venerado, juntamente a uma repreensão aos discípulos e vaticínio<sup>91</sup> onde Jesus fala de si e de outros.

Segundo Berger, uma creia é um gênero antigo helenista-grego, praticado especialmente na tradição cínica, que apresenta uma racionalidade crítica e é de importância na formação das grandes biografias. Ele consiste em uma fala ou ação ocasionada por uma situação na vida de uma pessoa importante. Como elemento retórico, dá caráter de norma, levando a aceitar autoridade. Berger (1998, p. 292-295) classifica ainda os versos 1-2 e 10-11, respectivamente, como relatos sobre ações de uma coletividade e sobre atividades e destino de determinadas pessoas.

MacDonald (2001, p. 128-135) faz um paralelo entre essa perícopa e a unção de reconhecimento de Odisseu por Euricleia. Ambas as mulheres fazem uma unção com óleo de muito valor que reconhece a identidade do herói, ambas agem de forma corajosa, ambas o fazem depois de uma previsão de retorno por parte do herói para seguidores íntimos usando a história de uma árvore (no caso de Jesus a figueira) e dando responsabilidades aos seus seguidores. Ambas as mulheres são louvadas por seus heróis e terão recompensas no futuro. Uma diferença marcante é que Euricleia teve o nome resguardado enquanto a outra não teve o nome repassado através da memória seletiva androcêntrica. A partir dessa comparação, é possível notar que a intenção dos autores do Evangelho é, realmente, trazer paralelos entre a literatura grega para atingir pessoas com esse traço cultural, passando a mensagem de que Jesus era um ser extraordinário segundo a cultura grega também.

A utilização que Marcos faz dos subgêneros literários ao longo do seu evangelho e, em especial, no conjunto que forma a unidade intercalada em Mc 14,1-11 é uma forma de heteroglossia. Conforme Bakhtin (veja o item 1.3), a forma como várias línguas ou a expressão de sistemas culturais linguísticos (podendo ser de línguas diferentes ou classes ou grupos sociais diferentes dentro de uma língua), são utilizados para formar um sistema maior que permite várias formas de vozes sociais e suas inter-relações. Este é o primeiro indício da polifonia e do dialogismo presentes no texto. No uso criativo das convenções dos gêneros literários de origem grega e das tradições semitas<sup>92</sup> sobre a vida de Jesus, Marcos consegue construir o

---

<sup>91</sup> Texto curto que se referem a eventos futuros fora do esquema ato-efeito (BERGER, 1998, p.262).

<sup>92</sup> Este uso dos gêneros e tradições é um indício para o lugar de composição do texto e para as origens étnicas da comunidade marcana. Ver o item 2.1, para maiores detalhes sobre o local de

contexto para expressar seu ponto de vista particular. Nesse sentido, uma parte do dialogismo e da heteroglossia do texto marcano se dá na utilização dos diversos subgêneros literários para compor sua história e atingir da melhor forma possível a comunidade mista que compunha os receptores do texto.

Ele o faz na perícopes Mc 14,1-11 organizando em contraste passagens com diferentes tipos de gênero de forma a colocar em oposição seus personagens. Faz isso, inclusive, usando gêneros típicos helenistas para dar importância a determinados personagens judeus em detrimento de outros. Com o uso do gênero creia com vaticínios, são colocados em importância Jesus como figura de autoridade e a mulher como a única figura que compreende e acolhe a mensagem de Jesus. Os demais personagens são colocados de forma negativa na narrativa: as autoridades conspiram contra o herói, os seguidores são repreendidos, Judas trai Jesus.

A técnica de interpolação 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 os sacerdotes e escribas. Há, também, um contraste entre ela e Judas, porque ele é o nomeado membro dentre os doze discípulos que traz a paixão sobre Jesus, enquanto uma anônima ilustra o verdadeiro discipulado. Além disso, a cena apresenta o contraste entre a mulher e os seguidores de Jesus, feito por ele próprio ao positivar a ação da mulher.

### 5.2.1 Cronotopo

No caso dessa passagem de Marcos, o cronotopo começa restrito e se expande. São as palavras de Jesus que introduzem um aspecto de expectativa tanto no âmbito temporal como espacial.

A definição temporal da cena é dada pelo narrador 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 com o período da páscoa, que, por costume judeu, dava ocasião especial para ajudar aos pobres (GNILKA, 2005, p. 260; HURTADO, 1995, p. 247). 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. Se a palavra de Jesus for conectada com a tradição de amparo aos pobres presente em Dt 15, temos mais um elemento de memória acessado. Nesse sentido, a memória do mundo prefigurado que o texto acessa é muito anterior à lembrança do momento narrado, mas vai até cultura de Israel, evocando lembranças de libertação desde a narrativa do Êxodo, celebrada em ações rituais e no auxílio ao necessitado. É a partir deste quadro de memória que a narrativa marcana deve ser entendida daí por diante.

O uso da terminologia 'proclamar o evangelho' no v.9 evoca também o passado da própria narrativa, remetendo à sua abertura e às palavras de Jesus quando começa o do seu ministério em 1,1.14-15. Rememorando que toda a história conta do início do evangelho e da sua pregação e que, desde o princípio, a audiência já sabe da identidade de Jesus, ele é o ungido, o filho de Deus. A cena, então, concretiza a identidade de Jesus pela unção conferida pela mulher.

A abertura temporal para o futuro é dada por Jesus em dois passos. Primeiro, lançando mão do futuro próximo, onde ele vai ter um funeral, essa fala se torna, então, a quarta predição sobre a sua morte<sup>93</sup>, dessa vez provavelmente mais pública, não restrita àqueles que o seguem no caminho para Jerusalém, já que o texto não especifica quem estava no jantar, se eram apenas seus discípulos. Essa nova predição é fundamental para a narrativa, pois baseia uma definição de sentido da unção, já que orienta o texto para a messianidade de Jesus.

Depois, ele aborda um futuro mais distante, indeterminado, onde duas coisas acontecerão: o evangelho será proclamado em todo o mundo e, juntamente, se propagará a memória do ato da mulher em seu favor como parte da pregação. A audiência é atingida por essa abertura de futuro. São geradas expectativas, pois há uma projeção do texto na situação vivencial dos receptores, que se tornam o futuro que Jesus aborda, a consumação dessa profecia. São sujeitos ou alvos da proclamação do evangelho e recebem, com ela, a memória sobre a atitude da mulher através da narrativa contida no Evangelho de Marcos. A história se coloca em contato com a vida das pessoas que a recebem e se configura como uma narrativa do seu passado, mostrando a continuidade do movimento de Jesus, mesmo sem ele.

---

<sup>93</sup> Em Mc 8,31;9,31 e 10,33-34 Jesus prediz a sua morte.

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 caracterizará como lugar de morte. Olhando para o texto, o que se percebe é que Betânia, um subúrbio de Jerusalém, serve de abrigo para Jesus após o dia em Jerusalém e que é um lugar de festa, devido à reunião na casa de Simão. Por essas características e pela atitude da mulher, torna-se um lugar de acolhimento para o movimento de Jesus. Betânia é uma palavra composta de dois elementos (Bet-ânia). O primeiro elemento pode ser associado ao hebraico *bêt* ou *bait*, que significa casa. Já o segundo elemento traz muitas possibilidades. Como substantivo, pode ser traduzido por tamareira, miséria ou Ananias. Como verbo, pode ser responder, estar oprimindo, cansar-se, cantar (MALZONI, 2010, p. 103-107). Orígenes (apud MALZONI, 2010, p. 105) a traduz como casa da obediência, no sentido de humildade ou disponibilidade diante de Deus. Crossan (2004, p. 360) afirma que o hebraico *ani* significa o que “era pressionado por dívidas e dependia das boas graças do empregador ou credor”. Mateos e Camacho (1991, p. 22) traduzem o termo Betânia como casa dos pobres. Uma tradução coerente parece ser casa do oprimido, identificando que as pessoas que moram em ali não faziam parte da elite da sociedade, o que justifica a escolha da cidade por Jesus.

O lugar onde se passa a história é uma casa, símbolo importante durante todo Evangelho, pois representa o lugar do ensino e da práxis comunitária, do encontro de Jesus com pessoas necessitadas que o procuram. “Através da noção de casa, Marcos projeta e representa a comunidade cristã que se reúne em torno de Jesus” (MALZONI, 2010, p.32). A menção da casa alerta para um ensinamento ou acontecimento importante. Mas a casa não é uma casa qualquer, é a de um leproso. Embora não seja certo que Simão era, naquele momento da cena, leproso<sup>94</sup>, ou que apenas a alcunha havia ficado para sua identificação, a menção da lepra de Simão faz crer que ali era espaço de cura, aprofundando essa ideia da casa que já assume em Marcos ares de lugar de cura (como em Mc 1,29; 2,1-12; 5,38-43; 7,24-30). A própria presença de Jesus ali se faz uma transgressão de fronteiras socioculturais,

---

<sup>94</sup> Se ele estivesse com a doença, deveria alertar as pessoas e morar fora do acampamento segundo Lv 13, 40-45. Malzoni (2010, p.34) traz outras pesquisas sobre o nome indicando que pode se tratar de erros em que o termo grego *leprou* corresponderia a um subjacente aramaico que significa comerciante de potes ou, ainda, piedoso ou humilde, porém não assume uma posição com relação isso, dando pouca importância ao termo.

retomando questões centrais do ministério público de Jesus como a comunhão (e não contaminação) com pessoas doentes e acolhimento de (e por) mulheres como sujeitos ativos no trabalho da expansão do Reino de Deus (RICHTER REIMER, 2012, p. 193).

A posição de Jesus indica, no mundo mediterrâneo antigo, um jantar de luxo ou festivo e, por isso, um jantar assistido por homens (MALINA e ROHRBAUGH, 2003, p. 209; MALZONI, 2010, p. 35). Além dessa consideração, Marcus (1999, p. 933) acrescenta que a casa deveria ser grande para comportar as pessoas em tal posição e as pessoas comuns geralmente não podiam ter o tipo de móvel necessário para tal e, normalmente, sentavam no chão. Essa cena na casa de Simão remete a um *symposium*, configurando um espaço masculino<sup>95</sup>. Ainda que se argumente que a cena descreva um jantar de pessoas pobres em uma casa privada em um vilarejo e não um banquete público formal, o ambiente é caracterizado como um espaço masculino, pois Simão, o leproso, é o dono da casa, ali acontece uma refeição e não são descritas outras mulheres na cena (WAINWRIGHT, 2003. p. 164).

Esse ambiente é perturbado pela entrada e ação da mulher. Segundo Marcus (1999, p. 940) a simples presença de uma mulher desconhecida já seria um problema. Como ato foi considerado extravagante e possivelmente vulgar, pois a literatura antiga conecta o uso de perfumes e a posição reclinada com valores sexuais e de luxúria, é provável que um julgamento sobre a moralidade da mulher teria sido a causa oculta da reação raivosa dos presentes. Mas o dito de Jesus inverte essa conotação, conectando o ato da mulher com sua paixão. Dentro de um espaço caracterizado como masculino, uma mulher age, chama a atenção de todos e termina exaltada, a oposição de espaço masculino versus ação feminina positivada indica outra polifonia na forma de heteroglossia do texto.

Apesar da restrição espacial inicial, é novamente o dito final de Jesus que amplia o lugar pela expressão “onde se proclamar o evangelho em todo o mundo” o

---

<sup>95</sup> Segundo Regis (2009, p.87), na moral greco-romana, as mulheres privadas, ou esposas e mulheres de boa família, de quem era esperado um comportamento de silêncio, reclusão, obediência e submissão ao homem, não participavam de banquetes ou jantares com homens estranhos. Se a mulher não se enquadrava nesse retrato era classificada como mulher pública, era considerada como prostituta, mas tinha um universo mais amplo que abarcava um gama de profissões e condições sócias que não eram incluídas nas normas de correção. Tomando por base essa situação, se a cena for olhada pela cultura greco-romana, a atitude da mulher anônima da cena é a de uma mulher pública, isso a torna muito ousada. Existe a possibilidade de ser essa a visão do Evangelho de Lucas, onde a mulher é classificada de pecadora, ou da história interpretativa dessa passagem que associa a mulher a uma prostituta.



que significa que esse lugar da práxis, cura e ensino pode se expandir para muitos outros no mundo todo. Como parte desse espaço metafórico amplo, a expressão indica que esta tarefa não é para ser confinada a espaços femininos e a história da mulher não é para ser contada somente entre as mulheres, mas a todos onde chegar a boa nova. É uma memória para tomar lugar na *ekklesia* e no discurso público, onde o gênero estava sendo renegociado (WAINWRIGHT, 2003. p. 163). Para Schüssler Fiorenza (1992, p. 189), em sua forma final, o episódio é narrado por uma comunidade que entende que a missão abrange o mundo e é destinada a homens e mulheres que se lembrarão da ação da mulher e se inspirarão com ela.

A memória inspiradora será de uma mulher que concretiza a identidade messiânica e antecipa o evento que resume o evangelho: Jesus é o ungido que morrerá e ressuscitará.

#### 5.2.2 Polissemia, Polifonia e Heteroglossia da Ação Feminina: Ungir, Perfumar, Curar...

A ousada unção que a mulher fez em Jesus é a ação em torno da qual gira a trama analisada aqui. No entanto, percebendo as várias oposições narrativas, parece que esta não apresenta um único sentido, mas se abre a várias interpretações, sendo polissêmica. Também traz em si várias formas de tradição e pode ser considerada um indício da polifonia no texto. A unção é descrita pelo narrador evocando várias tradições, é entendida pelos presentes no jantar como um desperdício e entendida por Jesus como ato de boa ação, percebemos aqui três vozes com sentidos diferentes para um mesmo signo.

A ação é descrita pelo narrador sem nomear o ato como qualquer forma de unção, quem faz isso é Jesus. O termo usado para designar a unção, na fala de Jesus, é *myrisai*, que pode ser traduzido como perfumar ou ungir. Embora o termo pertença ao mesmo campo semântico, normalmente, não é terminologia usada no Novo Testamento nem para a unção messiânica ou com sentido simbólico e ritual (*chriō*), nem a terminologia usada para a unção de cuidado com o corpo, seja para honrar hóspedes ou mortos (Mc 16,1) ou curar enfermos (Mc 6,13) (*aleiphō*). A LXX traz outras palavras, além dessas, para designar propósitos medicinais, alegria e honra aos mortos (MÜLLER, 2000, p. 2568-2572).

O Primeiro Testamento traz diversos exemplos de unção aos quais pode ser remetida a ação do texto. A ação da mulher pode ser comparada com a unção sacerdotal de Arão e seus filhos em Ex 29, 7. Na unção de Saul, em 1Sm 10,1, e de Jeú, em 2Rs 9, 1-10, o óleo é igualmente derramado pela cabeça. Na unção de Davi, 1Sm 16,1-13, o fato parece ter ocorrido numa refeição (MALZONI, 2010, p. 41), embora isso não seja claro no texto. Também em Am 6,4-6 e Sl 23,5 citam a unção no contexto de refeição. Rt 3,3; Es 2,12; 2Sm 14,2; 2Sm 12,20; Ec 9,8; Dn 10,3 falam da unção com uso cosmético. No Segundo Testamento, Lc 7,44-46 trata da unção como boas maneiras para com o hóspede, justamente na cena paralela à analisada aqui. Mt 6,17 a aborda com uso cosmético. Ainda Mc 6,13, Lc 10,34 e Tg 5,14 mencionam a unção dos doentes. Essa variedade de tradições já é outro sinal da heteroglossia que o texto comporta.

Como observado pelos textos acima, a unção de Mc 14, pelo derramar um óleo na cabeça de Jesus remete à unção de vários reis do Antigo Testamento, por isso, pode ser interpretada como 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). Para D'Angelo (2001, p. 434) e Kinukawa (1994, p. 79), por causa disso, a mulher precisa ser entendida como uma profetiza.

Kelber (1979, p. 72) argumenta que a cena reverte todas as características da unção de um rei, desafiando-a. Jesus não é ungido no Templo por sacerdotes com brilho e pompa, mas em um local que se coloca em oposição a Jerusalém e ao Templo: uma mesa de comunhão na casa de um leproso por uma mulher anônima, em Betânia, lugar de acolhida dos oprimidos. Sua unção não é aplaudida, mas criticada. E, sobretudo, ele não foi ungido para o poder e vida, mas para o seu funeral. A partir dessa constatação de Kelber, pode-se entender que, justamente pela completa reversão do que se esperaria da unção de um rei messiânico, a atitude da mulher remete a esse tipo de unção, uma vez que o ministério de Jesus veio desconstruindo, ao longo do texto, os padrões sociorreligiosos. Por isso, novamente, a mulher pode ser vista com uma espécie de função profética-sacerdotal na cena. Pode-se dizer, então, que 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).

Opinião contrária tem Collins (2007, p. 641-643). Para quem a unção do messias real era feita com azeite de oliva e não com óleo aromático, enquanto este era usado para refeições festivas e antes do sepultamento. Portanto, seria mais provável que o gesto da mulher representasse o costume de ungir a cabeça em preparação para um banquete festivo, como uma forma de hospitalidade. Mas, de acordo com a informação da autora, a função determinada por Jesus para a unção, de preparação para o sepultamento, também poderia ser feita com esse óleo.

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, igualmente, só se invoca uma função sacerdotal após a ação da mulher, na fala de Jesus. O espaço masculino da refeição na casa de Simão lembra um *symposium* onde o perfume feminino era apropriado por homens para acolhimento, cura e regozijo. No fim da narrativa de Marcos, um corpo de mulher transgrediu o espaço de cura que se apresentava masculino em toda a narrativa. Substancias curadoras e fala de corpos são trocados na fronteira dos discursos de homem e mulher e acabam por criar um memorial a ela.

O texto não informa uma doença ou necessidade de cura de Jesus, isso pode ser inferido, no entanto, pela situação que vivia desde o início do Evangelho sendo perseguido por autoridades e tendo, seguidamente, provas do não entendimento de seus seguidores mais próximos. Após uma sequência de conflitos no Templo e sua fala de condenação sobre a principal estrutura religiosa judia, ele necessitava de uma ação curadora no nível social e psicológico, de um acolhimento. A atitude, nesse sentido, faz supor que a mulher já sabe do sofrimento de Jesus e, por isso, fazia parte do grupo de discípulos. Sua ação liga o mundo vivencial de homens e mulheres, que usualmente eram responsáveis por esse tipo de cuidado. A palavra final de Jesus interrompe o monopólio masculino de cura em Marcos, uma vez que só Jesus e os discípulos são retratados em ações de cura, e afirma a cura feminina em contextos históricos e contemporâneos de leitura. Enfatize-se que 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.

Richter Reimer (2005, p. 114-120) afirma que havia o costume de ungir pessoas judias ou cristãs que estavam sob perseguição, ou enfrentando pena de morte. Era um gesto simbólico de unção para honrar e uma oferta de amor. A unção

com o óleo precioso significava que Jesus estava no centro da vida da mulher, o “desperdício” representava um gesto de solidariedade. Essa unção seria um boicote à lógica do sistema imposto pelos romanos. Uma transgressão pelo desperdício como boa ação que coloca no centro os valores da partilha e comunhão ao invés de acúmulo.

Para Schottroff (1995, p. 63-64), as próprias palavras de Jesus definem a unção como um ato de homenagem e de honra. Segundo a autora, a unção se diferencia da tradição de preparar o cadáver para o enterro, lavando e unguindo todo o corpo, mas seria uma atitude de honra como a de aspergir o corpo ou a cabeça com óleo aromático. O valor do óleo é enfatizado para ser contrastado com a pobreza de Jesus, o que faria do ato de homenagem ainda mais especial.

O foco principal da primeira parte das palavras de Jesus é o significado da unção. Marcos usa as palavras de Jesus para adicionar possibilidades às associações messiânicas iniciais da unção, interpretando-a também 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, é a ação da mulher que concede honra ao falecido. Logo, essa interpretação adiciona a predição de sua morte à designação profética da mulher sobre Jesus como messias. “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).

Percebe-se, então, que a unção é polissêmica. Tem uma série de significados possíveis diante das pistas que o próprio texto traz. Pode ser profética-sacerdotal, conferindo a Jesus a característica de rei-messias. Funciona como ato profético a respeito da sua morte. Pode significar ainda uma homenagem, acolhimento e cura ou resistência ao sistema imperial. Sobre tudo isso, a unção representa a apreensão da mensagem de Jesus convertida em ação.

Do ponto de vista da análise do discurso de Bakhtin, o narrador quer conectar o ato da mulher com a unção do um messias-rei, mas não de forma direta. Ao descrever detalhadamente a ação sem nomeá-la, o narrador chama as memórias desse mesmo ato. Ao mesmo tempo, parece que o dito de Jesus se contrapõe a essa ideia, colocando-o como uma preparação para o funeral. No entanto, da mesma forma que o narrador recusa a explicitar o termo *chriō* em seu discurso indireto, na palavra de Jesus, o discurso citado, ele também se recusa a usar o

termo comum para a homenagem do sepultamento, o que deixa o significado bastante vago. Porém, a própria ideia da antecipação da unção que prepara para o sepultamento já aponta para a identidade de Jesus, o Cristo (ungido), uma vez que aponta para sua morte e ressurreição. Como explicitamos na análise do cronotopo, esta identidade é colocada pelo narrador na abertura do Evangelho (1,1) e é lembrada no verso seguinte (14,9) com o termo evangelho. Desta forma, a ação da mulher de derramar unguento de nardo sobre a cabeça de Jesus pode abranger todos os significados descritos acima, mas não pode prescindir da unção messiânica.

### 5.2.3 Personagens e Trama

Uma característica dessa narrativa, é que se colocam três pontos de vista diferentes. Notar a participação de pontos de vista concorrentes na narrativa, em especial no discurso direto, é uma forma de ver que a narrativa tem heteroglossia e, portanto, apresenta certa polifonia e é dialógica. O narrador do Evangelho de Marcos faz uso de discursos diretos e indiretos para tratar a cena e caracterizar os personagens. Segundo Bakhtin (2006, p. 151-152), “o discurso citado e o contexto de transmissão são somente os termos de uma inter-relação dinâmica. Essa dinâmica, por sua vez, reflete a forma da inter-relação social dos indivíduos na comunicação ideológica verbal”. Ainda que sejam submetidos à construção narrativa do autor/narrador, a presença dos personagens reflete a memória do que se passou, também a situação vivida pela comunidade receptora, mostrando a presença de diversos pontos de vista dentro da sociedade, o que também colabora com a verossimilhança da história contada, aproximando o mundo da narrativa com o mundo do leitor.

No caso abordado aqui, percebe-se pontos de vista diferentes de acordo com os personagens que compõem a perícopa: Jesus, a mulher, alguns dos presentes. Os pontos de vista se expressam pelas ações e pelas palavras dos personagens. Há, na narrativa, uma alternância de ação: a mulher perfuma Jesus, alguns resmungam indignados, Jesus discursa e a ação se encerra com esse discurso de Jesus. Na mesma dinâmica, o foco das ações também se alterna: o foco da ação da mulher é Jesus, o foco da reclamação dos presentes é o uso do perfume, o foco do discurso de Jesus é a defesa e o reconhecimento da ação da

mulher. É preciso enfatizar que a cena termina com a exaltação da memória da mulher e isso reverbera na mente dos receptores.

Ao observar a trama com relação aos personagens, nota-se que o fato que gera a controvérsia é a unção realizada pela mulher, mas a peripécia da narrativa é gerada só no momento em que alguns presentes na cena reagem a essa ação com indignação, que não seria esperada dentre os seguidores de Jesus a essa altura da história. Com relação à mulher, esses que se indignam tomam uma posição de antagonista, mas não o fazem imediatamente com relação a Jesus, no sentido de estarem contra seus ensinamentos até ali. Isso porque o argumento dessas pessoas parece, em princípio, estar de acordo com a construção do evangelho: o cuidado para com os pobres e o abrir mão dos bens em favor deles e do seguimento<sup>96</sup>, em especial, na época da Páscoa, em que já era costume fazer doações aos pobres. Portanto, a peripécia figurada nessa oposição se concentra em aspectos do verdadeiro discipulado. Para dar solução a isso, um terceiro ponto de vista é colocado sob a autoridade de Jesus, que toma partido da mulher, amplia o sentido do discipulado e define o sentido da unção. Assim, dá fim à disputa ao introduzir um novo ponto de vista com relação à atitude com os pobres: o cuidado para com eles pode ser feito sempre.

A mulher é caracterizada pela narrativa de sua ação, pelos discursos dos demais personagens; Jesus pela ação da mulher e pelo seu próprio discurso e aqueles que se indignaram são caracterizados pelas próprias atitudes narradas e pelos discursos próprios e de Jesus.

Jesus parece ser o hóspede de honra da festa que acontecia na casa de Simão. Ele se considerava digno de receber aquela valiosa unção acolhedora e profética vinda da mulher, ao contrário dos que estavam murmurando que consideravam um desperdício. Ao reconhecer a unção como uma preparação para a morte, ele recebe essa homenagem/acolhimento/cura da mulher e depois a defende, afirmando a ação ministerial dela e admitindo a presença feminina em ambientes masculinos. Sua autoridade é reforçada pelo uso da palavra de autoridade 'amém' no dito sobre a memória da mulher e, ali, Jesus se caracteriza como um profeta. Essa autoridade é usada em favor de uma mulher, que estava transgredindo as

---

<sup>96</sup> Veja, por exemplo, o envio dos discípulos em duplas em Mc 6,7-13, a orientação de Jesus ao jovem que o procura em busca da vida eterna em Mc 10,21, e a admiração e admoestação com relação à oferta da viúva pobre em Mc 12,38-44.

normas de comportamento esperadas, para estabelecer a unção como uma espécie de rito ou sacramento, assim como na ceia (14,25) (RICHTER REIMER, 2012, p. 195). Essa masculinidade de Jesus, que se posiciona a favor de uma mulher, que recebe corporalmente suas ações emotivas e as entende como uma boa obra, é um exemplo para a comunidade cristã. Esta deve ter o mesmo olhar para as ações ministeriais femininas.

A mulher é anônima e permanece calada ao longo da narrativa, apenas suas ações e Jesus falam por ela. A leitura conjunta dos Evangelhos canônicos leva à tendência de associá-la à mulher pecadora de Lc 7, 37, que é também associada à Maria Madalena, ou a Maria, irmã de Lázaro (Jo 12,1-8)<sup>97</sup>. Porém, Marcos não oferece detalhes sobre a mulher, apesar de dar nome ao dono da casa e de detalhar o perfume.

É possível caracterizá-la pelas suas ações e pelos discursos dos outros personagens, no entanto, o que não é dito também pode servir para caracterizá-la. Por exemplo: ela não é associada a nenhum homem, não é caracterizada como uma das servas da casa ou como parte da família de Simão. Ela é uma estranha àquele ambiente.

O valor do óleo parece ser muito importante na cena, pois uma estrutura em três passos é usada na descrição do unguento/vaso: um vaso de alabastro, com unguento de nardo puro, de muito preço. Enfatizando o tipo de unguento, o valor do presente da mulher e a ousadia de sua ação. Logo após essa descrição, a fala dos presentes colabora com a formação do quadro detalhando seu valor: ele custava cerca de trezentos denários. Com isso, aprofunda-se juntamente o contraste com Judas, enquanto uma anônima dá um presente valioso a Jesus, ele o trai por dinheiro, portanto, a unção pode ser vista como um ato de devoção.

Apesar de o perfume ser de muito valor, o texto não afirma que ela seja uma pessoa de posses, embora seja comum a opinião que ela fosse uma pessoa mais rica que os demais seguidores de Jesus. Isso leva a pensar que a iniciativa e as despesas do seu gesto eram suas. Como o gesto foi extravagante, sugere uma oferta de grande amor a Jesus. Nesse sentido, Richter Reimer (2012, p.194) lembra que, uma vez que o texto não detalha, é provável que o perfume usado seja fruto do

---

<sup>97</sup> Gnika (2005, p. 266, 267) analisa a história interpretativa, mostrando que Orígenes já comparou a unção Mc 12 com a de Lc 7, mas não as associou. A associação entre personagens femininos de Mc 12, Lc 7 e Maria Madalena tem origem com Gregório Magno, pois ambas as narrativas de unção se passam em uma refeição.

seu trabalho, já que a produção de bálsamos, unguentos e óleos perfumados era uma atividade tipicamente feminina, o que enquadraria a mulher novamente entre os pobres seguidores de Jesus. Dessa forma, a ação é de desprendimento material, quando faz a enorme doação, ela assume o prejuízo de cerca de um ano de trabalho.

Dentro do que é dito sobre a mulher estão as ações narradas em terceira pessoa e forma rápida. Isso a silencia, pois seu discurso é transmitido pelos seus atos na voz do narrador. Mesmo sob esse silenciamento, é a sua ação que gera a cena completa e é foco tanto do discurso do narrador quanto do discurso direto de Jesus e dos outros que estavam na casa. A atitude de derramar o unguento sobre a cabeça de Jesus demonstra que, até ali, a mulher foi a única que entendeu e a primeira a ter uma atitude de fé, amor e generosidade a respeito das profecias de morte e ressurreição que o próprio Jesus tinha feito sobre si (CROSSAN, 2004, p. 590). Myers (1992, p. 427) afirma que a mulher “demonstrou solidariedade ideológica com o caminho da cruz”, já que ela não evita, mas antecipa a preparação para a morte. MacDonald (2001, p. 131) corrobora com essa opinião, para ela, a unção 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. Segundo Sawicki (2001, p. 164), se nada podia ser feito para prevenir as futuras morte e ausência de Jesus, justamente porque a mulher entendeu a situação, deu-lhe um novo sentido de uma forma criativa e inventiva: ungiu-o para a morte. Com isso, declara sua messianidade. Nesse momento de dor e reconhecimento da necessidade da morte de Jesus, o preço do unguento não era barreira para a ação. Foi justamente esse ato criativo, a partir da dor do luto, que perpetuou sua memória no evangelho ao ajudar a construir a figura do Jesus messias de Marcos.

A mulher foi ousada e transgrediu tanto aquele espaço masculino como o código de honra, por agir decisivamente onde deveria ser passiva, e ela o fez para agir em honra/cura/acolhimento com relação ao corpo de Jesus (WAINWRIGHT, 2003, p. 165). O que a mulher faz nesse momento é trazer ao espaço público<sup>98</sup> a atuação feminina que antes era restrita aos ambientes domésticos: o cuidado com o

---

<sup>98</sup> Embora o espaço fosse de uma casa, ela se fazia, naquele momento, um ambiente festivo masculino que se caracteriza como um espaço público onde a presença de mulheres privadas não era bem vista na cultura hegemônica.



corpo como forma de discurso. E, ao fazê-lo, transforma essa atuação em linguagem social e religiosa, apontando um novo rito e confrontando o sistema patriarcal.

Esse é mais um motivo pelo qual alguns dos que estavam lá se indignam e murmuram entre si. Eles não são nomeados ou identificados no texto, permanecendo indeterminados e anônimos<sup>99</sup>. Mas a intenção do seu discurso era desqualificar a atuação da mulher, usando, para isso, o crescimento da própria imagem como pessoas que acolheram a mensagem do Reino de Deus e de que são engajados com a justiça social proposta pela religião israelita, em especial na época de Páscoa, quando o auxílio ao pobre era incentivado. O foco desse discurso não é diretamente a mulher, mas o perfume em si e seu possível uso como doação aos extremamente pobres. A atitude da mulher é classificada como desperdício, assim, indiretamente, a própria mulher é desqualificada. Para eles, ela é aquela que não acolhe a mensagem de Jesus e do judaísmo. Com isso, aqueles presentes reproduzem uma masculinidade hegemônica, androcêntrica e excludente das ações e discursos femininos.

Embora autores do Evangelho de Marcos não tenham dado voz direta à mulher, sua ação e seu perfume/unguento, de cura ou profissão de fé, não foram silenciados pelo discurso masculino excludente. A resolução vem por meio de Jesus. No ambiente androcêntrico da antiguidade palestinese, a solução só poderia ter efeito se viesse da figura de maior autoridade da comunidade cristã. A indignação dos presentes gera uma dupla resposta de Jesus, o herói do evangelho, isso muda a situação da personagem e redireciona a atenção a ela de novo. Jesus inquire o motivo da indignação masculina, anuncia o ato da mulher como serviço de misericórdia, prevê novamente sua morte e profetiza que o ato da mulher vai ser contado em sua memória.

Na estratégia de discurso de defesa, Jesus tem uma interpretação em três passos que coloca o foco nele mesmo: boa ação destinada a ele, sua contraposição com a permanência dos pobres e a unção por sua morte. 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. Na sua resposta, Jesus

---

<sup>99</sup> Em Mt 26,8, são os discípulos que se posicionam contra a mulher e, em Lc 7, o problema se dá com o fariseu dono da casa. Segundo Malzoni (2010, p.17) e Marcus (1999, p. 935), na passagem de Marcos, há variantes que indicam que os que se indignam estão entre os discípulos: o códex W e a família *f*<sup>13</sup> trazem ‘alguns dos discípulos’, e os manuscritos D, Θ, e 565 trazem ‘os discípulos dele’. Porém, o testemunho mais antigo é a favor da versão em que as pessoas sejam indeterminadas.

desmonta todos os passos do argumento indignado de alguns presentes: enquanto para eles, a ação da mulher causou indignação, para Jesus, eles é que causaram aborrecimento a ela; enquanto o uso do perfume foi classificado como desperdício, Jesus o colocou como uma ação de misericórdia; enquanto o cuidado com os pobres embasava a murmuração, ele o contrapôs à própria permanência. Segundo Marcus (1999, p.941), tanto a doação de dinheiro aos pobres quanto a preparação para o sepultamento e o próprio sepultamento podem ser consideradas ações de caridade ou de misericórdia, mas as últimas precedem a primeira pela impossibilidade de serem feitas depois, já que o tempo de Jesus se esgotava e os pobres permaneceriam e poderiam ser atendidos sempre.

Com essa argumentação, Jesus expõe a hipocrisia contida na crítica dos presentes demonstrando que eles não compreenderam os valores do Reino de Deus. Depois disso, Jesus classifica o ato como uma preparação para o sepultamento. E afirma que a mulher fez o que podia, o que tinha em si ou em suas mãos (*ho eschen epoiēsen*), sublinhando sua iniciativa em entregar o que estava ao seu alcance. A expressão “carrega o significado de uma posse valiosa. Por isso, representa deixar a propriedade valorizada por Jesus. Além disso, no seu todo, o que ela fez envolve não só a sua propriedade, mas também a sua força” (SANTOJA, 1999, p. 194). Dessa forma, que ela demonstra uma entrega de vida assim como a viúva do texto anterior. Sua ação é uma ministração, uma forma de diaconia para com Jesus.

Em seguida, ele proclama uma espécie de profecia a respeito da memória da mulher e o texto termina com esse enaltecimento. A profecia é iniciada com uma palavra solene de autoridade. Segundo Conti (2009, p.133-134), a palavra *amén* marca a explicação dada por Jesus dos acontecimentos que os humanos não conseguem compreender, ela introduz a revelação do significado da irrupção do divino entre os acontecimentos humanos. A autora chama a atenção que, apesar de Jesus estabelecer a sua memória, não temos o nome da mulher registrado na tradição marcana.

Esse ocultamento constitui uma forma de ironia narrativa, que estende a significação da memória, já que esta associa a ação da mulher à identidade de Jesus. Ao mesmo tempo que oculta a identidade da mulher, o ocultamento do seu nome despersonaliza a ação e entrega a possibilidade de memória a um grupo maior de mulheres. Como esta mulher, outras poderão ter suas ações e discursos

resguardados como memória componente do conteúdo da proclamação do Evangelho de Jesus.

Jesus se contrapõe à masculinidade hegemônica, mostrando-se aberto e sensível ao mundo feminino e, com o acolhimento ao modo de agir feminino, o insere nos aspectos cúlticos e de memória do Evangelho. A mulher é retratada como outra heroína, que agiu corajosamente em solidariedade e reconhecimento de sua messianidade, e é defendida e exaltada por Jesus.

#### 5.2.4 Discurso e Gênero na Abertura da Paixão

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. A localização intercalada sugere que é justamente essa messianidade de Jesus que Judas trai e ela se torna, mais tarde, a base da acusação romana de sedição (D'ANGELO, 2001, p. 436).

Sendo Jesus caracterizado como messias-rei e tendo sua função histórico-salvífica anunciada pela unção (RICHTER REIMER, 2012, p. 193), 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 que era 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. Por isso, ela é paradigma de verdadeiro discípulo.

Mesmo faltando diretamente esse motivo do seguimento na narrativa, a atitude da mulher é exemplar em termos 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).

Como se pode perceber, os aspectos da análise de discurso, heteroglossia, polifonia e dialogismo do texto evidenciam a elevação e importância da personagem

feminina e de Jesus, o herói da história, e das suas atitudes e discursos. Tanto no aspecto formal do uso dos gêneros literários, organização dos discursos diretos e indiretos, como na caracterização, uso de tradições e na estratégia discursiva. Em todos esses aspectos, a atitude feminina da unção assume papel preponderante dentro da narrativa como ligada à verdadeira adesão à mensagem de Jesus e da transformação dessa conexão em uma atitude devocional criativa que une desprendimento, ousadia, serviço, cuidado e termina por ser transformada em memória e prática ritual. A ideologia que o texto parece trazer é a da inclusão feminina nas esferas ativas com respeito ao Reino de Deus: na ritualidade, no papel de profetiza, de seguidora, no acolhimento, cuidado, diaconia e também na memória de implantação em todos os âmbitos.

### 5.3 AS MULHERES SEGUIRAM E SERVIRAM ATÉ O FIM

O final do Evangelho de Marcos contém uma sequência narrativa que parece surpreendente quando não se dá atenção à estratégia discursiva com respeito às mulheres. Isso acontece não só porque trata da morte e da ressurreição de Jesus, configurando o ápice da tensão narrativa e a resolução final da trama, mas porque, nesse ponto central da história marcana, os redatores colocaram mulheres no foco da narrativa e uma descrição do papel das mulheres no movimento de Jesus. São três episódios sequenciais em que as mulheres estão presentes enquanto nenhum outro discípulo aparece na narrativa. Em Mc 15.40-16.8, elas se colocam como testemunhas dos três momentos cruciais do final do Evangelho de Marcos: a crucificação, o sepultamento e a ressurreição de Jesus.

Ao final da cena da crucificação, em Mc 15,40-41, Marcos denota a presença de mulheres no meio dos seguidores, ou do grupo maior de discípulos, de Jesus. Pela primeira vez, se visibiliza claramente e verbaliza a presença, o seguimento e a diaconia das mulheres. Ao ler o Evangelho até ali, era possível ter a impressão que não havia mulheres entre os seguidores mais próximos de Jesus e que ele encontrava uma ou outra esporadicamente. A partir deste 'desvelamento', a audiência é obrigada a repensar toda a narrativa, incluindo mulheres entre os seguidores de Jesus desde a Galileia e repensando em seu papel no movimento. Torna-se necessário, então, ler e compreender o evangelho 'de trás para frente' (RICHTER REIMER, 2012, p. 203; SCHOTTROFF, 1995) e perceber, em todo o

ministério de Jesus, a presença e participação das mulheres. Como fato inédito na narrativa marcana, mulheres são nomeadas e descritas claramente nos termos que o Evangelho usa para evocar o discipulado: seguiram, serviram e subiram à Jerusalém.

Colocamos a seguir uma tradução instrumental da sequência de três cenas.

40 E também estavam mulheres observando de longe, entre as quais também Maria a Madalena, Maria de Tiago o Menor, a mãe 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 pessoalmente esperava o Reino de Deus, ousando, entrou junto a Pilatos e pediu o corpo de Jesus. 44 Mas Pilatos admirou-se de que já estivesse 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 tendo comprado um lençol, tendo-lhe descido, 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, a de José, estavam observando onde ele fora posto. 1 E, transcorrido o sábado, Maria a Madalena e Maria, a de Tiago, e Salomé compraram aromas a fim de ir ungi-lo. 2 E, muito cedo, no primeiro dia depois do sábado, tendo nascido o sol, vêm ao sepulcro 3 e diziam umas às outras: Quem removerá para nós a pedra da porta do sepulcro? 4 E, ao olhar para cima, observam que a pedra tinha sido removida, pois era muito grande. 5 E, entrando no sepulcro, viram um jovem sentado à direita, vestido de uma túnica branca, e ficaram espantadas. 6 Ele, porém, disse-lhes: Não vos espanteis. Buscais Jesus, o Nazareno, o crucificado, foi levantado, 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 (tradução da autora).

As cenas das mulheres na cruz, do sepultamento e do túmulo vazio são unidas pela repetição das listas de mulheres, e as duas últimas também pela repetição da menção ao túmulo e à pedra que o fechava. Esses três momentos finais em que aparecem as mulheres como discípulas são precedidos pela narrativa da crucificação e morte de Jesus, do véu do Templo se rasgando e da reação do centurião diante da morte de Jesus. O Evangelho termina em 16,8 com um final aberto. Ali, não é narrada a ressurreição, que é apenas informada pelo jovem de túnica branca, e não são narradas a transmissão da mensagem pelas mulheres e o encontro de Jesus com seus discípulos na Galileia. O texto termina com o tremor e espanto das mulheres e com a informação de que elas não contaram nada a ninguém.

Segundo Berger (1998, p.206-207, 330), os três momentos em que ocorrem as nomeações de mulheres configuram listas. A principal função dessas listas é

apontar e guardar os nomes de testemunhas do que aconteceu, mas também lembrar quais eram os grupos, relacionamentos e evoluções das atividades cristãs demarcando o âmbito cristão. Outra função seria conectar os nomes das pessoas nas listas com os primórdios do cristianismo. Além disso, os versos 15,40.41.47 também podem ser compreendidos como relatos de testemunhas que têm valor para as leitoras e leitores, pois estabelecem as mulheres como testemunhas dos eventos ocorridos e indicam como a tradição poderia ter se propagado até chegar à audiência. As mulheres acompanham Jesus (15,41), e testemunham sua morte (15,40), sepultamento (15,47) e o sepulcro vazio (16,4-8). Para o autor, a multiplicidade de testemunhas confirma que um fato é verdadeiro.

Nesse sentido, entendemos que Marcos traz, através dessas listas e relatos, uma tradição que não estava presente nas epístolas paulinas a respeito do grupo de mulheres que seguiam a Jesus<sup>100</sup>. Manifestando com seu texto a existência do grupo já no discipulado do seu herói e demarcando atividades (serviço e seguimento), características (fidelidade) e locais tanto de origem (Galileia) como de atuação (da Galileia à Jerusalém).

Berger (1998, p.255-257) enquadra o trecho de 16,1-8 em um relato de visão. Embora não considere este um gênero literário separado, ele entende que ocorre uma interrupção do quadro narrativo, narra-se que as mulheres vão tentar ungir o corpo de Jesus e essa ação é interrompida com o relato da visão do mensageiro. A relação entre os dois quadros se dá a partir da incumbência da missão dada às mulheres e de um sinal, externo à visão, que no caso seria o túmulo vazio. O autor também entende que o verso 16,6 se enquadra no gênero de proclamação,

onde o momento presente, e nenhum anterior, está marcado por um acontecimento novo, conhecido de quem fala, e que ele transmite aos ouvintes numa comunicação urgente e, por isso, breve [...]. Quem faz a comunicação é um mensageiro de Deus [...]. O conteúdo frequentemente é de natureza escatológica (BERGER, 1998, p. 211).

A proclamação tem uma característica antecipatória, considera que existe uma nova realidade que deslumbra o que virá, que aqui é a presença de Jesus

---

<sup>100</sup> Richter Reimer (2013, p. 49-67) analisa 1Co 15, 3-8 como testemunho escrito mais antigo sobre a ressurreição de Cristo e verifica o silenciamento sobre as tradições das mulheres como testemunhas da morte e ressurreição que são expressas em todos os Evangelhos canônicos e, a partir daí, a exclusão dessas mulheres de ministérios eclesiais ordenados.

ressuscitado na Galileia. Ela pode vir marcada com uma frase temporal ou local, no caso o “vede” aponta para um sinal que acompanha o fato comunicado e “vos precede à Galileia. Lá o vereis” é uma expressão temporal e espacial de futuro. O mensageiro proclama a ressurreição de Jesus como uma ação típica de Deus e a experiência do ressuscitado para os personagens é não encontrar o corpo (BERGER, 1998, p. 211-213, 308). Outra forma de encarar o texto 16,4-8 é como um *epidéixis* ou *demonstratio*, pois os acontecimentos são narrados de tal forma que deixam espantados tanto as testemunhas do momento, as mulheres, como os receptores (BERGER, 1998, p. 281-282).

Para Marcus (1999, p. 1061, 1073, 1080, 1085) os versos 15,40-41 são redacionais e introduzem uma nova temática – “observavam à distância” – coerente com o isolamento de Jesus na narrativa da paixão. As listas de 15,47 e 16,1 são combinadas no verso 15,40. A temática do seguimento reverbera do verso 15,41 até o verso 16,7 quando a ida antecipada de Jesus para a Galileia implica o seguimento dos discípulos. Marcus entende que o trecho de 15,42-47 é oriundo de uma tradição pré-marcana, reproduzida também por Jo 19,38-42, que contém a apresentação de José de Arimateia e a lista das mulheres. Apresenta retoques redacionais nas indicações de tempo do verso 15,42. Porém, é possível que a pergunta de Pilatos e a resposta do centurião sejam criações marcadas. O trecho de 16,1-8 é uma angelofania e contém: uma identificação introdutória dos destinatários, uma descrição da aparição do anjo, a referência ao medo dos destinatários, uma palavra de consolo do anjo, a palavra de revelação, e uma palavra de comando, mas falta a resposta obediente a esse comando. Para o autor, o anjo estaria reproduzindo no verso 6 uma confissão cristã primitiva baseada em 1Co 1,23; 2.2 e Gl 6,14.

Segundo Gnllka (2005, p. 367-368, 381-382), na descrição das mulheres do v.41, colocam-se as preocupações de Marcos com relação à atividade de Jesus na Galileia, seu caminho para Jerusalém e o conceito de seguimento, retomando a temática de 10,32s, por isso, ele atribui esse verso à redação. O juízo sobre as listas, no entanto, precisa ser feito em conjunto. A diferença de apresentação da segunda mulher (Maria mãe de José e Tiago o menor, Maria de José e Maria de Tiago), pode indicar que Marcos pensara que estas mulheres diferentes eram a mesma, pois Maria era um nome comum e havia muitas outras mulheres ali. Pode indicar também que as listas são tradicionais e que não foram intencionalmente harmonizadas. Para o autor, o v.40 remete ao Sl 38,11-12, por isso deve ser oriundo

da tradição. No entanto, o observar ao longe foi interpretado por Marcos como um seguimento positivo da cruz e, por isso, ele converte as mulheres em discípulas autênticas. São também as únicas pessoas dentre os seguidores de Jesus que testemunham sua morte, elas são então a fonte de informação da tradição cristã a respeito disso. As mulheres constituem uma réplica dos três discípulos favoritos<sup>101</sup>, Pedro, Tiago e João. Estes falharam e elas permanecem seguindo a Jesus. Portanto, precisam ser vistas como quem entendeu que o seguimento de Jesus era o seguimento da cruz. Nesse sentido, complementam com um exemplo vivo a confissão do centurião no v.39.

O trecho do sepultamento de Jesus inicia com um condensado de indicações temporais. Por isso, o autor vê, no v.42, uma intervenção redacional para dar seguimento à divisão temporal da narrativa da paixão. Gnilka também vê nos vv. 44,45 uma adição posterior, pois não constam nos Evangelhos de Mateus e Lucas. O trecho do sepultamento se conecta com o anterior principalmente pelo uso dos verbos no passado. A função desse trecho era acentuar a realidade da morte de Jesus, por isso contém o testemunho do centurião e a reação de Pilatos para fazê-la mais crível (GNILKA, 2005, p. 387-394).

Quanto ao trecho 16,1-8, Gnilka (2005, p. 395-398) entende-o como uma narração de angelofania. Para o autor, o objetivo dessa tradição era incorporar na proclamação da ressurreição de Jesus a simbologia do túmulo vazio. Gnilka compreende o trecho como uma unidade que foi retocada pelos redatores com intervenções redacionais no v.1s, por causa das indicações temporais e inclusão de alguns versos redacionais (v.3, 7 e 8). Ele também crê que a lista das mulheres do verso 16,1 é a imitação do verso 15,40 e indica que algo novo deve acontecer agora. No v.7, a menção ampliada dos discípulos ao invés de 'os doze' implica na proclamação da mensagem pascoal e faz lembrar a fórmula de fé em 1Co 15, 3-5. Também a menção à Galileia é condizente com a orientação do Evangelho. A frase final faz duas referências causais ao espanto, tremor e temor das mulheres, necessárias como justificativa pela introdução do tema do silêncio.

Schottroff (1995, p. 22-24, 50-51) afirma que a presença das mulheres junto à cruz dava um rasgo de esperança e que significava para elas uma nova missão. Para a autora não há motivo histórico em separar as listas dos versículos 15,40.47 e

---

<sup>101</sup> Tepedino (1990, p. 95) também caminha nessa direção.



16,1 como se fossem diferentes etapas da tradição, pois não são contraditórias e são completas em sentido.

Além disso, a possibilidade de que as mesmas remontem a uma antiga tradição cristã, anterior a Marcos, não é primordialmente deduzível por reflexões histórico-tradicionais, mas muito mais por reflexões histórico-sociais com respeito a essas formas de nomes: os parentes de sexo masculino, mencionados nessas listas de mulheres, são familiares que muito provavelmente também eram seguidores de Jesus (SCHOTTROFF, 1995, p.50).

Assim, Marcos teria sido fiel à tradição que recebera mesmo sem reconhecer esses homens. Também para Schottroff (1995, p. 67), o texto 16,1-8 é uma unidade e não apresenta tensões que fundamentem um parecer histórico-crítico, também não há uma tradição anterior a Marcos que tenha tensões com material.

Como Gnilka, Conti (2009, p. 138-139) classifica o gênero literário do trecho 16,1-8 como angelofania, a aparição de anjos. Ela esclarece algumas características típicas do gênero: 1) a aparição de um ser sobrenatural; 2) ele provoca temor naqueles que o veem; 3) ele logo comunica a sua mensagem; 4) segue-se uma resposta da pessoa a que comunicou a mensagem; 5) um sinal suporta aquilo que o ser disse. Com exceção da resposta das mulheres, todos os elementos característicos da angelofania estão presentes no relato marcano. Este apresenta muitos pontos de ligação com o trecho do sepultamento: a menção de marcações temporais, as mulheres, o cenário do túmulo, o tema da pedra que fechava o túmulo. A presença de listas quando vai se começar um episódio novo, introduzir um novo personagem ou quando quer deixar claro quem participa do novo trecho é bem típica dos relatos bíblicos em geral e explica a apresentação de uma nova lista de mulheres. Vemos, então, que as três listas marcam ou reforçam um novo movimento narrativo.

Segundo Fabris (1990, p. 617-618), para exprimir a experiência das mulheres em 16,1-8, Marcos usa, como modelo de narração, uma forma comum de linguagem religiosa da tradição bíblica para as intervenções de Deus: o anúncio. O autor cita como características do modelo: a presença de um jovem identificado como anjo (2Mc 3,26), as suas roupas brancas como sinal do mundo divino, sua posição de dignidade sentado à direita, a reação de temor das mulheres e o

encorajamento por parte do mensageiro. Com isso, Marcos pretende indicar que a mensagem pascal é de revelação divina e não de elaboração humana.

Do diálogo entre os estudos de Berger, Marcus, Gnilka, Conti e Schottroff, já se pode perceber que os redatores do Evangelho fizeram uso de várias tradições, diversos subgêneros e os somaram ao material próprio, de forma que o texto apresenta um forte traço de dialogismo a partir da heteroglossia colocada no texto. Tais características demonstram, no processo de mimese, o uso das memórias refiguradas pela experiência do autor em função da construção de uma narrativa cujo discurso completa, em um novo movimento narrativo, a tradição sobre a paixão e a ressurreição de Jesus, incluindo as mulheres em papéis especiais e a simbologia do túmulo vazio.

Com respeito à lista do v.40, vimos acima que Gnilka aponta três mulheres. Miller (2012) também crê que, apesar da aparente inconsistência nas listas, Marcos fez no 15,40 uma harmonização das tradições em 15,47 e 16,1, portanto apresenta uma lista de três mulheres. Justifica esse pensamento pelo fato de o nome Maria só aparecer duas vezes no v. 40, sendo uma delas especificada como Maria Madalena, juntamente com o fato de serem três mulheres na narrativa do túmulo, o que daria continuidade a narrativa.

Luise Schottroff (1995, p. 49 e 50), no entanto, aponta que são quatro mulheres: Maria Madalena, Maria de Tiago o menor, Maria a mãe de José e Salomé. Ela acredita que são três mulheres nomeadas de Maria nessa lista. Sendo que duas dentre as quatro acompanharam o enterro no v.47. Richter Reimer (2012, p. 203) também aponta para a possibilidade de termos, no v.40, quatro mulheres e assim o traduz: “Maria Madalena, Maria a de Tiago o menor, [Maria] a mãe de José, e Salomé e muitas outras que subiram com ele para Jerusalém”. Schüssler Fiorenza (1992, p. 365) também crê que são quatro mulheres. Estas são apresentadas como os quatro primeiros discípulos que ouvem o chamado de Jesus. Para estas autoras, quatro mulheres foram indicadas como testemunhas da crucificação, duas delas foram testemunhas do sepultamento e três estiveram no túmulo. De fato, além da inconsistência nos nomes das três listas, alguns manuscritos (B, Ψ e 131) colocam um artigo definido de tal forma que a tradução do v.40 seria: “Maria Madalena, Maria de Tiago o menor, a mãe de José e Salomé”. Além disso, os redatores poderiam ter colocado o substantivo “mãe” em outra posição se quisessem indicar apenas duas mulheres chamadas Maria (Maria Madalena e Maria a mãe de Tiago e de José).

Outra discussão aparece entre os estudiosos do Evangelho e se relaciona às listas das mulheres, ela deriva de uma interpretação em que a lista do v.40 seria composta de três mulheres. A problemática se dá pela coincidência dos nomes Tiago e José com a lista dos irmãos de Jesus no verso 6,3 (Tiago, José, Judas e Simão). Essa coincidência leva alguns comentaristas a suspeitar que Maria, mãe de José e Tiago, seria a mãe de Jesus. Beavis (2011, p. 238) trabalha nessa direção. Também Fowler (1991, p. 120), para quem essa forma reflete o afastamento entre Jesus e sua mãe na história de Marcos. Para Gnllka (2005, p.381-382), José e Tiago não são os irmãos de Jesus indicados com os mesmos nomes em Mc 6,3, pois a denominação de Tiago é diferente em 15,40 e Marcos poderia ter citado o nome dos outros irmãos se fosse a intenção identificar Maria como 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 como mãe, e sim como discípula. Somando-se a isso, Maria é descrita como mãe de Jesus no verso 6,3 e, em 3,21-35, não é nomeada, mas apenas tratada como mãe. Por isso, se fosse o desejo dos redatores identificar esta Maria com a mãe de Jesus não haveria motivo para não a tratar como tal.

Para analisar o tecido verbal, iniciaremos com as três expressões que descrevem as atividades das mulheres ao longo do ministério de Jesus. Sobre o serviço, Munro (1982, p.234) descreve-o como a essência do ministério messiânico ao qual os discípulos foram chamados, ou a essência do discipulado. No item 5.1.2, foi feita uma ampla discussão sobre o termo. Além de servir, elas seguiram Jesus e subiram com ele até Jerusalém.

O verbo seguir (*akolouthēin*), quando relacionado com Jesus sai do mero acompanhar físico para uma noção de compromisso com Jesus e com a ética do Reino de Deus. Relaciona-se com o chamado e a decisão pelo discipulado. É usado no chamado dos primeiros discípulos (1,18.20) e também em 3,7 e 6,1 relacionando-se com a multidão e os discípulos. Em 8,34 e 10,28ss Jesus relaciona o seguimento à aceitação da perseguição (cruz) e à integração na comunidade familiar. No nível da narrativa, significa seguir a Jesus no seu caminho para Jerusalém onde sofrimento e morte o aguardam. Assim, são associadas ao verbo expressões como entregar a vida em favor de Jesus e do evangelho para salvá-la, negar a si mesmo e tomar sua cruz, tomar da mesma taça que Jesus (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 366; MUNRO, 1982, p. 231; MITCHELL, 2001, p. 58-61).

O outro verbo é subiram (*synanabainein*). Está relacionado tanto ao grupo das quatro líderes, como ao grupo das muitas mulheres discípulas que estiveram com Jesus no caminho da Galileia para Jerusalém. O verbo não se encontra mais no Evangelho de Marcos, mas apenas em At 13,31, referindo-se a um grupo ainda maior que esteve no caminho e que depois encontrou Jesus ressuscitado, tornando-se testemunha (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 366; MITCHELL, 2001, p. 61).

Além disso, o tecido verbal das ações que se relacionam diretamente com as mulheres é marcado fortemente pela presença dos verbos ver e observar (*horaō* e *theōreō*) pertencentes a um mesmo campo semântico. Em Marcos, o ato de ver se relaciona com o de perceber, não uma simples cena, mas compreender plenamente o Reino de Deus, além da compreensão intelectual. A temática do ver/observar toma toda uma seção do Evangelho de Marcos (Mc 8-9) como metáfora de sentido para a compreensão do Reino de Deus. É retomada diante da morte e ressurreição de Jesus a partir dessa repetição de campo semântico (KINUKAWA, 1994, p. 109, RICHTER REIMER, 2012, p.203-205).

O verbo *theōreō* (nos versos 15,40.47 e 16,4) significa observar, ver, contemplar, experimentar ou ainda um “ver” intelectual no sentido de compreender ou refletir sobre algo, seria um observar com atenção tratando de entender em profundidade. O verbo *horaō* (nos versos 16,5.6.7, também como *eidon*) significa ver com os próprios olhos ou tornar-se consciente. É usado com referência ao sobrenatural, podendo se referir a uma tomada de consciência, uma visão profética ou uma visão de espírito (DAHAN, 2000, p. 2591-2598, CONTI, 2009, p. 138). Os dois verbos são chave para indicar o comportamento das mulheres, que aprofundaremos nos itens a seguir. As mulheres observam ao longe a crucificação e o sepultamento, também a pedra da porta do sepulcro retirada. Elas veem o anjo à direita, veem o lugar onde colocaram o corpo de Jesus e verão, juntamente com os discípulos, Jesus na Galileia. Isso indica que elas compreenderam o Reino, pois mantiveram-se fiéis ao projeto de Jesus e foram caracterizadas como as discípulas que continuaram quando todos os demais o abandonaram. Mas ainda faltava algo e uma compreensão espiritual é relacionada à visão do anjo e do lugar vazio dentro do sepulcro e, ainda, a apreensão completa do significado do evangelho de Jesus só se dará no reencontro com ele.

Outra observação é que a mensagem do jovem para as mulheres, no sepulcro, usa, para a ressurreição de Jesus, o verbo (*égérthe*). Este é usado em

1,31, quando Jesus cura a sogra de Simão, em 2,9-11, na cura do homem paralisado, em 3,3, na cura do homem com a mão ressequida, em 5,41, quando da ressurreição da filha de Jairo, e em 9,27, quando Jesus ergue o menino endemoniado que estava como morto. Além disso, é usado por Jesus em 12,26 e 14,28 referindo-se à ressurreição dos mortos e a ele mesmo. No nosso trecho, o verbo está na voz passiva sem agente. Segundo Conti (2009, p.139), essa era uma forma comum de se referir aos atos de Deus, pois os judeus tinham deixado de nomeá-lo.

Feita essa primeira aproximação aos momentos finais do Evangelho de Marcos, seguimos à análise da narrativa.

### 5.3.1 Análise da Narrativa

Este item faz a análise dos componentes narrativos e discursivos do trecho de Mc 15,40-16,8, os momentos finais do Evangelho. Aqui discutiremos a estrutura do texto, a trama, o narrador e estilo, o cenário e como as pessoas são representadas nele e a caracterização dos personagens. Ao longo desse processo, identificamos, nesse conjunto, os jogos narrativos e estratégias discursivas.

#### 5.3.1.1 Narrador, estilo e trama

As cenas que encerram o Evangelho de Marcos apresentam um motivo primeiro que move toda a ação: a morte de Jesus. É isso que as mulheres observam, é o que origina seu sepultamento e a visita das mulheres ao túmulo. Jesus não figura ali como dono de discurso ou ação, não são cenas em que o foco é a oposição ou o seu ministério de libertação, ensino e cura.

Mesmo com essa diferença estruturante, o estilo da narrativa segue o padrão do Evangelho de Marcos. É, ainda, dinâmico e sintético, com bastante uso do conectivo *kai*. Apesar dessa característica, os textos possuem um detalhamento de ações. O passo é bem mais reduzido e as variações temporais são bem marcadas desde o início da narrativa da paixão. Nas cenas que analisamos são, pelo menos, nove marcas de tempo nos versos 15,42 e 16,1.2.7. Por isso, percebe-se que é muito importante para o narrador fazer claros os momentos em que se dão os acontecimentos.

Outra característica do Evangelho de Marcos que se repete aqui é a preocupação do narrador em dar detalhes das características, sentimentos e anseios dos personagens. Por exemplo: o discipulado exemplar das mulheres, a coragem de José de Arimateia, a admiração de Pilatos, a resiliência das mulheres e também seu temor. Esses detalhes tornam a narrativa mais lenta e dão maior humanização aos personagens. Ainda assim, permanecem muitas lacunas para serem preenchidas pelo receptor.

A concessão das vozes é rara nesse trecho. A maior parte do discurso é indireto. O narrador fala das atitudes e palavras de José de Arimateia, do centurião, de Pilatos e das mulheres. José de Arimateia tem uma descrição prolongada no v.43, mas não tem voz direta. Sobre as mulheres, o narrador se prolonga na descrição nos versos 40 e 41 e lhes dá voz numa conversa indefinida entre o grupo de três mulheres que pretendem ungir o corpo de Jesus, que versava sobre a preocupação com a pedra que fechava o sepulcro.

A única pessoa que apresenta o discurso direto é o jovem de túnica branca que, assim, dá a mensagem da ressurreição e a orientação de ação para as mulheres de testemunhar sobre isso aos discípulos. Essa estratégia funciona para deslocar o ápice narrativo da cena no sepulcro para a fala do jovem, tornando-a o centro da narrativa. Além disso, o narrador não conta a ressurreição ou uma aparição de Jesus, mas concede essa função de informar da ressurreição ao jovem de branco no sepulcro. Com isso, constrói, no receptor, a impressão de que a mensagem trazida seja mesmo de origem celestial, não seja uma criação do narrador, mas um testemunho real do que acontecera.

A multiplicidade de pontos de vista não é a ênfase desse trecho, pois não é ela que compõe a peripécia; importam mais os acontecimentos e testemunhos. Não é uma oposição clara entre os participantes que dá movimento às cenas. Muito embora ela seja pressuposta e expressa nos personagens de situações sociais e políticas diversas e a diferença de posição entre eles seja clara (Maria Madalena, Salomé, Maria de Tiago, Maria de José, José de Arimateia, Pilatos, o centurião, o jovem de branco). Temos um grupo de seguidoras de Jesus, um representante da liderança judaica, dois representantes de Roma e um mensageiro de Deus. Pilatos não nega a concessão do corpo a José, o que os coloca em certa proximidade no âmbito político. As mulheres observam a crucificação ao longe e cena do sepultamento sem interferir, pois poderiam colocar-se em risco, embora expressem

por sua presença uma posição contrária aos acontecimentos da cruz, o desejo de cuidar do sepultamento do mestre e de conceder-lhe honra pela unção. As palavras do jovem com a túnica branca mostram que a procura das mulheres pelo corpo de Jesus é uma forma de não entender as previsões de morte e ressurreição que ele fizera, mas é a elas que dá a notícia da ressurreição.

A divisão estrutural das cenas é discutida na academia. Amaral (2011, p. 450-451) entende que o texto em 15,39-16,8 está estruturado em três microrrelatos compondo o relato maior de encerramento. A divisão entre eles é marcada pelas variações espaciais, temporais e pela aparição de novos personagens. A divisão proposta por Amaral é a seguinte:

- v. 15,39-41 – 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 pareça que tem a função de dar fim à narrativa através do sepultamento, a cena traz nova tensão narrativa com a presença das mulheres. daquelas mulheres que assistiram a crucificação, duas acompanharam o sepultamento e fica a pergunta: por que elas estavam 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.

Marcus (1999) trabalha com uma organização em três cenas e enquadra os versos 15,40-41 nos acontecimentos em seguida da morte de Jesus. Para ele, o trecho de 16,1-8 se divide em duas partes: a jornada das mulheres ao túmulo (16,1-4) e o encontro com o jovem 16,5-8. Cada parte consistiria de uma conversação (16,3b.6-7) encapsulada de narrativa em terceira pessoa (16,1-3a. e 16,5.8). Sendo que o segundo diálogo responde a pergunta do primeiro: a pedra foi removida por Deus que levantou Jesus dos mortos.

Myers (1992, p. 464-469) entende que são apenas duas partes. O trecho 15,39-47 constitui três tipos de testemunhas a respeito da morte 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, faz-se uma ponte narrativa para a cena no túmulo (16,1-8) onde se retoma a questão do discipulado. No mesmo sentido, trabalha Beavis (2011, p. 251), que entende três reações humanas à morte de Jesus: a do centurião, a das mulheres e a de Jose de Arimateia. Ela compreende que o trecho das mulheres observando o sepultamento cumpre o papel de mostrar que as mulheres não iriam depois ao sepulcro errado, pois sabiam onde o corpo de Jesus estava. Para Miller (2002), são duas passagens: uma que une o testemunho feminino da morte e sepultamento e outra das mulheres na tumba.

Queremos propor que sejam três cenas. As duas primeiras (as mulheres na crucificação e o sepultamento) são apresentadas em 'sanduíche', uma forma estrutural comum ao Evangelho de Marcos, e a terceira se constitui das mulheres no túmulo.

Não acreditamos que a fala do centurião, no v.39 possa ser colocada juntamente com a presença das mulheres e a requisição do corpo de Jesus por José de Arimateia como se fossem três reações à morte de Jesus. Quem reage à morte é o centurião, que era o responsável pela execução, e sua fala encerra o ápice da tensão narrativa, depois da tragédia da morte, um gentio faz, na confirmação da morte, a confissão esperada desde a primeira linha do Evangelho de Marcos.

A seguir, começa outro movimento narrativo. As mulheres não estão ali em reação à morte, elas permanecem acompanhando Jesus apesar da crucificação, e não existe uma descrição da sua reação. Elas são um elemento de surpresa.



Naquela altura da história, o narrador revela a presença constante das mulheres ao longo do ministério de Jesus e as introduz como personagens que se tornarão centrais nesse trecho final do Evangelho. Elas estão juntas ali e isso deve ter alguma consequência narrativa. Com a apresentação desse grupo como discípulas fieis e testemunhas da crucificação, o narrador introduz a próxima parte do final do seu texto.

Pela legislação romana, o criminoso executado por acusação política, não recebia sepultura, devia ter o corpo deixado na cruz, e não podia receber também lamentação. Havia um grande risco sobre a vida de quem mostrasse ligação ou empatia com o crucificado, sendo homem ou mulher ou criança, pois podia receber a mesma pena. Para que houvesse um sepultamento comum, era necessária a permissão do magistrado romano, que seria Pilatos. No entanto, Dt 21,22-23 instruíam que não se podia deixar um cadáver por toda a noite no madeiro, mas que deveria ser sepultado no mesmo dia. Um judeu piedoso, que esperava o Reino de Deus, sentir-se-ia obrigado a dar sepultura até para seu inimigo (SCHOTTORFF, 1995, p.44-47, HURTADO, 1995, p. 188-189; SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p.437; RICHTER REIMER, 2012, p. 199ss).

Malina e Rohrbaugh (2003, p. 348) informam que a pena capital incluía a perda da vida, a suspensão das lamentações e a imposição de uma decomposição dolorida e expiatória que duraria cerca de um ano. Quando a carne se fosse, a pena estaria completa e os ossos seriam elegíveis para a ressurreição. O corpo de um criminoso executado ficava sob a custódia do sinédrio durante o ano em que se decompunha, em uma tumba mantida para esse propósito. Os ossos deveriam, então, ser entregues à família para que os preparassem para a ressurreição.

Por essas informações, no texto de Marcos, José de Arimateia não parece exatamente reagir à morte do messias, mas faz o papel de um judeu piedoso e de respeitoso membro do conselho que, antes do sábado, cumpre as diretrizes da lei com respeito aos mortos e obrigações do conselho com o corpo do executado.

Porque as ações de José de Arimateia para o sepultamento de Jesus estão entre as ações de observação das mulheres, queremos propor a seguinte estrutura para os relatos:

- As mulheres observam de longe a crucificação (v.40,41)
  - José de Arimateia pede o corpo a Pilatos (v.42-43)
    - Pilatos fica admirado (v. 44a)

- Confirmação do centurião (44b-45a)
  - Pilatos concede o corpo a José (v.45b)
    - José de Arimateia sepulta Jesus (v.46)
- As mulheres observam o sepultamento (v.47)
- As mulheres compram aromas para ungir o corpo de Jesus – encerra-se a narrativa da Paixão (v.1)
- As mulheres vão ao sepulcro domingo de madrugada (v.2)
  - Preocupação com a pedra – confirma que estão sozinhas (v.3)
  - Percebem a pedra removida – cresce a tensão narrativa (v.4)
  - As mulheres entram no sepulcro, veem o jovem com a túnica branca e se espantam (v.5)
    - O anjo acolhe as mulheres: não se assustem (v.6a)
      - Jesus de Nazaré, o crucificado (v.6b)
        - O anúncio da ressurreição (v.6c)
      - Sinal da ressurreição: o espaço vazio (v.6d)
    - O anjo envia as mulheres: avisar aos discípulos e a Pedro do encontro com Jesus na Galileia (v.7)
  - As mulheres fogem do sepulcro com tremor e espanto (v.8a)
- As mulheres temem e não dizem a ninguém (v.8b)

Nota-se que o arranjo é concêntrico das duas cenas iniciais, cuja moldura é o testemunho ocular das mulheres. A narrativa sobre José de Arimateia interrompe a sequência das mulheres, que depois é retomada, formando o arranjo intercalado típico de Marcos. No centro, está a confirmação da morte de Jesus pelo centurião. A cena reafirma, pelo sepultamento, que Jesus morrera para o poder romano, para o poder judaico e, pelo testemunho das mulheres, para os seguidores de Jesus.

Em seguida, o relato da ressurreição ganha mais força e pode realmente ser entendido como verdadeiro. Ele também apresenta uma estrutura concêntrica, mas não se configura um 'sanduíche'. A mensagem da ressurreição está no centro da estrutura desse relato.

As três cenas que estamos analisando aqui são conectadas pela presença das mulheres que são protagonistas claras em algumas tradições da paixão e da ressurreição que estão na base da composição dos Evangelhos. Além disso, a consequência da narrativa é que, para os redatores da história, importa que a

comunidade tenha, nessas mulheres, a origem das tradições sobre a crucificação, sepultamento e a ressurreição de Jesus.

A repetição das listas forma um arranjo típico de Marcos e enfatiza a importância destas mulheres para a comunidade marcana, dando-lhes reconhecimento narrativo. É uma estratégia em que o narrador faz uma revelação e, com isso, um jogo de inversão. Primeiramente, a inversão é a respeito dos discípulos, porque as mulheres são um padrão vivo de discipulado. O jogo funciona, ainda, com relação à própria narrativa, pois Jesus não estava sozinho, como o receptor pensava até o momento em que a presença das mulheres é revelada.

Parece que a função das duas primeiras cenas é encaminhar e preparar a terceira, fazendo uma ponte narrativa ao apresentar as personagens e mostrar sua constância no seguimento. Enquanto, nas duas primeiras cenas, a presença das mulheres é revelada à audiência 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).

Essa diferença mostra que ali se finda a narrativa da paixão. Tal fato é marcado, ainda, pela menção da unção. A narrativa da paixão fica delimitada então por duas menções de unção: a da mulher em Betânia e a das mulheres discípulas em Jerusalém, embora a segunda não ocorra. As unções cumprem o papel de delimitar novas etapas narrativas.

Segundo Conti (2009, p. 133), há um notável paralelismo entre o início e o fim dos relatos da paixão. Ambos demonstram o amor de mulheres por Jesus através unção. Não é casual que ambas sejam planejadas por mulheres, que elas arquem com os custos para que se realizem e que sejam reconhecidas pelas suas ações: a primeira exaltada por Jesus e as segundas recebidas por um anjo. Com essa dupla menção, destaca-se ainda mais o papel das mulheres no ministério de Jesus.

Cabe, agora, entender o desenrolar das ações da sequência de cenas. A primeira informação é que algumas mulheres observavam a crucificação ao longe. Segundo Fowler (1991, p. 111), os vv.40 e 41 apresentam as mulheres em uma forma de analepse<sup>102</sup> em duas etapas: 1) Retorno ao passado recente: havia muitas

---

<sup>102</sup> Recurso literário de *flashback* em que se retorna ao passado para explicar a situação.

mulheres assistindo à crucificação, entre as quais algumas listadas. 2) Retorno ao passado mais remoto do ministério de Jesus: elas seguiram e serviram Jesus na Galileia e muitas outras subiram com ele à Jerusalém. As frases na analepse se tornam ambíguas e podem apresentar dois tipos de interpretação: que as quatro mulheres listadas seguiram e serviram a Jesus na Galileia ou que todo o grupo das mulheres que assistiram a crucificação seguiu e serviu a Jesus na Galileia.

Com a primeira menção às mulheres, nota-se que a narrativa faz uma paralipse<sup>103</sup> dessas personagens femininas. A equipe redacional estrategicamente deixa de mencionar as discípulas de Jesus até aquele momento, em 15,40-41, quando faz uma analepse contando as atitudes das mulheres. Ali, em sequência ao ápice da dramaticidade do Evangelho de Marcos, que é a morte de Jesus, seus redatores escolhem revelar a presença das mulheres entre os discípulos como exemplo de discipulado. Justamente quando fica clara a sua messianidade, também é esclarecida a noção completa de discipulado e a profundidade da aceitação do chamado ao seguimento a partir dos aspectos narrativos.

Além disso, o seguimento das mulheres fica narrativamente separado do seguimento dos discípulos e acaba não recebendo as mesmas críticas. Configura-se, então, um novo grupo de personagens. A presença das mulheres ali se faz um elemento novo e inacabado que contrasta com a ausência dos discípulos homens. Ela é usada pelo narrador para regular a extensão da história. Por isso, indica aos receptores que ainda há coisas a acontecerem na narrativa. Assim, o trecho enfatiza que tudo terá continuidade graças à coragem e fidelidade das discípulas.

Nada leva a crer que as discípulas estavam ausentes da cena em que Jesus fora preso, ali, elas como os outros discípulos fugiram (14,50), mas como Pedro, retornam em busca de Jesus. A diferença é que não vão em uma ação solitária, mas comunitária, pois eram muitas mulheres. Não o negaram nessa ação, mas o afirmam e tentam reorganizar o rebanho disperso.

Como um grupo, a sua posição à distância pode ser historicamente explicada. Não era permitido que as pessoas, inclusive mulheres, lamentassem ou mostrassem adesão ao crucificado, capturado como rebelde político, sob o risco de receber a mesma pena (FANDER, 2012, p.639; SCHOTTROFF, 1995, p. 44-46;

---

<sup>103</sup> Sobre o uso narrativo da paralipse, Marguerat e Bourquin (2009, p.157) assim definem: “O tipo de lacuna que consiste em omitir um elemento constitutivo da narração (ocultação sistemática de um personagem, por exemplo)”.

SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 365; RICHTER REIMER, 2012, p. 199-200). Elas estavam reunidas, tentavam manter sua fidelidade a Jesus, talvez pretendessem ficar incógnitas ou não fosse possível aproximar-se mais devido à guarda romana. Mas a sua presença ali colocava a vida em risco.

Interrompendo a sequência da cena das mulheres, começa a narração do sepultamento de Jesus. O sentimento de obrigação que José de Arimateia tem em fazer o sepultamento de Jesus, apesar do impedimento da lei romana, é o motivador da cena do meio do arranjo intercalado. A mesma base da vida em perigo pela identificação como um dos integrantes do movimento de Jesus pode ter sido o motivo pelo qual a requisição do corpo de Jesus exigiu coragem de José de Arimateia. A identificação de um respeitável membro do conselho, parte da elite religiosa, com o criminoso não era desejada e gera uma tensão narrativa.

Porque a morte de Jesus fora bem mais rápida que o normal de uma crucificação, Pilatos precisa confirmar essa informação que recebera de José de Arimateia com o oficial responsável pela execução, o centurião, para evitar que ele fosse salvo por parentes e amigos. Tendo confirmado, ele concede o cadáver a José. Tais pormenores são a forma que a equipe redacional do Evangelho de Marcos encontrou para dirimir discursos, na forma de suspeitas e boatos, que ainda pairassem sobre a morte aparente de Jesus (FABRIS, 1990, p. 612). O uso da palavra cadáver (*ptōma*) enfatiza a condição de morte de Jesus.

Gnilka (2005, p. 392) informa que, embora não seja o costume romano entregar os corpos de seus executados à família ou amigos, existem casos em que isso teria acontecido antes. Vemos na narrativa que não aparecem parentes de Jesus descritos entre seus seguidores e estes estão escondidos. Precisamos, ainda, lembrar que, em geral, as mulheres não tinham representatividade jurídica e o Evangelho relata que elas eram as únicas seguidoras presentes. Elas eram de fora, vindas da Galileia e distantes da cena política, dificilmente poderiam chegar a Pilatos para pedir o corpo. Não havia quem requisitasse o corpo de Jesus. Além disso, precisa-se considerar o fato de que, em tão pouco tempo, nenhum personagem do grupo de Jesus teria acesso a Pilatos para a entrega do corpo. Por isso, a cessão do corpo mostra que existia uma afinidade política ou uma facilidade de acesso entre José de Arimateia, como membro do conselho, e o magistrado para que isso fosse possível sem a condenação de José.

Gostaríamos de acrescentar que outros motivos podem fundamentar o porquê de o cadáver ser cedido por Pilatos para José de Arimateia. Talvez pela relação de patronado, ou por considerar que a crucificação já fora suficiente para abafar tendências revolucionárias (HURTADO, 1995, p. 288), ou para manter uma coerência do retrato marcado de um Pilatos suave na relação direta com Jesus<sup>104</sup>, ou, ainda, para não haver rugas entre o governo romano e os costumes locais de sepultamento.

O sepultamento foi feito. Primeiro, retirou-se o corpo da cruz, envolvendo-o em um tecido de linho, novo, comprado por José, e colocando-o num sepulcro cavado numa rocha que é fechado com uma pedra. Apesar da cessão de Pilatos, a lei romana não permitia honrarias e lamentações. Isso, somado à pressa da realização antes do início do sábado<sup>105</sup>, implica em um ritual simples e sem afeto, mas nem por isso indigno. Malina e Rohrbaugh (2003, p. 218) entendem que a tradição romana negava o sepultamento de criminosos executados e a judaica fazia um sepultamento desonroso em uma vala comum. Pelo fato de Jesus ter um túmulo, ele teve um sepultamento honroso e similar ao de um membro da elite. Marcus (1999, p. 1072) também acredita que as características do túmulo dão ao sepultamento um ar de elite, pelo tipo de túmulo, pela proximidade da cidade e pelo tipo de pedra usada. Segundo Myers (1992, p. 467-468), que interpreta o sepultamento de Jesus como um fechamento da sua derrota por parte das lideranças judaicas, 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. A maioria dos estudiosos, Fabris (1990, p. 612), Beavis (2011, p. 240), Schottroff (1995, p. 65) e Gnllka (2005, p.391), porém, suporta que o sepultamento de Jesus por José de Arimateia seguiu o costume ritual judaico, sendo digno e completo.

A narrativa marcana não menciona quem era o dono do sepulcro, onde ficava ou se era novo. Outros evangelhos canônicos completam essa informação:

---

<sup>104</sup> Ainda que o retrato de Pilatos não seja bruto na relação com Jesus, a própria execução e o medo retratado nas cenas são a denúncia da violência romana na região. Violência essa que ele representa bem fazendo as vezes de pacífico, mas dando condenação, indicando o funcionamento do sistema da *Pax Romana*. Além disso, um retrato ruim do representante do Império poderia ser interpretado como um ataque direto ao sistema e causar ainda mais perseguição. Voltaremos ao personagem no item sobre caracterização.

<sup>105</sup> Dt 21,22-23 indica o sepultamento no mesmo dia até de um condenado, porém com a proximidade do sábado havia pressa, pois ficam proibidas atividades servis e todo trabalho (Lv 23,3), assim como eram também proibidas as transações comerciais (Ne 10,31).

Mateus informa ser um sepulcro novo que José havia escavado na rocha, Lucas informa ser um sepulcro novo escavado na rocha e João informa que era novo e perto do lugar da crucificação. Mas a audiência de Marcos não tinha esses detalhes no texto, apenas por suas tradições orais anteriores, as lacunas deixam que essas informações sejam preenchidas na recepção do texto.

Ao final dessa cena, os receptores da comunidade marcana são informados que, novamente, mulheres estavam observando, sendo testemunhas do sepultamento, desta vez apenas duas: Maria Madalena e Maria, a de José. A presença delas, como antes, indica a vontade de fazer reverberar os momentos que viveram com Jesus e demonstra o amor e cuidado que tinham por ele. O texto não menciona se elas sabiam quem era José de Arimateia, isso pode implicar que elas se arriscavam mais uma vez, ao mostrar adesão ao morto. As duas aparições das discípulas introduzem elementos de inconclusão que conduzem o receptor a esperar novos acontecimentos depois e sobe novamente a tensão narrativa.

Maria Madalena, Maria, a de Tiago, e Salomé esperaram o entardecer do dia seguinte, que finalizava o sábado<sup>106</sup>, compraram aromas na intenção de ungir a Jesus. No amanhecer do outro dia, bem cedo, ou seja, assim que era possível e na primeira oportunidade, foram até o sepulcro.

Gnilka (2005, p. 392) informa que era costume visitar as sepulturas até três dias depois da morte para lamentações e para confirmar a morte definitiva. Para Malina e Rohrbaugh (2003, p. 347-348), as lamentações poderiam durar todo o ano em que o corpo ficava em decomposição. Marcus (1999, p. 1083) acrescenta que se acreditava que a alma ficava perto do corpo por três dias depois da morte, por isso funerais ainda estariam em ordem mesmo no terceiro dia. Portanto, a visita das mulheres ao túmulo não seria uma atitude estranha, mas era contrária às leis romanas e judaicas.

Parece, então, que essas mulheres não estão conscientes da interpretação que Jesus dá ao ato da mulher em Betânia, enquanto a audiência sabe que Jesus já recebera a unção que o prepararia para o sepultamento. Diante da unção prévia, a intenção das mulheres não faz sentido como ato de complementação do

---

<sup>106</sup> É necessário chamar a atenção aqui para a observância do sábado das discípulas. Ela demonstra que o movimento de Jesus não se colocava contra o sábado, mas o submetia à humanização e ao suprimento das necessidades comunitárias. A observância aponta ainda para o fato de que ainda não havia ocorrido a expulsão dos cristãos da sinagoga quando o Evangelho foi escrito. Sobre o movimento cristão inicial como uma vertente de renovação judaica veja o item 2.2.2.

sepultamento, pois, além disso, o corpo já estava enrolado e haviam se passado duas noites. Segundo Schottroff (1995, p. 63-64) o termo usado para a unção em 15,1, *aléifen*, precisa ser concebido como o ato de respingar aromas dos pés à cabeça, não como um banho. Nesse sentido, a intenção das mulheres não era cumprir ritos funerários, mas seria um ato de homenagem ou honra. Pohl (1998, p. 388) corrobora com a ideia e indica que o termo *aromata* era usado não apenas para perfumes ou temperos, mas também para óleos ou misturas com odor agradável. Como preparação para o sepultamento, esses óleos e misturas eram colocados entre as faixas de pano que enrolavam os corpos, mas também poderiam ser espalhados pelo sepulcro ou, ainda, queimados (confira 2Cr 16,14; Jr 34,5). Para Pohl, unção dos mortos entre os judeus era realizada como uma homenagem especial ao morto.

Em seguida, pelo caminho, as mulheres discutiam entre si sobre a remoção da grande pedra que fechava o sepulcro. Essa cena parece ter duas funções. A primeira é a função retórica de preparar para a cena do jovem de branco, dando um crescimento de tensão através da suspensão, pois se espera logo a notícia da ressurreição. A segunda é demonstrar que as mulheres estavam realmente sozinhas, que não contavam com ajuda de outras pessoas ou dos outros discípulos. Isso se justifica, pois, provavelmente, estavam fazendo a visita em segredo, já que as homenagens não eram permitidas aos crucificados. A ação das mulheres mostra que, apesar das dificuldades que poderiam se colocar diante delas, elas persistiam na tentativa de reativar a vivência delas ao lado de Jesus. Embora soubessem que a pedra era um impedimento e que, provavelmente, sozinhas não poderiam removê-la, já que discutiam sobre quem poderia ajudá-las removendo a pedra, elas precisam tentar fazer algo e sua esperança não esmorece.

Para a surpresa delas, encontram a pedra removida. Não são narrados os sentimentos das mulheres nesse momento, como faz Lucas, nem elas observam o remover da pedra pelo anjo, como em Mateus. A narrativa marcana deixa essas lacunas para que os receptores as preencham de acordo com suas tradições de origem, é uma estratégia narrativa que facilita a adesão a esse novo discurso do túmulo vazio. Em Marcos, as mulheres entram no sepulcro e, ali, encontram, assentado à direita, um jovem usando uma túnica branca. Elas ficam espantadas e ele parece esperar pelas mulheres no sepulcro para lhes dar a notícia da ressurreição e enviá-las.



Marcos pressupõe a ressurreição e não conta como aconteceu. Quando a narrativa atinge o túmulo, Jesus já fora ressuscitado<sup>107</sup>, a pedra que fechava seu sepulcro estava removida e ele já se fora para a Galileia. No trecho entre o final do sepultamento e a mensagem do anjo, o Evangelho faz uma elipse temporal<sup>108</sup>. Ele tira o foco narrativo do que estava acontecendo com Jesus para narrar as atitudes das mulheres e deixa passar, em silêncio, como aconteceu a ressurreição. Esta é informada pelo anjo, para que as seguidoras e seguidores de Jesus o pudessem encontrar, mas não é narrada. Assim, forma-se mais uma lacuna que possibilita às pessoas o engajamento na narrativa a partir das suas tradições.

As mulheres veem o jovem, verbo que denota o entendimento de que o momento era uma irrupção do divino. A isso, elas respondem com temor. Esse é o temor do encontro com o sobrenatural, não parece ser o mesmo motivo de medo que as coloca como observadoras da crucificação e do sepultamento, embora este, certamente componha uma tensão na cena.

Diante dessa reação das discípulas, o jovem lhes dirige uma palavra de encorajamento: “não temam”. E identifica seu propósito, elas procuravam Jesus de Nazaré, o crucificado. Dessa forma, deixa claro que não eram desconhecidas e que ele não estava ali para lhes fazer mal. Em seguida, conta da ressurreição. A mensagem entregue sobre a ressurreição é uma confissão: Jesus de Nazaré é o crucificado que foi ressuscitado por Deus.

Como sinal, mostra o vazio no local onde o puseram. O túmulo vazio não se faz uma prova dos acontecimentos anunciados pelo anjo, mas é um indício para a comunidade de fé. Simboliza a necessidade de um encontro com esse Jesus ressuscitado. “As tradições do túmulo vazio são um atestado da ressurreição, suscitando a fé no ressuscitado sem vê-lo” (SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p.441). A salvação de Deus para aqueles que resistissem até o fim é

---

<sup>107</sup> Segundo Malina e Rohrbaugh (2003, p.348, 382-383), os costumes da época com respeito à execução incluíam a decomposição como parte da pena. Por isso, o sepulcro vazio implicava na interrupção do processo penal. Deus impedira que a morte consumisse o corpo de Jesus, mostrando que sua condenação estava errada. Falar sobre a ressurreição de Jesus para os primeiros discípulos poderia ser, então, colocar-se contra os julgamentos de Jesus, pelos sumos-sacerdotes, sinédrio e por Roma. Para os autores, essa interpretação da ressurreição é justaposta pelos Evangelhos Sinóticos em suas narrativas com a interpretação teológica, em que a morte de Jesus era necessária e requerida por Deus. Isso se faz através das previsões de morte e ressurreição.

<sup>108</sup> Segundo Marguerat e Bourquin (2009, p.111), a elipse representa a velocidade extrema da narração, que passa, em silêncio, um período da história. Tal segmento temporal é nulo na narrativa, ela não diz nada a respeito dele, pois sua revelação foge do interesse do narrador. Este deixa o receptor supor o que está acontecendo.

definitivamente estabelecida pela ressurreição de Jesus e os seus seguidores podem estar certos da sua própria vida eterna (TOLBERT, 1996, p.294). Para Myers (1992, p.483),

A “ressurreição implícita” no fim de Marcos funciona no sentido de justificar a permanente prática messiânica da comunidade. Ao mesmo tempo como requer uma resolução do leitor, ela subverte a possibilidade de uma cristologia glorificada, que poderia tornar a comunidade passiva. O túmulo vazio significa que a narrativa do radicalismo bíblico pode continuar na vida e morte dos discípulos de todas as épocas. A ressurreição representa a esperança apocalíptica de que o sangue dos mártires será vingado e que a dor do mundo será curada; a ressurreição confirma o chamado para a insônia histórica.

Depois do anúncio e do sinal, o jovem lhes dá a missão de reunir os discípulos para o encontro futuro com Jesus na Galileia. Com essas últimas palavras, rememora que, no mundo da história, Jesus mesmo predissera esse acontecimento, como exposto no verso 14,28. Essa frase do anjo indica que as mulheres estavam presentes durante esse discurso de Jesus. Além disso, sua mensagem não estava destinada apenas a Pedro e ao grupo dos onze discípulos mais próximos, mas ao conjunto mais extenso de discípulos. O uso da segunda pessoa do plural no v.7 inclui as mulheres na cena da predição de Jesus e também entre os que deveriam ir a Galileia e ver a Jesus (RICHTER REIMER, 2012, p. 204; SCHOTTROFF, 1995, p. 71). Assim, a palavra desse mensageiro celeste abre o grupo do discipulado.

A mensagem completa do jovem, contando da ressurreição e enviando as mulheres para mobilizar a comunidade para o encontro futuro com Jesus, dá resolução ao drama trágico do ponto em que se encontra o Evangelho de Marcos: Jesus ressuscitara e a comunidade do Reino de Deus se fará novamente. “A narrativa é suspensa com as expectativas, antes traçadas, de que Jesus ressurgiria dos mortos, cumpridas e o tempo de contar o segredo [sobre quem Jesus era] à mão” (MITCHEL, 2001, p. 82).

No entanto, o Evangelho de Marcos não se encerra na mensagem do jovem. As mulheres, então, fogem do sepulcro, com tremor e espanto. A essa fuga da tumba é adicionado o silêncio das mulheres. A história se encerra com a informação de que as discípulas não disseram a ninguém o que viveram, porque temiam. Isso é uma espécie de efeito surpresa que contradiz o conhecimento histórico que receptores têm a respeito do trabalho de discípulos e discípulas de Jesus. Há uma

lacuna entre o que a audiência conhece como realidade e o lugar onde a história termina. A audiência é forçada a preenchê-la. O final do Evangelho fica aberto. Isto pode ter várias implicações sobre receptoras e receptores.

Escolhemos trabalhar a questão do temor e do silêncio das mulheres com mais profundidade no item a seguir e suas consequências para as mulheres na análise da caracterização (5.3.1.4). Traçaremos aqui algumas implicações da trama e do estilo da narrativa.

É fácil perceber que o silêncio das mulheres forma uma ironia narrativa, pois também precisa ser entendido diante da questão do silêncio messiânico. Enquanto o comando de Jesus para que as pessoas permaneçam em silêncio a seu respeito (1,25.34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,30; 9,9) é constantemente ignorado ao longo do seu ministério, justamente agora que o comando é falar, as mulheres permanecem em silêncio. É significativo que o ponto de inflexão entre o silêncio e a palavra pedidos se dê justamente na ressurreição, após Jesus ser reconhecido como filho de Deus na sua morte (15,49), pontos que marcam o início de uma nova era (MALBON, 2000, p. 64; MILLER, 2002, p. 245-246). A ironia narrativa tem o efeito de prolongar e aprofundar o sentido do texto. Neste caso, prolonga-se a revelação da identidade messiânica de Jesus.

Com essa ironia, o texto faz lembrar que nem todos ignoram os comandos de silêncio. Os discípulos fazem silêncio quando Ihes é solicitado (5,43; 8,30; 9,9). Os personagens que falam apesar da ordem de silêncio de Jesus são: o leproso de 1,40-45 e o surdo-mudo de Decápolis em 7,31-37. Além disso, lembramos que a mulher curada da hemorragia fala em público sobre Jesus sem o seu impedimento e o endemoniado geraseno foi enviado por Jesus para falar.

Gnilka (2005, p. 403-404) afirma que o final aberto pressupõe a aparição de Jesus na Galileia para Pedro e os discípulos, mas o faz em forma de futuro da narrativa. Esse modelo do silêncio das mulheres não permite reconstrução histórica de nenhum grupo rival, mas relaciona-se com o receptor do Evangelho e a sua fé. Portanto, 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.

Mitchel (2001) argumenta 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 quão timidamente os primeiros discípulos de Jesus começaram o ministério (MITCHEL, 2001, p. 82).

Marcus (1999, p. 1082, 1087) afirma que as mulheres temeram e, por isso, não quiseram contar o que tinham vivido e a mensagem do anjo para os discípulos. Miller (2002, p. 237) entende que o final de Marcos deve ser interpretado dentro do contexto de sua visão de mundo apocalíptica. Assim, as mulheres não estariam alinhadas à nova era inaugurada na morte de Jesus na cruz, o silêncio delas mostra a distância entre Deus e a humanidade. Ela compreende que as mulheres falharam ao deixar passar as novas da ressurreição. Philips (2001) também acredita que as mulheres falharam em entregar a mensagem. Mas, mesmo na falha, o retrato das mulheres é dado pelo Evangelho com simpatia, visto que o erro de não entregar uma mensagem não é comparável com a deserção dos demais discípulos. Sobre isso, argumenta que as mulheres não falam com o jovem, enquanto os discípulos tinham uma relação pessoal com Jesus. Segundo a autora, as três discípulas não conheciam o jovem, portanto, não se pode dizer que foram desobedientes. Ela entende que a falha das mulheres é uma consequência da característica humana.

Para Schüssler Fiorenza (1992, p 368), uma leitura em que as mulheres realmente não transmitiram a mensagem do jovem não é necessária. Ela compreende que a afirmação geral de silêncio não impede que tenham revelado a um grupo restrito, mas implica que temiam ser presas e executadas, por isso não contaram a mais ninguém. A autora compreende Mc16,7-8b não como uma ordem e a desobediência, mas como “ordem e a obediência que leva a mensagem às pessoas especialmente designadas e não informa a ninguém mais”. Como exemplo intertextual para suportar essa interpretação, Schüssler Fiorenza cita a palavra de Jesus ao leproso curado em Mc 1,44: “Não digas nada a ninguém, mas vai mostrar-te ao sacerdote”. Ela acredita que a boa nova da ressurreição foi divulgada.

Segundo Schottroff (1995, p.73-74), o Evangelho de Marcos pressupõe que a falha dos discípulos, incluindo Pedro e as mulheres, não é a última palavra sobre os discípulos de Jesus. Os leitores e ouvintes sabiam (e sabem) que as mulheres

realizaram sua tarefa, Jesus então aparecerá aos discípulos e discípulas na Galileia e incumbe ao grupo a mensagem (já em Mc 13,9-10 Jesus lhes dera a incumbência). Para a autora, o Evangelho termina com essa falha de todos os grupos de discípulos, porque esta era a situação comunitária dos receptores: a existência de uma comunidade futura é posta em risco pela perseguição. “A continuação positiva da última frase desesperada de Mc 16,8 só pode ser a comunidade praticante” (SCHOTTROFF, 1995, p. 74). Portanto, “a tarefa da fé é reconhecer, nas promessas da Escritura e de Jesus, aquilo que deve ser feito agora” (SCHOTTROFF, 1995, p. 75).

No mesmo sentido argumenta Kinukawa (1994, p. 113, 114), para quem 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. A audiência é levada a se identificar com os discípulos que se encontrariam com Jesus na Galileia ou, ainda, a colocar como sua missão essa proclamação.

Entendemos então, que o final aberto do Evangelho visa provocar o efeito catarse pela identificação dos receptores com a situação do conjunto de discípulas. O Evangelho pressupõe que as notícias da ressurreição foram transmitidas pelas mulheres e trabalha com a compreensão de que a comunidade marcana é fruto da missão que o anjo confere às mulheres. A partir disso, provoca o engajamento, estimulando a audiência a se colocar como discípulos que continuam a expansão do Reino de Deus.

### 5.3.1.2 Medo, temor e o silêncio das mulheres

Tanto Jesus, como os discípulos e as discípulas experimentaram situações capazes de gerar 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.

Esse tema aparece em diversos lugares no Evangelho, mas, nesse momento da narrativa, tem uma função específica. Objetiva um efeito catártico sobre quem recebe a história. Como a situação da comunidade era de tensão, guerra e perseguição por parte do Império Romano, mostrar que havia medo e cuidado com respeito a esse mesmo Império e, ainda assim, seguimento comunitário nos personagens do Evangelho constrói um padrão de comportamento pela identificação entre a situação vivida e a narrada.

Segundo Malina e Rohrbaugh (2003, p. 348, 382-383), a lamentação pelo condenado à morte era proibida e a lei romana era severa com respeito a adulterar os túmulos com corpos sepultados. Uma tumba aberta ou vazia poderia resultar em uma condenação à morte para os seguidores de Jesus. Com isso, as mulheres arriscaram suas vidas por lamentarem um condenado e por estarem dentro do túmulo vazio.

Por essas considerações, nas cenas em que as mulheres observam a crucificação e o sepultamento a distância e estão no túmulo vazio, apresenta-se indiretamente o tema do medo. As mulheres estavam ali arriscando suas vidas pela identificação com o condenado e pela lamentação do que acontecera, mas provavelmente estavam impedidas de estar mais perto. São situações em que elas estavam enfrentando o medo e a perseguição para permanecerem fiéis ao seguimento.

Segundo Miller (2002, p.345), embora não haja indicação, nesse trecho, de que o medo das mulheres fosse relacionado a convenções sociais, é importante colocar que elas desafiaram convenções de comportamento feminino em público ao viajar com um grupo de homens. Lembramos aqui que, meio à população mais pobre, as viagens não eram tão restritas assim, pois havia necessidade de que as mulheres também fossem ativas na produção e comercialização de manufaturados<sup>109</sup>. No entanto, pelo fato de estarem em Jerusalém, onde as restrições poderiam ser mais fortes, é um fator a considerar.

O tema do temor aparece claramente no trecho 16,1-8, especialmente no v.8, em que são usados termos do campo semântico relacionado: *tromos*, *ekstasis* e *ephobounto*. Marcus (1999, p.1082, 1087) afirma que o temor mencionado no final do v.8 não se relacionava ao encontro com o divino. Para o autor, esse tema do

---

<sup>109</sup> Veja o item 2.3 para mais detalhes sobre a vida das mulheres na Palestina e Mediterrâneo e no movimento de Jesus.

silêncio é redacional e se explica pela condição da comunidade, em que o medo e a perseguição traziam a tentação de conter a propagação da mensagem do evangelho.

No entanto, os três termos podem ser entendidos como relacionados ao temor diante do numinoso. *Ekstasis* é entendido como uma expressão da reação dos homens diante de atos maravilhosos de Deus, gerando um comportamento em que a pessoa foi retirada da rotina e cosmovisão normal e já não é controlada por seu raciocínio normal (MUNDLE, 2000, p.782-784). Em nossa cena, o termo é utilizado de forma incomum no Novo Testamento acompanhando o termo *tromos* (tremor) que costuma ser acompanhado por *phobos*. Este pode se relacionar com o temor de Deus ou denotar outros tipos de medo, mas no Novo Testamento, é utilizado para referenciar o temor que sobrevém aos seres humanos quando encontram Deus ou seus mensageiros. Nos Evangelhos, encontra-se nas narrativas de milagres de Jesus, nos aparecimentos dele e dos anjos (MUNDLE, 2000a, p.1264-1267).

A maioria dos comentaristas discorda de Marcus. Para Fabris (1990, p. 619), a reação de medo e perturbação das mulheres é normal diante da manifestação divina. É a mesma reação dos discípulos e multidões diante dos milagres de Jesus (1,27; 4,41; 5,42 etc.). 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. Por isso, sua fuga não poderia ser pensada então como uma atitude estranha, mas entendendo que a história mostra uma situação que as tirou do equilíbrio.

Segundo Mitchell (2001, p. 97), a narrativa marcana tem um padrão de suspensão por temor relacionado ao encontro com o divino e ele é descrito como resultante de muitas curas de Jesus. Em 4,41; 6,52; 9,6; 9,32; e 10,32 os discípulos são deliberadamente suspensos em temor numinoso de forma semelhante às discípulas em 16,8b. Ainda assim, a narrativa faz desses homens e mulheres guardiões confiáveis do segredo de que Jesus é o messias. A estratégia é não fazer desses personagens heróis, de forma que a audiência se identificasse e fosse motivada a uma resposta de ação.

Ao não responder dentro da história, as personagens encerram o movimento adiante e a ilusão de a narrativa ser história; o silêncio delas permite que as palavras do jovem sejam endereçadas ao leitor. De fato, no silêncio das mulheres, a narrativa completa é endereçada ao leitor, que é que realmente o autor quer atingir e que pode interpretar o significado da narrativa (MITCHELL, 2001, p. 101-102).

Entender o silêncio final das mulheres precisa considerar aspectos da narratividade do Evangelho de Marcos. Primeiramente, ela tem um herói, a quem se devota em construir a identidade. Quando a história é suspensa sem contar a atuação da divulgação das novas da ressurreição, fica na mente a mensagem trazida pelo anjo: Jesus, o crucificado, foi ressuscitado e continua seu ministério.

Em segundo lugar, a estratégia narrativa é desestruturante. Em diversos momentos a audiência é desestabilizada por surpresas e inversões. São apresentados discípulos inicialmente confiáveis e que se tornam vacilantes pela incompreensão, depois abandonam seu mestre com medo da perseguição. Enquanto isso, os grupos de inimigos são crescentes, mas também há personagens que são exceção nos grupos de inimigos. Apenas os personagens menores apresentam uma fé sem falhas nos aspectos que movem suas aparições. Nem o próprio Jesus foi poupado de um momento de falta de visão da extensão do Reino de Deus quando recusou o pedido da mulher siro-fenícia. A confissão pública da identidade de Jesus é feita por um centurião romano. Mas a audiência é ensinada juntamente com os discípulos e tem, ainda, informações privilegiadas, de forma que vai ocupando o espaço do discipulado fiel ao longo do texto.

O conjunto composto pelo reconhecimento da exemplaridade, a incompreensão da ressurreição e o silêncio pelo temor numinoso das mulheres também se coloca nesse modelo desestruturante. Não seria coerente que existisse algum grupo de personagens que pudesse assumir o papel de total compreensão do Reino. O silêncio é o passo final da entrega do papel de discípulo modelo à audiência.

### 5.3.1.3 Cronotopo

O cenário dessa sequência narrativa apresenta variações temporais e espaciais. Este item faz uma análise espacial e da temporalidade para compreender



a representação humana nessa conceitualização de tempo e espaço. Todo o cronotopo desse trecho do Evangelho de Marcos precisa ser entendido sobre o seguinte aspecto: ele representa o final da história que narra o princípio do Evangelho de Jesus, o Cristo, o filho de Deus (Mc 1,1) (SANTOJA, 1999).

Assim, esse início marca, também, o início do discipulado dos homens e mulheres nomeados. Esse foco da história joga com o conhecimento extratextual sobre essas pessoas desde a morte de Jesus até a escrita do Evangelho. O que o Evangelho mostra é que o discipulado começa com fugas, temor, arrependimento e silêncio, pois a história de entrega, serviço e pregação dessas lideranças cristãs já era conhecida da audiência (MITCHELL, 2001, p.85). Em termos de discipulado, o cronotopo abraça toda a história contada no Evangelho, as memórias e tradições sobre os personagens que já eram conhecidas da audiência.

A visão do tempo monumental<sup>110</sup> que o Evangelho de Marcos narra, é de um tempo intermediário, não é nas origens, nem no fim, mas se relaciona claramente com esse tempo do fim (veja 1,15; 13,6.13), antecipando-o. Jesus configura a intervenção divina no correr do tempo, abrindo caminho para o fim, dando um ar escatológico a toda a história. Com o final do Evangelho, temos a noção de que, para os redatores, esse tempo não se estende indefinidamente, mas que a decisão da audiência por Jesus é urgente (MARGUERAT e BOURQUIN, 2009, p. 100-101). Esse momento temporal da narrativa se conecta de forma mais forte com a vida da comunidade receptora, que também estava no tempo intermediário, depois da ressurreição, um tempo de tensão, perseguições e medo.

A sequência se passa em Jerusalém após a crucificação. Esta é o resultado do ministério na Galileia, que desde o início é observado pela elite religiosa de Jerusalém (veja item 4.2). Porém, é mais diretamente ligada ao enfrentamento entre Jesus e as autoridades judaicas nesse âmbito geopolítico que vem ocorrendo desde o capítulo onze.

O tempo interno ao mundo da narrativa em que se dão essas cenas é logo antes e logo depois do sábado. Essa localização temporal remete ao início do ministério de Jesus, que se deu no sábado, também pela menção ao serviço de

---

<sup>110</sup> Tempo monumental inclui e transcende a experiência do correr temporal dos fatos da narrativa, compreendendo seu pano de fundo e o acesso a memória. Pode assim, dependendo da narrativa, compreender a noção dos tempos do início e do fim da história humana, ou o tempo de uma época, ou esperanças e indicações de vida eterna (MARGUERAT e BOURQUIN, 2009, p. 100-101; RICOEUR, 1995, p. 183-199).

mulheres, lembrando a cena da cura da sogra de Simão e o seu serviço contínuo após a cura. Outra marca de temporalidade é feita colocando a narrativa do túmulo vazio no primeiro dia da semana logo cedo, ao nascer do sol, que lembra também quando Jesus decide expandir seu ministério pela Galileia em 1,35.

Em toda a história da paixão, prolongando-se à narrativa do sepultamento, Marcos não descreve o tempo em dias, mas em intervalos de horas. Isso muda quando se dá a introdução à narração da ressurreição de Jesus. Ele não narra os acontecimentos do sábado, mas ao entardecer, quando se encerra o tempo do sábado e no dia seguinte. Esses aspectos dão dinamicidade à narrativa, mas contam com mais detalhes de episódios nesses intervalos de tempo.

Mc 15,22 define o cenário inicial: nosso trecho começa no Gólgota, lugar da caveira, onde se deu toda a crucificação de Jesus, logo após sua morte. Em 15,34, Marcos informa que Jesus expirara por volta da hora nona. Esse é o tempo-espaço do pagamento do resgate (Mc 10,45), onde se realiza a entrega da vida de Jesus, o lugar do seu sofrimento. Nesse ponto da história, a audiência sabe que estão presentes todos os que zombavam de Jesus, os salteadores nas outras duas cruzes, o centurião. Aparentemente, Jesus estava sem apoio, pois não havia menção de seguidores.

Nesse momento, Marcos informa que havia um grupo de discípulas observando ao longe. Essa revelação das mulheres introduz um novo aspecto com relação ao tempo e às informações que a equipe redacional dá a respeito dos personagens. A volta ao passado, com o reconhecimento das mulheres em conexão com a Galileia e com o caminho para Jerusalém, nos vv.40-41, faz uma transformação em toda a noção dos personagens que acompanham Jesus. Pois, entre os discípulos, havia mulheres. Além disso, quando tudo parece ter fim, as mulheres são a mudança do tom daquele tempo-espaço: o que era trágico agora antevê novos acontecimentos e reacende a esperança também pela aparição de um grupo exemplar que atende plenamente, até ali, a noção de discipulado.

Segundo Gnilka (2005, p. 382), essa menção da Galileia e Jerusalém rememora a totalidade do caminho de Jesus até a cruz e, assim, ajuda a conectar o final do relato da crucificação com o conceito de evangelho. Seguindo a ideia desse autor, entende-se que Jerusalém é citada como destino final do seu percurso e das mulheres que subiram até ali com ele e implica a aceitação da cruz. Lembramos, ainda, que a primeira menção à Galileia feita no Evangelho está em 1,14, onde o

narrador deixa clara a atividade de Jesus naquela região: ele pregava o evangelho de Deus. A região é conectada, na crucificação, com a ideia de serviço e seguimento através das mulheres. Como a região tem um valor simbólico de aceitação do ministério de Jesus ao longo da história e as mulheres são associadas à diaconia e ao seguimento, as duas referências positivas se incrementam e dão profundidade à ação feminina nesse momento.

Em seguida, Marcos informa que aquele dia era o dia da preparação, a véspera do sábado e ocorre uma mudança completa de cenário. A cena não esclarece o lugar exato onde se dá o pedido de José pelo corpo de Jesus e a averiguação de Pilatos antes da concessão do cadáver, mas certamente era um ambiente romano da esfera mais alta do governo em Jerusalém. Era preciso pressa para sepultar Jesus antes do sábado, que começava ao pôr-do-sol, e já passava do meio da tarde, que foi quando Jesus morreu. O cenário muda mais uma vez, retornando para o local da crucificação, ali o corpo é retirado da cruz. Nova mudança de cenário se dá quando se deposita o corpo no sepulcro na rocha. O túmulo se faz, naquele momento, o lugar onde o fim estaria selado.

O conjunto narrativo deste trecho leva à confirmação da morte de Jesus e representa o fim da articulação que ele propusera para uma nova vivência, pois parece que não há seguidores de Jesus para dar conta do seu cadáver. Nesta cena, temos envolvidos representantes do poder romano e um representante do poder judaico, que tem uma caracterização um tanto dúbia. Porém, é, novamente, a revelação da presença das mulheres observando que lança uma esperança para aquele momento e introduz uma mudança nessa ideia de fim: algo mais deveria acontecer.

Durante o sábado, há o silêncio da narrativa que caracteriza o tempo de descanso e recolhimento. Ela nos informa que, terminado esse tempo, três mulheres compram aromas, elas próprias reconhecem o fim e pretendem selar isso com uma homenagem. Novamente, a audiência recebe o silêncio durante a noite e a ação retorna no “dia depois do sábado” de madrugada.

Quando o sol nasce, as mesmas três se encaminham ao sepulcro onde estava o corpo de Jesus. Esse momento aparece como a fronteira de um novo tempo. Segundo Marcus (1999, p. 1083-1084), a referência ao nascer do sol é simbólica, pode ser compreendida como uma metáfora para a ressurreição de Jesus, pois reverte a ideia de escuridão da sua morte (15,33). O sol é, na cultura

judaica, sinal de justiça e da cura (Mt 4,2). Além disso, de manhã cedo é um tempo associado à libertação de Deus (Sl 30,5; 59,16; 90,14; 143,8; Gn 19,27-29; Jz 6,28; 1Sm 5,4; Is 37,36) e à monarquia davídica (2 Sm 23,1-4).

Lá no sepulcro, as mulheres encontraram um cenário diferente do que deixaram duas noites atrás: agora, a pedra estava removida. Para Fabris (1990, p. 617), a entrada do túmulo era “o símbolo para o abismo da morte, do *shéol*”. Como ela é encontrada aberta pelas mulheres, configurava-se um tempo-espaco propício a uma ocorrência sobrenatural. Esta se dá no encontro com o jovem, que é introduzido com uma nova referência espacial: sua posição à direita quando as mulheres o encontram no túmulo. Este posicionamento tem uma série de interpretações entre os estudiosos. Segundo Fabris (1990, p.618), é uma posição de dignidade. Para Myers (1992, p.470), ela “é símbolo do verdadeiro poder de solidariedade”. Miller (2002, p.243) crê que seja associado a um lugar de honra. Soares, Correa Junior e Oliva (2012, p. 440) a conectam com a presença dele diante de Deus. Gnilka (2005, p.400) a associa a um lugar que promete felicidade. No mesmo sentido, Conti (2009, p.139) entende que é uma indicação de felicidade e de que as notícias são boas. O jovem estar à direita desse espaço vazio é evidência do poder de Deus que ressuscitou a Jesus.

As palavras do jovem transformam a noção que o túmulo carrega e confirmam e anunciam que aquele não era o tempo do fim. O túmulo seria o lugar onde o fim estaria selado, mas, ao ficar vazio, torna-se um lugar da mudança e da esperança, marcando que Jesus não fora derrotado e sua atuação continuaria. As palavras dele são uma abertura ao futuro, pois Jesus encontrará as seguidoras e seguidores, mas também são cheias de indicações ao passado.

O jovem relembra a previsão que Jesus fizera dos acontecimentos, morte, ressurreição e do encontro com discípulas e discípulos na Galileia. Para Fabris (1990, p.618),

O encontro com o ressuscitado não se realiza entre os túmulos, no passado, e sim no futuro. A ressurreição abre o novo futuro, reorganiza as fileiras da comunidade dos discípulos, faz iniciar de novo a missão. É significativo este encontro marcado por Jesus na Galileia, lá onde fora proclamado o primeiro anúncio do reino de Deus e de onde tinha começado a primeira experiência de comunidade.

A Galileia é, na fala do jovem, um espaço entre o real e o metafórico. É real como espaço que existe, mas metafórico como resgate do passado e projeção futura. Sua menção faz uma inversão na direção da narrativa. Ela resgata o início do ministério de Jesus, como o lugar de aceitação da mensagem e longe do centro cívico e político de Jerusalém.

Representa uma reabertura na narrativa do discipulado, que já tinha sido encerrada, e o reestabelecimento da comunidade (MYERS, 1992, p.472). A ida à Galileia representava agora um outro momento. “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). Essa ida implica uma mudança na compreensão humana com respeito ao ministério de Jesus e ao Reino de Deus.

Com a menção da Galileia, onde as pessoas poderão ver Jesus, como ele antes dissera, recupera-se um tempo-espaço onde a liderança e a proteção de Jesus atingiam tanto os judeus como os gentios, formando uma comunidade. É nesse conceito que está o Reino de Deus e, por isso, o cronotopo da narrativa faz um retorno para depois abrir-se ao futuro. A Galileia implica numa renovação da atividade e da missão. Para Schottroff (1995, p. 67), com o adiantamento da ida à Galileia, Jesus iniciara antecipadamente o ajuntamento escatológico, isso aproxima ainda mais o conceito de fim.

Quanto à representação humana dentro do espaço-tempo narrativo destas cenas, é importante destacar que a presença das mulheres é que traz a esperança de volta às cenas. Tanto no final da crucificação como na cena do túmulo vazio, elas são mencionadas juntamente com a Galileia, e carregam conotações positivas disso. Na última cena, elas e o jovem são os únicos personagens presentes, a representação humana do início do novo ciclo é apenas das mulheres, elas são as responsáveis por isso. Certamente, elas se encontravam entre aqueles, os discípulos e Pedro, que encontrariam com Jesus futuramente na Galileia.

#### 5.3.1.4 Caracterização

Poucas cenas no Evangelho de Marcos não têm Jesus como personagem principal. Estas cenas fazem parte desse conjunto. Em toda essa sequência, Jesus estava morto, não aparece como personagem ou é apenas mencionado. Embora ele

ainda seja o motivo principal das cenas, o foco da ação está nos outros personagens. Não se apresenta uma grande diversidade de personagens. De fato, repete-se a presença das mulheres por três vezes, mas eles são bem marcados por suas posições, como explicamos no item sobre a trama.

Embora as principais personagens do texto sejam as mulheres, começamos a análise pelos personagens masculinos porque suas caracterizações são mais breves. São quatro: Pilatos, o centurião, José de Arimateia e o jovem de túnica branca no sepulcro. Todos estes são personagens menores, pois aparecem sem recorrência, ou com pouca recorrência, já que Pilatos e o centurião aparecem duas vezes e apenas na história da paixão. Como característica geral, notamos que dois desses homens são nomeados.

Pilatos aparece pela segunda vez na narrativa, ambas dentro da história da paixão. Como ele é o representante do alto poder romano, é quem pode conceder o corpo dos executados. Ele permite a entrega do corpo de Jesus a José de Arimateia. Seu retrato, em Marcos, é um tanto suave e reticente com Jesus e com José, tanto na cena do julgamento como nesse momento da concessão do corpo. Ao mesmo tempo, ele não se coloca contra qualquer injustiça cometida pelas autoridades judaicas. Em especial, não se posiciona a respeito da condenação de Jesus, cujo poder de decisão era dele e não das autoridades judaicas. Faz-se um personagem bastante político, que mostra o poder da opressão e dominação romana, e simultaneamente tenta agradar a elite judaica e não parecer culpado de suas decisões para a multidão, oferecendo alternativas para acalmá-la.

O centurião e José de Arimateia são personagens ambíguos, que aparecem no Evangelho apenas nesses momentos finais e que deixam a dúvida se entenderam a morte de Jesus. O centurião também representa a força romana, é a parte da opressão romana mais presente no cotidiano, pois age sobre a população com sua presença militar. Nas execuções, centuriões eram os oficiais responsáveis, aqui, este dirigia a morte de Jesus como preso político. Embora o centurião apareça fazendo uma confissão e afirmando Jesus como Filho de Deus no v. 39, a confissão decreta a derrota de Jesus pelo Império Romano, pois denota o passado, quem Jesus era. 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, além do narrador (1,1), os únicos personagens que chamam Jesus de Filho de Deus ao longo do Evangelho de Marcos são os

demônios (MYERS, 1992, p. 465-466). Isso conecta o centurião com os inimigos sobrenaturais de Jesus, identificando-o com o mal. A confissão do centurião confirma que os inimigos realmente sabem quem Jesus é todo o tempo.

José de Arimateia é o protagonista da cena do sepultamento de Jesus. Ele aparece caracterizado por Marcos de forma ambígua. Sua caracterização não é tão claramente positiva como nos demais Evangelhos neotestamentários (Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Jo 19,38-42). Para Marcos, ele era um respeitável conselheiro, esperava o Reino de Deus e pediu corajosamente o corpo de Jesus para o sepultamento.

Sua origem é a primeira coisa que o caracteriza. Embora não se possa afirmar com certeza a localização de Arimateia, ela parece ser o nome grego da cidade de Ramataim, ao norte da Judeia (GNILKA, 2005, p. 389; POHL, 1998, p.385, BEAVIS, 2011, p. 239). Como sua origem não é galileia, ou das vizinhanças gentias em que Jesus andou, ela o descaracteriza como seguidor de Jesus.

A denominação dele como respeitável conselheiro também indica que ele não fazia parte do movimento de Jesus. A maioria dos comentadores entende que esse conselho é o Sinédrio (MYERS, 1992, p.467; HURTADO, 1995, p.289; SOARES, CORREIA JÚNIOR e OLIVA, 2012, p. 437; MULHOLAND, 2005, p. 165). Isso introduziria uma ambiguidade na caracterização positiva desse personagem, uma vez que o Evangelho de Marcos, em 14,64 e 15,1, afirma que todo o sinédrio condenara Jesus. Gnilka (2005, p.390) e Pohl (1998, p. 385), no entanto, dão outras possibilidades. Ambos citam que o termo *euschemon* pode se referir ao bom comportamento ou ser uma qualificação permanente de latifundiários abastados, o que colocaria, de fato, José na elite judaica que, como mencionamos no segundo capítulo, para conservar seus privilégios, mantinha boas relações com o Império Romano. Essa expressão colocaria José de Arimateia como cúmplice da morte de Jesus (MYERS, 1992, p.467). Esses estudiosos também trazem a possibilidade de o conselho a que José pertence ser um conselho local, e não o Sinédrio, ou de José fazer oposição dentro do Sinédrio, que não estaria completo quando do julgamento noturno de Jesus. Esta última interpretação parece baseada nas informações dadas por Lucas e Mateus. O fato é que caracterizá-lo com esses termos pode ser entendido como um reforço da distância entre o personagem e o movimento de Jesus.

José de Arimateia é descrito também como alguém que espera o Reino de Deus, esse termo o aproximaria de Jesus. Segundo Hurtado (1995, p. 289), isso implica no apego “à esperança da salvação de Israel e ao aparecimento da era messiânica”. Para Gnilka (2005, p.390), essa indicação já esclarece que ele não pertencia ao movimento de Jesus, mas que pode ter simpatia por ele.

Esta é a única vez que o termo Reino de Deus aparece fora de um discurso direto de Jesus e a última vez que ele é mencionado no Evangelho de Marcos. Por isso, implica em uma aproximação ética com Jesus e coloca José como um personagem menor que também se faz exceção ao grupo de personagens tipo dos líderes judaicos. Desta forma, limita a interpretação de *euschemon* a um aspecto positivo de comportamento admirável, ainda que ele pudesse ser abastado, o que não fica claro no texto.

Por sua atitude perante Pilatos, parece um homem corajoso, ousado e preocupado em manter a pureza no sábado, o que também é uma caracterização positiva. Essa preocupação com a lei parece ser o grande motivo de apressar o sepultamento de Jesus. Concordamos com Beavis (2011, p. 239) quando ela afirma que José de Arimateia é um personagem equivalente ao homem rico de Mc 10,17-22 ou o escriba que está perto do Reino de Deus, em Mc 12,28-34, e a caracterização é dúbia entre a pertença ao sinédrio, simpatia pela ética do movimento de Jesus e a piedade judaica pelo cumprimento da lei.

O jovem vestido em uma túnica branca, 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). Segundo Conti (2009, p. 139), falar de anjos como jovens era característico da literatura da época e a túnica branca ajuda a caracterizá-lo como tal. A posição à direita também indica uma posição de honra e a conexão ética com Jesus. Philips (2001, p.232) conecta sua figura ao jovem que estava envolto no lençol e foge nu quando Jesus é preso (14,51-52). Segundo a autora, as mulheres não estavam presentes na cena do Getsêmani e não teriam ouvido a previsão de que Jesus partiria para a Galileia, mas o jovem estava lá e poderia passar a elas essas informações. Discordamos dessa interpretação por considerar que provavelmente todo o grupo de discípulos estava presente nesse momento, exceto Judas, e porque a cena do Getsêmani não caracteriza aquele jovem como anjo, mas como um seguidor que fugira e não mais se apresentara.



O que o jovem diz colabora com sua caracterização. Sua primeira palavra é de acolhida com respeito às mulheres, ele pede que não temam e demonstra saber quem elas eram e o que queriam ali. Assim, ele parece ter um conhecimento superior, oriundo do transcendente, daquilo que se passava. É dele a verdadeira confissão conforme os parâmetros marcanos: ele chama Jesus de o crucificado que foi ressuscitado. Isso, somado ao conteúdo dos seus ditos, demonstra que tem a mesma ética de Jesus. Como dissemos na análise da trama, ele é um personagem que inclui as mulheres no grupo de discípulos.

As demais personagens são um grupo extenso de mulheres, entre as quais se destacam: Maria Madalena, Maria mãe de Tiago, Maria de José e Salomé. Por causa das características positivas de discipulado, da fidelidade demonstrada nas três cenas, da coragem de se expor à morte e pelo temor que as silencia, como um dado ambíguo, a caracterização das mulheres é complexa, cheia de aspectos diferenciados.

Como mencionamos no item 3.4.5.5, as mulheres que foram aqui nomeadas podem ser consideradas um grupo de personagens-tipo. Mesmo que tenham recebido nomes, elas não são caracterizadas individualmente, mas em grupo. Somente Maria, a mãe de Jesus, recebera nome antes (Mc 6,3). Vimos, nos itens anteriores, que seu reconhecimento introduz uma novidade narrativa e muda a conceitualização de tempo e espaço tanto na crucificação como no sepultamento. No entanto, elas figuram como protagonistas apenas na cena do sepulcro vazio.

Enquanto as demais mulheres no Evangelho aparecem uma única vez, tratamos, aqui, de algumas que não foram mencionadas anteriormente na narrativa, mas a quem Marcos recorre por três vezes. Em cada uma dessas vezes, ele as nomeia, e, usando dessa repetição, enfatiza ainda mais sua importância como as únicas, dentre os seguidores, que podem testemunhar sobre a crucificação e morte, sepultamento e ressurreição. Como apenas mulheres estavam presentes nesses momentos, para Marcos, apenas elas viram e, com isso, confirmaram seu seguimento, portanto somente elas podiam testemunhar (RICHTER REIMER, 2012, p. 203-205). Marcos as considera como representantes dos discípulos e do seu seguimento à cruz (SCHOTTROFF, 1995, p. 43 e 59). Essa construção denota que, para a comunidade, elas eram, ou deveriam ser consideradas a origem da tradição sobre esses momentos finais da história.

Um grupo de mulheres retornou ao local da morte de Jesus, mesmo diante de uma situação de perigo e medo, corajosamente arriscando a vida, solidárias com ele. Diante da fuga dos seus discípulos homens, a atitude das mulheres de buscar por Jesus tem o papel fundamental na narrativa de dar oportunidade de prosseguimento ao movimento.

Das quatro mulheres nomeadas na cena da crucificação, duas acompanharam o sepultamento, Maria Madalena e Maria de José. E são presentes na última cena Maria Madalena, Maria, a de Tiago, e Salomé. Também é informado que no primeiro grupo que testemunhou a morte de Jesus, havia muitas outras mulheres, anônimas. Marcos enquadra esse grupo maior de mulheres na mesma categoria daquelas nomeadas: todas elas responderam ao chamado aberto ao seguimento dado em Mc 8,34.

Maria Madalena parece receber importância superior às outras, pois está presente nas três ocasiões e, todas as vezes, é a primeira nomeada. As outras três aparecem duas vezes cada. Como é mencionada em primeiro lugar, mostra que as pessoas compreendiam como seu modo de agir foi decisivo para o movimento cristão, após a morte de Jesus. A condição de repetição do nome de Maria Madalena reflete a importância dos seus atos para a comunidade cristã, da mesma forma como a repetição do nome de Pedro ao longo de Evangelho de Marcos. Segundo Schottroff (1995, p. 53-54), não existe evidência de disputas de posição na liderança entre as mulheres. Além disso, ela é sempre mencionada com outras mulheres, o que leva a entendê-la como uma autoridade comunitária associada às mulheres pela sua função.

Fora os nomes e as ações, poucos detalhes foram fornecidos por Marcos sobre essas mulheres. A procedência de uma delas, Maria Madalena, que significa que ela era da vila de Magdala, usualmente identificada com a cidade de *Migdal Nûnnaya* (Torre do Peixe), associada com o nome grego *Terichaeae*, na margem oeste do Mar da Galileia, que estava no centro da revolta contra Roma (MARCUS, 1999, p. 1058). As outras informações são que: uma das chamadas Maria é a mãe de Tiago, o menor, e a outra se relacionava com José, talvez como filha ou esposa.

Já da primeira vez que o Evangelho cita essas mulheres, também descreve suas atividades com uma frase curta, mas reveladora. Marcos relata que algumas não apenas seguiam a Jesus, mas também o serviram durante seu ministério na Galileia e muitas outras subiram com ele até Jerusalém. Já exploramos esses

termos anteriormente na introdução ao trecho. Como consequência de caracterização, elas são descritas como discípulas-modelo (MYERS, 1992, p. 469).

O ministério delas é descrito dessa forma porque fortalece o seu testemunho, já que sublinha sua longa ligação com Jesus. É interesse do narrador deixar clara a antiguidade e a continuidade do testemunho das mulheres: seguiram e serviram na, e desde a, Galileia, subiram com ele até Jerusalém e estavam ali na crucificação, foram também ao sepultamento e depois tentaram ungir o cadáver. Portanto, continuaram com o mesmo comportamento de serviço e fidelidade, mesmo depois de sua prisão e execução, mostrando resiliência e capacidade de articulação social. Tudo isso dá respaldo à caracterização como discípulas exemplares.

Como vimos anteriormente, a unção desejada pelas mulheres tinha o sentido da homenagem. Entendendo assim, o texto indica a resiliência, a criatividade e a coragem do grupo de mulheres. Elas resistiam à violência da trágica crucificação de seu líder e encontraram, nessa forma de homenagem póstuma, a maneira comunitária de expressar a dor, de vivenciar a continuidade daquilo que passaram ao lado do seu mestre e se fortalecer na resistência.

Um problema que pode ser colocado é a incompreensão dessas mulheres com respeito às previsões que Jesus fez de sua morte e ressurreição. Malbon (2000, p. 63) entende que as mulheres não estavam presentes nas predições da paixão e ressurreição, que teriam sido feitas apenas para os Doze, e que elas também não estavam na casa de Simão, o leproso. Por isso, não sabiam da ressurreição e nem da unção e não podem ser consideradas falíveis nesse caso.

Porém, provavelmente, as mulheres estavam presentes em pelo menos duas das predições de Jesus com respeito à sua morte e ressurreição (8,31 e 9,31). Esta possibilidade é viável, porque apenas em 10,33 o texto faz menção de que Jesus estava com os Doze, enquanto, nas duas primeiras, o Evangelho usa o termo estendido 'seus discípulos'.

Para Philips (2001), o fato de elas terem acompanhado Jesus e assistido a essas predições implica que elas sabiam da ressurreição e que procuravam Jesus ressuscitado no sepulcro. Segundo ela, o que elas não sabiam é que Jesus iria para a Galileia, pois essa informação teria sido dada apenas aos discípulos no caminho para o Getsêmani.

Discordamos da autora, pois também não fica claro, na narrativa do Getsêmani, que Jesus se fazia acompanhado apenas dos Doze, mas parece que o

grupo era maior, composto dos seus vários seguidores. Além disso, a mensagem do jovem pressupõe que as mulheres sabiam da previsão de Jesus (v.7: “como ele vos disse”) e nada na cena leva a crer que esperavam ver Jesus ressurreto, pois iam com a intenção de ungir e não de encontrá-lo. Schottroff (1995, p. 69) crê que, apesar da disposição em serem discípulas, elas não compreendiam tudo corretamente. Mesmo com seu ato corajoso e amoroso de tentar ungir Jesus, elas o procuravam da forma errada, pois não esperavam a ressurreição.

Compreendemos que esse não entendimento as coloca próximas aos discípulos homens, mas em nenhum momento o Evangelho de Marcos demonstra que elas tinham problemas com busca de poder, como o faz com membros do grupo dos doze discípulos, que são alvo de críticas diretas de Jesus nas três cenas de barco e na cena em que pedem lugares ao lado dele. Mesmo sem a total compreensão sobre a morte e ressurreição, mas por causa do seguimento, do serviço e da fidelidade ao Reino que demonstram nas últimas cenas do Evangelho, a narrativa conduz a um retrato de mulheres que 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). É delas o papel de reestabelecer a comunidade dos discípulos.

Os últimos versos do Evangelho de Marcos são carregados com a repetição do temor ou espanto das mulheres (16,5.8) e trazem também o seu silêncio.

As últimas palavras do final original do primeiro evangelho, “e nada disseram a ninguém, pois temiam”, caracterizam as três mulheres que seguiram e serviram Jesus desde a Galileia até Jerusalém, que não temeram testemunhar a crucificação, que não temeram sepultar seu corpo morto, e que não temeram abrir um túmulo fechado, de repente golpeadas e mudas por um temor paralisante. [...] Um contraste tão abrupto e forte só pode representar uma estratégia retórica deliberada do autor [...] (MITCHELL, 2001, p. 66).

A última menção do temor e o fato das mulheres não contarem a ninguém são elementos de uma caracterização dúbia. Embora o tremor, o espanto e a fuga possam ser imediatamente caracterizados como reação à angelofania, e o temor e

silêncio subsequentes também possam ser entendidos assim, estes aparecem com negatividade, mesmo diante do exemplo de discipulado, dado em 15,40, e da fidelidade, em 15,40.47 e 16,1-6, pois colocam em risco a continuidade do movimento de Jesus. Segundo Malbon (2000), o medo e o temor das mulheres pertencem à estrutura da epifania. Porém, são sinais tanto dos limites da humanidade na presença do divino como da falibilidade dos seguidores.

Nesse momento, Marcos também aproxima discípulas e discípulos, pois ambos fogem amedrontados da sua missão. Mas embora as mulheres não possam ser colocadas como perfeitas, pelo não-entendimento, temor e silêncio, os motivos e reações dessas fugas, no entanto, diferem. Os discípulos e discípulas fogem quando Jesus é preso, mas elas retornam. O grupo maior só é reorganizado no futuro posterior à narrativa pela ação de divulgação dessa mensagem pelas mulheres, que é pressuposta no Evangelho, uma vez que os receptores são o fruto do trabalho das testemunhas. Portanto, apesar de existir o aspecto da falha das mulheres, sua ênfase é mínima em comparação com a multidão e os discípulos.

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 (MALBON, 2000, p. 65-67). Assim, a incompreensão das discípulas sobre a previsão da ressurreição e, apesar disso, a sua fidelidade, em conjunto com a mensagem do anjo, o medo e o silêncio das mulheres mostram que, mesmo com falhas, todos podem permanecer seguidores. As últimas palavras do Evangelho de Marcos mostram que ninguém está isento da possibilidade de errar sob as pressões que colocam medo ou pela incompreensão de aspectos do Reino de Deus, mas que todos precisam da chance que Jesus concede: recomeçar da forma como era feito na Galileia.

### 5.3.2 Discurso e Gênero

O trecho que analisamos acima se faz o ápice narrativo da construção ideológica do Evangelho de Marcos com respeito às mulheres. Como pudemos perceber pelas análises, chamam a atenção na estrutura narrativa a paralipse das discípulas, sua caracterização exemplar, a inclusão também no grupo que vai encontrar o Jesus ressurreto na Galileia e a surpresa do silêncio cheio de temor. Por isso, o retrato que o Evangelho faz das discípulas é interpretado de diversas formas

pelas autoras feministas, que colocam problemas de linguagem com relação à questão de gênero.

Para Schottroff (1995, p. 41-44), os versos 15,40-41 evidenciam o fato de que Marcos usa a linguagem patriarcal corrente da antiguidade sem crítica e esse uso acrítico é compartilhado com os outros evangelistas do Novo Testamento. Assim, o termo discípulos tanto contempla as mulheres no grupo como as oculta. Philips (2001, p. 228) complementa a ideia. O problema se coloca no termo, que é inclusivo, mas também no fato de que Jesus seleciona doze discípulos homens, sem explicar o porquê da restrição de número e de gênero, e lhes dá atenção e tarefas especiais: estar com ele, pregar, e exorcizar demônios (3,14-15). Além disso, Marcos não preserva histórias em que comissiona mulheres para essas tarefas. Pela diferença de gênero, elas nem podem se solidarizar com os escolhidos, como os outros discípulos fora do grupo dos doze, mas são então marginalizadas.

Dewey (2001, p. 506-508) crê que Marcos falhou em superar sua perspectiva androcêntrica e que assumiu o privilégio masculino ao longo do Evangelho, pois não conseguiu dramatizar o caminho igualitário de discipulado que ensinava, uma vez que não incluiu discípulas visíveis desde o início. A necessidade que o evangelista tinha das mulheres como modelo de seguimento na sua trama fez com que abandonasse esse viés no final da narrativa, mas com o objetivo de ensinar aos homens. Segundo a autora, até 15,40, as seguidoras de Jesus estiveram largamente ocultas pelo texto androcêntrico de Marcos. Elas só eram visíveis na inclusão entre os novos parentes (3,31-35) e na nova descendência a ser ganha por seguir Jesus (10,30). As discípulas são reveladas como sempre presentes e fiéis, mas depois como falhas. Dewey destaca três pontos sobre o final que apresenta a falha dessas seguidoras: 1) as circunstâncias dão continuidade ao tema da inabilidade dos discípulos confiarem no poder de Deus; 2) o final abrupto serve para chamar a audiência à fidelidade como seguidores melhores que os personagens; 3) essa caracterização negativa das mulheres no final sugere que a falha não é o fim do discipulado.

Algumas autoras têm uma visão mais positiva da posição de Marcos com relação às mulheres. Fander (2012, p. 639-640) lembra que, além do termo discípulo ser inclusivo, o grupo de mulheres nomeadas é paralelo ao círculo menor dos discípulos, realçando a importância delas. Além disso, somente as mulheres são

testemunhas dos três momentos finais, embora não sejam apresentadas totalmente de forma positiva, pois não entregam a mensagem do anjo.

Richter Reimer (2012, p. 204-205) lembra que, no final, só existem mulheres no seguimento da cruz, o que implica que elas tiveram uma compreensão maior do que os discípulos. Ela analisa o uso dos verbos “observar” e “ver” e nota que apenas as mulheres tiveram a visão em profundidade das situações que testemunharam. Para a autora, as mulheres corajosamente demonstraram e testificaram sua solidariedade e asseguraram a continuidade da comunidade.

Com final aberto, o

Evangelho cala fundo na alma humana, porque fala das tantas situações e dos tantos momentos de temor, de medo e de impotência que tomam conta da vida e, por tempos, nos deixam inoperantes e impotentes. Dentre os Evangelhos, Marcos é o que mais destaca a vulnerabilidade humana [...] (RICHTER REIMER, 2012, p. 210-211).

Mitchell (2001) informa que a narrativa devota menos de 10% da quantidade de total de versos às mulheres e, enquanto os discípulos são chamados no início da narrativa e sua participação se estende até 14,72, as discípulas ficam invisíveis até 15,40. Porém, é justamente a essas personagens que o narrador onisciente escolhe para serem destacadas como modelos de discipulado e testemunhas dos momentos cruciais do Evangelho. Por fim, diante do conhecimento histórico de que a mensagem do anjo foi transmitida, somada à lacuna narrativa a esse respeito, as mulheres dão suporte para o movimento retórico final do seu discurso: criar um silêncio que convide a audiência a participar na interpretação da narrativa e agir nas suas demandas e chamados.

Segundo Malbon (2000), a analepse em uma paralipse, feita em 15,40-41 para o reconhecimento das mulheres, é única no Evangelho de Marcos. Faz-se uma estratégia narrativa que, ao invés de funcionar como forma de obscurecer a presença das discípulas, a esclarece, colocando-a em evidência num momento crucial. A revelação do verdadeiro sentido do discipulado é feita junto à cruz, quando também se revela o verdadeiro sentido do messianismo de Jesus. Para a autora, todos os grupos de seguidores são retratados como falíveis e a narrativa assume que a audiência sabe que a mensagem foi entregue pelas mulheres. As discípulas são exemplo de seguimento, mas o Evangelho também traz personagens antagonistas, como Herodias, sua filha e a serva do sumo-sacerdote. Portanto, não

é o sexo da personagem que define sua adesão a Jesus. Diante disso, o valor conotativo desses personagens deve ser determinado não pelo seu sexo ou pela quantidade, mas pela relação com Jesus e suas ações.

Para Malbon, a realidade histórica das mulheres de *status* mais baixo e do discipulado de mulheres, juntos, dão suporte à surpreendente narrativa marcana em que as demandas do seguimento são exemplificadas pelas mulheres. O motivo para essa escolha de Marcos pode ter sido que elas estavam na posição de encarnar a mensagem dos últimos que serão os primeiros, pois elas eram completamente excluídas dos principais dramas da fé e práticas religiosas.

Schüssler Fiorenza (1992, p.367) afirma que presença dessas mulheres ao pé da cruz mostra que

a comunidade de Marcos, incluindo sua liderança, estava aberta em termos de linhas social, religiosa, sexual e étnica. Essa comunidade não mais reconhecia as leis de pureza cultural e rejeitava para sua própria liderança o modelo de dominação-submissão prevalente na sociedade greco-romana e manifestadamente advogado por algumas autoridades cristãs líderes.

O reconhecimento narrativo no verso 15,40 demonstra que mulheres exerceram papéis de liderança no movimento cristão da Palestina (TEPEDINO, 1990, p. 86), do qual Marcos herda várias de suas tradições.

Podemos acrescentar a essas análises uma observação concernente à corporeidade. As ações das mulheres são devotadas a Jesus. Elas observam todo o processo do seu corpo no madeiro, observam o sepultamento do seu corpo, e têm a intenção da unção, que se refere ao corpo, para a homenagem. Portanto, é a relação com o corpo que move toda a trama. O sinal da ressurreição, no entanto, é justamente a ausência desse corpo, mas o encontro é marcado com elas e considera a pessoa integral de Jesus.

Entre os personagens humanos que aparecem na cena, é clara a posição das mulheres como últimas na escala social. Temos Pilatos como representante do poder romano, José de Arimateia representando poder judaico, o centurião é símbolo da opressão romana através da presença militar. Os personagens apresentados são detentores de poder político, econômico e social. As mulheres são destituídas desses poderes. Apresenta-se, então, a diferença: enquanto socialmente elas não importam para eles, para a narrativa, é essencial mostrar a importância delas no movimento de Jesus, a tal ponto de serem as apóstolas dos apóstolos.



Este trecho retrata que as mulheres seguidoras de Jesus são humanas, mas são seguidoras antigas, servas fiéis, próximas de Jesus e que compreenderam o sentido verdadeiro do discipulado, pois o acompanharam até a cruz. São responsáveis pela rearticulação do cristianismo originário e pelas tradições transmitidas sobre a crucificação, sepultamento e ressurreição.

Creemos que a escolha por esse desvelamento tardio, mas enfático e esclarecedor, e essa caracterização exemplar também sugere que, dentro da própria comunidade, haveria mulheres em papéis de liderança. Estas precisavam ser legitimadas diante de outros discursos patriarcais que começavam a surgir no cristianismo. Entre eles, podemos citar o início da trajetória do código doméstico patriarcal que é fixado em Cl 3,18-41 e evolui posteriormente em Ef 5,22-6,9; 1Pd 2,13-3,7; 1Tm2,8-15; 6,1-2 (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p.360; RICHTER REIMER, 2012, p.189). Nesse sentido, o Evangelho de Marcos se coloca como um discurso ideológico, que defende a posição das mulheres em sua comunidade de origem, e usa a heteroglossia organizada narrativamente para fazer um diálogo com os discursos circundantes.

#### 5.4 ALGUMAS PASSAGENS PARA CONSIDERAR A PRESENÇA DAS MULHERES NA SEGUNDA METADE DO EVANGELHO

Esta etapa é similar ao item 4.5, mas se aplica à segunda metade do Evangelho de Marcos. Desejamos identificar algumas passagens importantes dessa parte da narrativa que podem colaborar com a construção da narrativa sobre as relações de gênero, mas nas quais a presença das mulheres não é necessariamente explícita. Não é o foco deste trabalho analisar essas cenas, mas mostrar que a pesquisa pode continuar por essas análises.

A primeira dessas passagens é a previsão de morte e ressurreição em 9,30-32, na qual o texto diz que ele ensinava aos discípulos, sem especificar o grupo dos Doze. Aqui, somos informados que os discípulos (e discipulas) não entendiam o que Jesus dizia.

A controvérsia com os fariseus a respeito do casamento e divórcio (10,1-12) é acompanhada por uma multidão e pelos discípulos, a quem, depois, Jesus dá ensinamento em particular. Tanto na multidão como entre o grupo indefinido de discípulos podemos ter mulheres e homens. O ensinamento particular de Jesus ao

grupo de discípulas e discípulos termina com algo que não fora mencionado na controvérsia com os fariseus: diante possibilidade de que tanto os homens e como as mulheres repudiassem seu cônjuge, qualquer que o fizesse e casasse novamente estaria cometendo adultério. Este trecho tanto invoca um papel igualitário para a relação conjugal, incluindo o poder de encerrá-la e começar outra, como a igualdade do erro do adultério com o novo casamento. É uma narrativa complexa que precisa ser analisada à luz das leis judaicas e romanas sobre o casamento e dos estudos feministas.

O mesmo grupo misto de discípulas e discípulos, provavelmente, acompanhou Jesus na bênção das crianças (10,13-16), no encontro com o homem rico (10,17-22), no ensinamento subsequente sobre os ricos e o Reino de Deus (10,23-31) e na cura do cego Bartimeu (10,46-52), na entrada em Jerusalém (11,9-11), nos posteriores ensinamentos no Templo (11,15-18.27-33; 12,1-44, incluindo a cena da oferta da viúva pobre) e na condenação (13,1-2). Isso porque, apenas em 10,32-45 e em 11,11, há restrição ao grupo dos doze, e em 13,3-37, a restrição é ao grupo dos quatro primeiros discípulos, o que confirma que nos outros momentos o grupo era maior.

Na narrativa da última ceia, a ação começa com a pergunta do grupo de discípulos sobre onde preparariam a Páscoa (14,12). Dois deles são enviados a cidade e, lá, provavelmente, o grupo maior dos discípulos prepara a ceia, enquanto Jesus e os Doze chegam mais tarde ao local. Isso implica na possibilidade de o grupo maior dos discípulos, incluindo as mulheres, estarem presentes na última ceia. Na fala de Jesus sobre a traição, foi necessário enfatizar que um dos Doze o trairia, isso também indica que havia mais discípulos na cena do que os doze apóstolos. Por isso, há uma probabilidade grande de as mulheres estarem presentes nas cenas que se seguem: no Getsêmani e na prisão de Jesus, quando todos os discípulos fogem. No entanto, elas retornam em 15,40, como analisamos.

## CONCLUSÃO

*Já faz tempo que o nosso carvalho foi derrubado,  
mas sua fragrância ainda permanece no ar e  
continuará se espalhando para sempre nos quatro  
cantos da terra  
(Gilbran Kahlil)*

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 modelos 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 na construção e manutenção de tais redes de poder e resistência ao consagrar ou ao colocar-se contra essa ordem assimétrica existente. Uma das formas de tomar qualquer desses caminhos é fazer uso de interpretações das narrativas sagradas. Estas são uma autoridade cuja significação é reativada na leitura e em contextos culturais e ajudam a formar a identidade comunitária. Assim, o acesso a uma interpretação sexista e androcêntrica dos textos bíblicos pode basear uma comunidade que tem essa identidade. No entanto, uma interpretação que busque questionar a circulação de poder, o androcentrismo e evidenciar o papel das mulheres, trazendo à tona relações antes escondidas, pode ajudar em uma nova construção criando uma nova consciência.

Colaborar com a formação dessa nova consciência foi a proposta deste trabalho. Tendo como foco o Evangelho de Marcos, usamos as análises narratológica, do discurso e de gênero para chegar a uma nova interpretação com base nas relações de gênero registradas no Evangelho e das suas consequências comunitárias. Foi a intenção desta pesquisa mostrar que o Evangelho de Marcos é uma construção político-teológica e ideológica com um viés antipatriarcal.

O primeiro passo foi a compreensão da situação histórica na qual surge o Evangelho de Marcos, especialmente a situação das mulheres. 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 d.C. 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 que ficavam continuamente mais empobrecidos. 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, dentre eles, os diversos cristanismos e expectativas messiânicas e apocalípticas. A maioria da população não pertencia aos partidos mais conhecidos, ela integrava peregrinações, movimentos proféticos e apocalípticos em busca de sobrevivência.

Os registros da realidade das mulheres na Palestina trazem a imagem de uma vida difícil. Elas eram as maiores vítimas das violências impetradas pelo Império naquela região. Se o patriarcado era vigente na região do Mediterrâneo, dentro das dinâmicas entre as versões romana e judaica, 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 para a sociedade. 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. Especialmente nos ambientes mais pobres e rurais, devido à importância da mão de obra feminina, elas eram menos reclusas do que em ambientes abastados nos centros urbanos. Havia, ainda, desde o judaísmo mais antigo, outros meios de vida e grupos que tinham outras dinâmicas nas relações de gênero, dentre eles, 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. abafou 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 um afastamento 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, o que justifica o surgimento dos Evangelhos.

A segunda etapa do trabalho envolveu compreender o funcionamento da narrativa do Evangelho de Marcos através de uma aproximação literária. Ele se forma uma peça complexa e multitemática que usa diversos recursos literários e estilísticos. No entanto, é possível observar que suas divisões são marcadas por resumos de atividades de Jesus, pelo deslocamento espacial e por mudanças temáticas, o que permite montar uma linha narrativa retórica e coerente com desenvolvimento de personagens (como Jesus e os discípulos e discipulas) e a utilização de contrastes entre grupos de personagens-tipo, exceções aos tipos e ainda muitos outros personagens menores.

O Evangelho de Marcos é uma narrativa religiosa. Traz diversas realidades profundas para uma linguagem acessível à população iletrada. Faz isso contando uma história de Jesus que usa memórias, crenças e tradições dos membros da comunidade e que trata de preocupações comuns ao grupo. Tudo isso foi organizado através de um ato configurante que considerou expectativas de reações dos leitores/destinatários implícitos no tecer da intriga e empregou uma série de recursos retóricos.

Seu texto é também fruto do diálogo entre os discursos dos movimentos culturais e religiosos que circulavam durante esse período. Ele se apresenta uma resposta que atinge questões de muitos cristianismos originários e faz uma intervenção ideológica nas suas dinâmicas com base na simbologia do Reino de Deus. Entre as preocupações comunitárias que aparecem no texto 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. Apresenta, ainda, uma disputa de memória com o judaísmo que buscava se recuperar da destruição do Templo, principalmente nas questões das interpretações quanto à pureza ritual, ao sábado, à estrutura religiosa opressora que se colocou em redor do Templo.

O texto desenvolve uma teologia narrativa cheia de heteroglossia, fazendo uso de muitas formas literárias correntes, retratando grupos sociais diversos e

englobando suas tradições. Com isso, reflete a pluralidade social da realidade que procura retratar e, ao mesmo tempo, abre a possibilidade de atingir o grupo diverso de destinatários que compõe sua audiência, pois estes identificam seus próprios traços culturais nas características da narrativa.

Embora uma forma de polifonia apareça na heteroglossia, não podemos classificá-lo como polifônico. Surge um discurso monológico com relação ao interior da trama, pois a opinião dos redatores sempre prevalece. O texto traz dentro de si respostas às situações comunitárias e aos discursos circulantes, mas delimita essas expressões sob um roteiro que parte de uma movimentação solidária na Galileia e conduz ao ápice, em Jerusalém, quando Jesus entrega sua vida em favor de muitos, mas não se encerra com a morte do seu herói, e sim, com sua ressurreição e um chamado para o retorno à Galileia, onde tudo começara.

Ao longo do Evangelho de Marcos, são narrados 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. Cada uma dessas mulheres se torna um personagem exemplar de valores do Reino de Deus, representa um ponto-chave para a evolução da narrativa como um todo e colabora para a desconstrução dos moldes patriarcais dentro da comunidade cristã. Além dessas cenas em que as mulheres interagem com Jesus, outras aparecem: Herodias e sua filha, na cena da morte de João Batista, e a serva do sumo sacerdote, no julgamento de Jesus. Elas mostram que as mulheres se fazem presentes tanto no movimento de Jesus como em oposição a ele, mas nenhuma delas tem papéis que se encaixem nos estereótipos patriarcais.

Ao fazer a análise da narrativa e do discurso de cada uma das passagens em que as mulheres interagem com Jesus, procurou-se colocá-las como protagonistas ao lado dele e colocar luz sobre modelos de relações de gênero inscritos nessas cenas, observando o fluxo de poder.

Do ponto de vista do dialogismo, percebe-se que os redatores do Evangelho de Marcos usaram recursos de heteroglossia nas cenas analisadas. Podemos citar o uso de fontes diversas, de vários subgêneros literários concatenados, alguns helenísticos e outros já conhecidos da literatura judaica, a citação em língua hebraica no meio do texto grego, o latinismo, a diversidade de posições sociais e culturais dos personagens.

A noção de tempo-espaço e o aparecimento ou a caracterização dos personagens dentro desse retrato foi evolutiva, ao mesmo tempo resgatando o passado e apontando para o futuro. Assim, a história contada sobre início do evangelho de Jesus vai se aproximando do tempo real de sua audiência e aponta sempre para um tempo escatológico. A medida que a narrativa avança, as características de Jesus como messias vão se revelando, o retrato do discipulado vai também se delineando em acertos e falhas dos discípulos. As personagens femininas vão crescendo em coragem, fé e ousadia. Assim, este processo vai definindo a possibilidade da liderança feminina e do seu ensino e memória.

Verificamos a resposta a discursos que circulavam tanto sobre a formação da comunidade familiar como sobre o papel das mulheres nas comunidades cristãs. O Evangelho de Marcos também usa as cenas com mulheres para dialogar com as convenções religiosas judaicas de pureza ritual sobre a menstruação e sobre a inclusão os gentios nas comunidades.

Outra estratégia discursiva foi a introdução de um conceito por outro mais próximo do público. Esse é o caso das inversões propostas nos conceitos de casa e diaconia e da vinculação da noção de comunidade igualitária com a família sem a presença da figura paterna. Marcos também faz isso com a atuação de líderes cristãs. A cada cena que apresenta uma mulher, conceitos impeditivos de comportamento e participação social são derrubados e são acrescentadas possibilidades de atuação, até que finalmente se revela as discípulas e sua liderança comunitária. Observou-se que a figura que Marcos faz das mulheres foi revolucionária e que a relação que se estabelecia entre elas e Jesus não era uma relação de subordinação, mas de cooperação e respeito mútuos.

A primeira cena analisada mostra a cura da sogra de Simão. Ela é um adensamento de temas principais do Evangelho. Temos a casa, a cura, o discipulado e a diaconia expressos em poucas palavras e relacionados a uma personagem feminina. A mulher é retratada inicialmente como membro de uma casa patriarcal, mas a cura se dá em uma solidariedade mútua, que ocorre na casa reformulada como uma comunidade dos discípulos. A cura exorcizante, feita pelo toque, liberta o corpo da mulher e sua parte na solidariedade foi revelada com a diaconia continuada. Diante do uso do termo em Marcos, essa diaconia não pode ser interpretada como serviço doméstico, mas como ministração, embora se apresente na narrativa como um conceito ainda incipiente. Assim, o Evangelho de

Marcos apresenta a sua primeira discípula, como a pessoa que compreendeu o valor da diaconia para o Reino de Deus.

A redefinição da família por parte de Jesus interfere no cerne dos princípios básicos da sociedade da época: a instituição da descendência e a organização patriarcal. Marcos apresenta um novo modelo de relação para a comunidade, a partir das relações pessoais já conhecidas por todo tipo de pessoa. Na nova família comunitária organizada por Jesus, os pais, que socialmente são as figuras de autoridade, estão ausentes e todas as pessoas, inclusive Jesus, são irmãs, irmãos e mães, numa relação de igualdade e cuja condição de pertencimento é fazer a vontade de Deus. Com isso, o Evangelho de Marcos redefine identidades e relações de gênero e trabalha seu projeto de Reino de Deus a partir das microrrelações cotidianas e afetivas, onde a reciprocidade e o apoio mútuo podem ser armas para resistir aos problemas comunitários.

Com essas duas cenas, a casa, que antes era o ambiente do trabalho e da vivência feminina, torna-se um ambiente social e também da vivência religiosa comunitária, que inclui homens e mulheres para as comunidades cristãs do movimento de Jesus. Fato que possibilita o acesso de muitas mulheres e as transforma em sujeitos religiosos.

As cenas seguintes são a cura da filha de Jairo e da mulher com hemorragia. Percebemos muitas facetas na composição do retrato das mulheres e das relações de gênero nesse trecho. Assim como os doze discípulos rememoram as doze tribos de Israel, essas duas mulheres acumulam a mesma representação. Contudo, aqui, a situação de doença e quase morte delas denuncia o afastamento religioso da nação e coloca como metáfora a forma como elas são salvas por Jesus. Ao mesmo tempo, o trecho questiona a exclusão das mulheres da vida cultural e o tabu religioso da menstruação e da pureza ritual. Jesus transfere para a mulher o protagonismo da cura da sua hemorragia dando como causa a sua atuação de fé. Ao lado dessas questões, temos: a quebra de normas sociais com respeito à ação pública de mulheres pela palavra da mulher curada da hemorragia, a inclusão desta na comunidade religiosa como pessoa atuante; a inclusão da mãe como parte integrante da família no momento da vivificação da menina, um reforço à ideia do texto anterior; a preocupação com a menina como essencial à família, a ponto de mover o pai para fora do seu limite socioreligioso.



A última cena da primeira metade do Evangelho é o exorcismo à distância da filha da mulher siro-fenícia. Essa cena ressignifica toda a relação dos cristãos de origem judaica e não-judaica, em especial os de cultura grega da região conflituosa de Tiro. Faz isso a partir da relação de uma mulher gentia com Jesus. Ela quebra as normas sociais de comportamento feminino ao invadir a casa, sem ser convidada, para falar com o hóspede e ao insistir argumentando contra a negativa rude de Jesus ao seu pedido. Neste momento, os papéis entre eles são momentaneamente invertidos e ela age como profeta. Expande a visão de Jesus sobre os limites do seu ministério ao colocar as culturas em diálogo. Jesus aceita suas atitudes e o seu ponto de vista e liberta sua filha por causa do seu poder de argumentação.

A cena da viúva pobre que oferta sua vida é a primeira cena da segunda metade do Evangelho de Marcos. Ela acontece já em Jerusalém, no Templo. Jesus somente a observa e a usa como exemplo no ensino aos que o seguem. A ação da mulher, ao oferecer tudo o que tinha, desafia a morte na recusa do modelo de mercado e ilustra a confiança em Deus. Ao mesmo tempo, denuncia uma instituição religiosa e um sistema político que oprimem, tornando-se o motivo para Jesus abandonar a pregação no Templo, condená-lo e iniciar sua paixão. A cena pode levar a comunidade cristã ao acolhimento do pobre, a entender que esse pobre é o primeiro no Reino de Deus e a rejeitar o retorno daquele tipo de religiosidade condenada por Jesus. Essa figura que representa a fé ativa e desapegada e o último que será o primeiro no Reino de Deus é feminina, uma viúva, o que chama a atenção da comunidade para a situação delas.

A cena da unção de Jesus em Betânia contrasta a mulher que o unge e sacerdotes, escribas e, também, Judas. A unção pode tanto 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 e acolhimento. Nessa cena, uma mulher reconhece Jesus como o Messias. A mulher é uma discípula que entendeu o destino de Jesus antes dos demais discípulos. Aqui o protagonismo de ação é da mulher, mas Jesus precisa defendê-la perante os homens presentes e, assim, ele faz dela um exemplo claro do seguimento que demonstra solidariedade ideológica com o projeto do Reino e a entrega de vida. O ápice do reconhecimento da ação da mulher é a declaração de uma memória da mulher a ser contada onde a boa nova chegar.

As últimas três cenas do Evangelho destacam o protagonismo das mulheres. São o movimento final de construção da identidade das líderes comunitárias. Assim

como Jesus só tem seu retrato completo na cruz e ressurreição, as mulheres também têm sua caracterização completa nesses momentos. Esse trecho traz como elemento surpresa o reconhecimento das discípulas de Jesus, um grupo numeroso entre as quais destacam-se Maria Madalena, Maria de Tiago, Maria mãe de José e Salomé. Sua caracterização é dada como discípulas exemplares, servas, seguidoras fiéis e corajosas que agem em comunidade, ainda que com limites humanos, demonstrados no silêncio causado pelo temor numinoso e no não-entendimento. As mulheres são chamadas a reorganizar a comunidade cristã para o seu recomeço. Para a comunidade que recebe o Evangelho de Marcos, essas mulheres são as únicas testemunhas da morte e sepultamento de Jesus e são as apóstolas dos apóstolos ao comunicar a informação da ressurreição. São, portanto, a origem dessas tradições.

Na primeira metade do Evangelho de Marcos, verificamos uma construção discursiva com respeito às mulheres na evolução da narrativa que as liberta de seus papéis tradicionais. Percebe-se que aquelas que claramente se relacionam com Jesus são mulheres necessitadas da sua atuação como taumaturgo. São mulheres doentes ou cujas filhas estão doentes. Mas as interações com mulheres excedem as curas. Percebemos que desde a apresentação do conceito de diaconia, a partir da figura da sogra de Simão, há uma evolução narrativa crescente do papel feminino. A cada narrativa temos uma desconstrução de padrões androcêntricos e uma abertura à inclusão de mulheres e de suas atuações. As mulheres atuam na diaconia (serviço), são integradas em igualdade na família e comunidade, têm discurso público, são sujeito de ações religiosas e de fé aprovadas por Jesus, são consideradas pela argumentação teológica com um homem. A cada cura, precisamos considerar a integração daquela figura feminina no movimento de Jesus e o efeito que ela produz na audiência, seja por identificação ou por modelo de relação de gênero.

Na segunda metade do Evangelho, há uma mudança com relação às personagens femininas. Elas continuam representativas de temas importantes do Evangelho, principalmente com respeito ao discipulado. Porém, não vêm mais à procura de cura, mas demonstram os valores do Reino de Deus na entrega de vida e suas ações são aprovadas por Jesus. Além disso, ganham o direito ao registro e à memória de seus atos que podem inspirar muitas outras. As mulheres assumem posturas de fé e comprometimento com o Reino de Deus, mas também de

sacerdotisas/profetizas e, finalmente, a postura de líderes comunitárias. A elas é concedido o privilégio de portar as notícias da ressurreição. Assim, a audiência que recebe essa história do início do evangelho de Jesus (1,1), agora entende a presença feminina nas funções religiosas comunitárias, ensino e na memória transmitida como integrante ao projeto de sociedade proposta por Jesus.

Nos textos analisados, também se nota que tanto Jesus propõe um tipo de masculinidade diferente do hegemônico, quanto as mulheres trazem uma forma de ser mulher dentro da comunidade cristã que foge da norma patriarcal. 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, ensinado, tocado e ser ministrado por mulheres. Ele é um homem que se propõe a fomentar e criar espaços de relações justas.

A construção discursiva de Marcos a respeito da posição social das mulheres é ideológica, pois promove uma desconstrução e uma desnaturalização do patriarcado vigente e apresenta paulatinamente uma nova proposta relacional e social. A situação das mulheres nos textos denuncia a marginalização, opressão e exploração que elas sofriam. Além disso, as narrativas evidenciam experiências de libertação e resistência vivenciadas em relações de gênero. Elas demonstram que, apesar desse quadro difícil para as mulheres, os autores e autoras do Evangelho de Marcos não as viam como pessoas subordinadas, mas dignas de espaço e voz. As mulheres do Evangelho de Marcos 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 discipulado, são fiéis, corajosas, resilientes, humildes, inteligentes, dignas de palavra, memória e de lugares de liderança dentro da comunidade cristã.

Embora o caráter positivo das mulheres no Evangelho de Marcos já tenha sido explorado pela academia, a relevância desta pesquisa se dá na percepção da interconexão entre as cenas e do uso ideológico dos símbolos e das estratégias discursivas pela narrativa para possibilitar um modelo comunitário. Por causa desse crescimento do papel feminino que o Evangelho de Marcos apresenta, com novas possibilidades de atuação e de relação de gênero, ele é um texto libertador e empoderador das mulheres cristãs e divulga boas novas do crescimento do Reino de Deus específicas para sua vivência e, por isso, um evangelho das mulheres.

Essas novas imagens femininas podem ajudar a modificar a consciência individual e as estruturas sociais, eclesiais e teológicas. 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. Inspirados nele, mulheres e homens, meio a seus conflitos, podem desenvolver uma nova sociedade com relações de gênero simétricas, justas, pessoais, mútuas e de cuidado.

## REFERÊNCIAS

AHEARNE-KROLL, Stephen P. "Who Are My Mother and My Brothers?" Family Relations and Family Language in the Gospel of Mark. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 81, n. 1, p. 1-25, jan. 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1206936>> Acesso em: 17.ago.2016.

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. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. Tradução de Teresa Joaquim. São Paulo: EBRADIL, 1990. V.I :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. *Anais eletrônicos*. Curitiba: Champagnat, 2011. Disponível em <<http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/>>. Acesso em: 15 mai 2013.

ANDERSON, Janice Capel. The dancing daughter. In: ANDERSON, Janice Capel; MOORE, Stephen D. (Org.). *Mark & Method: new approaches in biblical studies*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2008. p. 111-144.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *The dialogic imagination*. Tradução de Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Problemas de la poetica de Dostoievski*. 2. ed. Tradução de Tatiana Bubnova. México: FCE, 2003.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BEAVIS, Maria Ann. *Mark*. Michigan: Baker Academic, 2011.

BECK, H; Brown, C. Paz. In: COHEN, Lothar; BROWN, Collin (orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Nova Vida, 2000. V. II. p. 1592-1598.

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

BIETENHARD, H. Povo, Nação, Gentios, Multidão, Cidade. In: COHEN, Lothar; BROWN, Collin (orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Nova Vida, 2000. V. II. p. 1731-1748.

\_\_\_\_\_. Amém. In: COHEN, Lothar; BROWN, Collin (orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Nova Vida, 2000a. V. I. p. p.110-111.

\_\_\_\_\_. Senhor. In: COHEN, Lothar; BROWN, Collin (orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Nova Vida, 2000b. V. II. p. 2316-2325.

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

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

BRAUMANN, G. Criança, menino, servo, filho, adoção. In: COHEN, Lothar; BROWN, Collin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. I. p. 465-471.

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*, Supplementary series, v. 40, n. 40, Michigan, p. 215-223, 2000.

BROWN, C. Pobre. In: COHEN, Lothar; BROWN, Collin (orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Nova Vida, 2000. V. II. p. 16831-1688.

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.

CAVALCANTI, Tereza. *Tecendo novas relações humanas: abordagem de um texto do Evangelho de Marcos*. São Leopoldo: CEBI, 2004.

CHEVITARESE, André Leonardo; VEIGA, Daniel Soares. O significado das ações de curas de Jesus na sociedade judaica: uma abordagem antropológica. *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 149-162, 2013. Disponível em <[http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume007\\_Num002\\_artigo006.pdf](http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume007_Num002_artigo006.pdf)>. Acesso em: 18.jun.2015.

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.

COLAIZZI, Giulla. Feminismo y teoría del discurso. Razones para un debate. In: COLAIZZI, Giulla. *Feminismo y teoría del discurso*. Madri: Ediciones Cátedra, 1990. p. 13-28.

COLLINS, Adela Yarbro. *Is Mark's Gospel a life of Jesus? The question of genre*. Milwaukee: Marquette University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mark: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

COMBET-GALLAND, Corina. O Evangelho segundo Marcos. In: MARGUERAT, Daniel. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Margarida Oliva. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 45-80.

CONTI, Cristina. Pasión e resurrección. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, n. 64, p. 131-146, 2009.

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

\_\_\_\_\_; SOARES, Sebastião Armando Gameleira. *Evangelho de Marcos: 1-8: refazer a casa*. Petrópolis: Vozes, 2002.

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.

CRAWFORD, Sidnie White. Mothers, Sisters, and Elders: Titles for Women in Second Temple Jewish and Early Christian Communities. In: Davila, James R. (ed.) *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*. Leiden: Brill, 2003. p.177–191.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CROSSAN, John Dominic. Mark and the Relatives of Jesus. *Novum Testamentum*, v 15, n. 2, p. 81-113, abr.1973. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1560270>> Acesso em: 17.ago.2016.

\_\_\_\_\_. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CUESTA, Ruthe Ventura. *Entre Jesus e Barrabás: realidade, expectativas e a escolha da multidão em Marcos 15,6-15*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

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

DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, negociação de saberes e educação teológica: contribuições da teologia feminista. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v.24, jan-abr. 2011. p.2-9.

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

DERRETT, J. Duncan M. Mark's Technique: the Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter. *Biblica*, v. 63, n. 4, p. 474-505, 1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/42707153>> Acesso em 15.mai.2016.

DEWEY, Joana. "Let them renounce themselves and take up their cross' A feminist reading of Mark 8.34 in Mark's social and narrative world. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 23-36.

\_\_\_\_\_. The Gospel of Mark. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures*. New York: The Crossroad Publishing, 1993. Vol. 2. p 470-509.

DONAHUE, John R., HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Mark*. Colleville: The Liturgical Press, 2002.

DUARTE, Sandra. 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.

EDWARDS, James R. Markan Sandwiches: the significance of interpolations in markan narratives. *Novum Testamentum*. v.31, n. 3, p. 193-216, jul. 1989.

EISENBERG, Josy. *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque histórico-sociológico*. Tradução de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 1997.

EUSÉBIO, Bispo de Cesaréia. *História Eclesiástica*. Tradução das Mojas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.



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

FANDER, Monika. Gospel of Mark: women as true disciples of Jesus. In: SCHOTTOROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (ed.) *Feminist biblical interpretation*: a compendium of critical commentary on the books of the Bible and related literature. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2012. p. 626-654.

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

\_\_\_\_\_. *Jesus na origem do cristianismo*: os vários grupos que iniciaram o cristianismo. Goiânia: PUC Goiás, 2012.

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.

FOWLER, Robert M. *Let the reader understand*: reader response criticism and the Gospel of Mark. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

FREYNE, Sean. *A Galileia, Jesus e os evangelhos*: Enfoques literários e investigações históricas. São Paulo: Loyola, 1996.

GALLARDO, Carlos Bravo. *Galileia ano 30*: para ler o Evangelho de Marcos. Tradução de Roberto Tápia Vidal. São Paulo: Paulinas, 1996.

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

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

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

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

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

GODOY, Daniel. Roma, Palestina y Galilea en el siglo I. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 47, p. 41-52, 2004. Disponível em:

<[http://www.claiweb.org/ribla/ribla47/roma%20palestina%20y%20galilea.html#\\_ftn39](http://www.claiweb.org/ribla/ribla47/roma%20palestina%20y%20galilea.html#_ftn39)  
> Acesso em 18.abr.2015.

HABER, Susan. A Woman's touch: feminist encounter with the hemorrhaging woman in Mark 5:24-34. In: REINHARTZ, Adele(ed). *"They Shall Purify Themselves": Essays on Purity in Early Judaism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. p. 125-142.

HANSON, Kenneth C.; OAKMAN Douglas E. *Palestine in the Time of Jesus: social structures and social conflicts*. 2.ed. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. Jesus and Empire. In: HORSLEY, Richard A. (org). *In the Shadow of Empire: reclaiming the bible as a history of faithful resistance*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

HURTADO, Larry W. *Marcos*. São Paulo: Vida, 1995.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004

IZIDORO, José Luiz. O problema da identidade no cristianismo primitivo interação, conflitos e desafios. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 4, n. 7, 2008. p.53-65.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém nos tempos de Jesus: pesquisas da história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus, 1993.

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

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

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

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

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

KOCHMANN, Sandra. O Lugar da Mulher no Judaísmo. *Rever*. v.2, São Paulo, 2005. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_kochmann.htm#](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_kochmann.htm#)> Acesso em: 20.mai.2016

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.

KUNZ, Claiton André. *Ações parabólicas: uma análise do ensino de Jesus através de suas ações*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2007.

LAMBRECHT, J. The Relatives of Jesus in Mark. *Novum Testamentum*, v. 16, n. 4, pp. 241-258, Out.1974. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/1560220> >. Acesso em: 17.ago.2016.

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: linguagens narrativa e exegética moderna*. São Paulo: Paulus, 2011.

LIMA, Anderson de Oliveira. *Reações literárias à cultura de reciprocidade do antigo mundo mediterrâneo: uma leitura da linguagem econômica do Evangelho de Mateus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014

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

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

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: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 128-135.

MALBON, Elizabeth Struders. *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*. San Francisco: Harper & Row, 1986.

\_\_\_\_\_; ANDERSON, Janice Capel. Literary-Critical Methods. In SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures*. New York: The Crossroad Publishing, 1993. Vol I. p.241-271.

\_\_\_\_\_. *In the company of Jesus: characters in Mark's gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Syrophenician 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 syrophenician 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.

\_\_\_\_\_. The Significance of Jesus' Death in Mark: Narrative Context and Authorial Audience, *Journal of Biblical Literature*, v. 125, n.3: Atlanta, 2006, p. 284 e 285.

\_\_\_\_\_. Narrative Criticism: how does the Story Mean. In: *Mark & Method: new approaches in biblical studies*. 2ed Org: Janice Capel Anderson & Stephen D. Moore. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Mark's Jesus: characterization as a narrative Christology*. Waco: Baylor University Press, 2009.

MALINA, Bruce J. *The social world of Jesus and the Gospels*. London: Routledge, 1996

\_\_\_\_\_; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MALZONI, Cláudio Vianney. *Jesus em Betânia (Mc 14, 3-9): um gesto de generosidade e ternura no início do relato da Paixão*. São Paulo: Paulinas, 2010

MARCUS, Joel. The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 111, n. 3, p. 441-462, 1992.

\_\_\_\_\_. *Mark 8-16: a new translation with introduction and commentary*. Binghamton: Yale University, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary*. Binghamton: Yale University, 1999a.

\_\_\_\_\_. *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*. Tradução de Xabier Pikaza. Salamanca: Sigueme, 2010.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. Tradução de Margarita Oliva. São Paulo: Loyola, 2009.

MARIA de Magdala: Apóstola dos Apóstolos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 489, ano 15, out.2016.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Evangelho, figuras e símbolos*. Tradução de I. F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1991.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época: etapas da história, do ano 30 ao ano 70. *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana*. Petrópolis, n.22, v.3, p 35-44, 1995.

MICHAUD, Jean-Paul. A Palestina do primeiro século. In: MAINVILLE, Odette (org.) *Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MÍGUEZ, Néstor O. El Imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 5-6, p. 87-101, 1990. Disponível em  
<[http://www.claiweb.org/ribla/ribla5\\_6/el%20imperio%20y%20los%20pobres.htm](http://www.claiweb.org/ribla/ribla5_6/el%20imperio%20y%20los%20pobres.htm)>. Acesso em 05.jun.2015.

\_\_\_\_\_. Los militares en la Palestina de Jesús. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 8, p. 15-25, 1991. Disponível em  
<<http://www.claiweb.org/ribla/ribla8/los%20militares%20en%20la%20palestina.htm>> Acesso em 05.jun.2015.

\_\_\_\_\_. O contexto Sociocultural da Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, n. 22, p.22-33, 1995.

\_\_\_\_\_. Ricos y pobres: relaciones clientelares em la Carta de Santiago. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 31, p. 86-98, 1998. Disponível em  
<<http://www.claiweb.org/images/riblas/pdf/31.pdf>> Acesso em 05.jun.2017.

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.

MULHOLLAND, Dewey M. *Marcos*. Tradução de Maria Judith Prado Menga. São Paulo: Vida Nova, 2005.

MÜLLER, Dietrich. Ungir. In: COENEM, Lothar; BROWN, Collin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. 2. p. 2568-2572.

MUNDLE, W. Êxtase, assombro, frenesi, horror, loucura. In: COENEM, Lothar; BROWN, Collin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. 1. p. 782-784.

\_\_\_\_\_. Medo, temor respeitoso. In: COENEM, Lothar; BROWN, Collin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000a. V. 1. p. 1264-1267.

MUNRO, Winsome. Women Disciples in Mark? *The Catholic Biblical Quarterly*. v. 44, n. 2, p. 225-241, Abril, 1982.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Tradução de I. F. L Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

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, 2009. p. 72-87.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: EST/Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2001.

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.

POHL, Adolf. *O Evangelho de Marcos: Comentário Esperança*. Tradução de Hans Udo Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1998.

POSTAL, Jairo. *Uma imagem caleidoscópica de Jesus: o ethos de Cristo depreendido dos evangelhos canônicos*. Dissertação (Doutorado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

REGIS, Maria Fernanda Brunieri. *Mulheres no sympósia: representações femininas nas cenas de banquete nos vasos áticos (séculos VI a IV a.C.)*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: an introduction to the narrative of a gospel*. 2ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “Este é o rei dos judeus” – o título “filho do homem” na camada histórico-traditiva pré-pascoal como referência à tradição veterotestamentária do rei. *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*. Rio de Janeiro, v.6, Ano IV, p. 92-106, 2011. Disponível em: <<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos6/Artigo%20Osvaldo%20Ribeiro.pdf>>. Acesso 02.ago.2016.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. Perdão das dívidas em Mateus e Lucas – Por uma economia sem exclusões. In: \_\_\_\_\_. *Economia no mundo bíblico*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 135-157.

\_\_\_\_\_. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.) *Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006a.

\_\_\_\_\_. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1. jan./jun., p. 41-53, 2010.

\_\_\_\_\_. *El milagro de las manos: sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ananias e Safira nas origens do cristianismo e suas interpretações: reler e reconstruir Atos 5, 1-11*. São Leopoldo: Oikos, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da história. In: NETO, Dirceu Marchini; NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. *A idade média: entre história e historiografia*. Goiânia: PUC Goiás, 2012a.

\_\_\_\_\_; 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.

\_\_\_\_\_. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_; BARBOSA, João Cândido. Jesus e a tradição das viúvas no Evangelho de Lucas. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Por amor à vida! Crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade*. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2015. p.135-150.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (tomo I). Tradução de Constança Marcones Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa* (tomo II). Tradução de Constança Marcones Cesar. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa* (tomo III). Tradução de Constança Marcones Cesar. Campinas: Papirus, 1997.

\_\_\_\_\_. O texto como identidade dinâmica. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p.115-129.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006b. p. 134-223.

\_\_\_\_\_. O texto “sagrado” e a comunidade. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006c. p. 279-283.

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.

RUSCONNI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução de Irineu Rabuski. São Paulo: Paulus, 2003.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Consideraciones para uma hermenêutica de género del texto bíblico. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 37, p. 7-15, 2000.

SANTOJA, Jakub. *The Sense of a Beginning: Bakhtinian dialogic criticism on 'the gospel' in Mark*. Tese (Doutorado em Estudos Bíblicos) – Universidade de Sheffield, 1999.



SAWICKI, Marianne. Making Jesus. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 136-170.

SCHEID, John. Estrangeiras indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: Duby, Georges; PERROT Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990. p. 466-509.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. *As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

\_\_\_\_\_. A caminho para uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. 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.161-226.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Mônica Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, pp. 71-99, jul./dez. 1995. Revisão de Tomaz Tadeu da Silva a partir do original inglês (SCOTT, J. W.. Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press, 1988. PP. 28-50.). Disponível em: <[http://archive.org/download/scott\\_gender/scott\\_gender.pdf](http://archive.org/download/scott_gender/scott_gender.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2012.

SELVIDGE, Marla J. *Woman, cult and miracle recital: a redactional critical investigation on Mark 5:24-34*. Crambury: Associate University Presses, 1990.

SHINER, Whitney Taylor. *Proclaiming the Gospel: first-century performance of Mark*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.

SISSA, Giulia. Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. Tradução de Teresa Joaquim. In: Duby, Georges; PERROT Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990. p. 79-123.

SMITH, Abraham. Cultural Studies: Making Mark. In: ANDERSON, Janice Capel; MOORE, Stephen D. (orgs). *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

SOARES, Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SOUZA, Carolina Bezerra de. As curas das duas filhas: percepção da relação saúde e gênero no Evangelho de Marcos. In: MUSSKOPF, André S; BIASE, Marcia (orgs). *História, saúde e direitos: sabores e saberes do IV Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: CEBI, 2016. p. 101-109.

\_\_\_\_\_. Análise Narrativa do Evangelho de Marcos. In: MURTA, Fábio Py (org.). *Ensaio no Novo Testamento: experiências exegéticas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 47-84.

STAMBAUGH, John E; BALCH, L. David. *O Novo Testamento Em Seu Ambiente Social*. São Paulo: Paulus, 1996.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e o seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

STEGEMANN, Ekkhard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio 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.

TANNEHILL, Robert C. The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role. *The Journal of Religion*, Chicago, v.57, n.4, p. 386-405, 1977.

TEPEDINO, Ana M. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

THEISSEN, Gerd. *Colorido local y contexto histórico em los evangelhos*. Tradução Manuel Olasagasti Gaztelumensi. Salamanca: Sígueme, 1997.

\_\_\_\_\_. *New Testament: An Introduction*. Continuum International Publishing Group, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

THOMAS, Yan. A divisão dos sexos no direito romano. In: DUBY, Georges; PERROT Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990. p.127-199

TOLBERT, Mary Ann. *Sowing the Gospel: Mark's world in literary-historical perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

TORJENSEN, Karen Jo. Reconstruction of Women's Early Christian History. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the scriptures: a feminist introduction*. Vol 1. Nova York: The Crossroad Publishing Company, 1993. p. 190-310.

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, n. 29, p.11-31, 1998.

VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VINES, Michael E. The Apocalyptic Chronotope. In: BOER, Roland (ed). *Bakhtin and genre theory in biblical studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*. São Leopoldo: Sinodal/Paulinas, 1992

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.

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.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. Jesus a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 111-134.

WENZEL, João Inácio. *Pedagogia de Jesus segundo Marcos*. São Paulo: Loyola, 1997.

WILLIAMS, Joel F. Discipleship and minor characters in Mark's Gospel. *Bibliotheca Sacra*, Dallas, n.153, p. 332-43, 1996.

WITHERINGTON, Ben. *The gospel of mark: a socio-retorical commentary*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2001.

WRIGHT, Addison G. The widow's mite: praise or lament? A matter of context. *The Catholic Biblical Quarterly*, n. 44, 1982, p. 256-265.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.