

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

MEMÓRIAS DE MULHERES, CONFLITOS ADORMECIDOS

MARISTELA TEZZA

GOIÂNIA
2006

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

MEMÓRIAS DE MULHERES, CONFLITOS ADORMECIDOS

Maristela Tezza

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado
em Ciências da Religião como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestra.

Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA
2006

T356m Tezza, Maristela.
Memórias de mulheres, conflitos adormecidos /
Maristela Tezza. – 2006.

130 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de
Goiás, Mestrado em Ciências da Religião, 2006.

“Orientação Profa. Dra. Ivone Richter Reimer”.

1. Religião. 2. Exegese bíblica. 3. Evangelho de São
Marcos 7,24-30. 4. Etnia – conflito. 5. Gênero – conflito. 6.
Mulher – aspecto religioso. I. Título.

CDU: 2:396(043)

396(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DEFENDIDA EM 29 DE AGOSTO DE 2006
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / UCG (Presidente) _____

2) Dr. Joel Antônio Ferreira / UCG (Membro) _____

3) Dr. Shigeyuki Nakanose / Centro Bíblico Verbo (Membro) _____

Agradeço de modo especial toda a equipe do Centro Bíblico que durante estes anos me apoio e incentivou. Sendo também a grande motivadora a meu estudo, mas especialmente a Cecília que me ajudou muito nas correções, observações e críticas a minha dissertação. Meu muito obrigada!

Meu agradecimento de modo especial a Dom Manuel que me incentivou e apoiou e a toda equipe do ITELSÉ (Instituto de Teologia da Região Sé).

Meu muito obrigada a meus pais e irmãos que embora distantes sempre me apoiaram e acompanharam nestes anos de estudo.

E não podia deixar de lembrar de Francisco e Pedrinho que foram meus companheiros em Goiânia, foram realmente irmãos de caminhada.

Agradeço a minha orientadora Ivoni, pela paciência, pelas correções e ajuda que foi me dando no decorrer da minha dissertação.

Agradeço enfim a todas as pessoas que direta e indiretamente estiveram presentes nestes anos de estudo e que me serviram de inspiração.

RESUMO

TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, 2006.

O objetivo deste trabalho é demonstrar que, na narrativa da siro-fenícia (Mc 7,24-30), por trás do conflito de etnia, encontra-se a memória de um conflito anterior, o de gênero. O conflito de gênero seria a memória fundante que ilumina e serve de parâmetro para resolver o problema atual das comunidades de Marcos durante os anos 70 do primeiro século, sobretudo no que diz respeito à inclusão dos gentios à mesa. Possivelmente, foram às mulheres da região de Tiro que levantaram a discussão de gênero em suas próprias comunidades. A credibilidade destas mulheres, a força de sua liderança e a consciência de seus argumentos ficaram guardadas na memória histórica. Marcos, ao propor a inclusão dos gentios no movimento cristão, retoma a memória de gênero e lhe dá um novo significado a partir de sua própria realidade.

Palavras-chave: memória, conflito, etnia, gênero, filha, inclusão, Tiro.

ABSTRACT

Tezza, Maristela. Memory of women, dormant conflicts. Dissertation (Post-Graduation Program in the Religion Sciences) – Catholic University of Goiás, 2006.

The objective of this work is to demonstrate that, in the Syro-Phoenician narrative (Mk 7, 24-30), behind the ethnic conflict, is found the memory of an earlier conflict, that of gender. The conflict of gender would be the founding memory that gives light and serves as a parameter to resolve the actual problem of the communities in Mark in the seventies, during the 70s of the first century, most especially that which refers to the inclusion of the gentiles to the meal. Possibly, they were the women of the Tyre region who raised the question of gender in their own communities. The credibility of these women, the force in their leadership and the consistency of their arguments, all these were kept in historical memory. Mark, upon proposing the inclusion of the gentiles in the Christian movement, takes up again this memory and based on his reality gives it a new meaning.

Key words: memory, conflict, ethnic, gender, inclusion, children, Tyre.

SUMÁRIO

RESUMO	5
ABSTRACT	6
1 INTRODUÇÃO	10
2 CONTEXTO DO EVANGELHO DE MARCOS	14
2.1 EVANGELHO: BIOGRAFIA OU MEMÓRIA ?	14
2.2 AUTORIA	15
2.3 LOCALIZAÇÃO DO EVANGELHO E SEUS/SUAS DESTINATÁRIOS/AS	16
2.4 DATAÇÃO	18
2.5 CONTEXTO HISTÓRICO DOS ANOS 70 DO SÉCULO I	19
2.5.1 O Império Romano	19
2.5.2 Dominação romana na Palestina	20
2.5.3 Galiléia	24
2.6 NO CONTEXTO DA GALILÉIA SURGE O EVANGELHO DE MARCOS	28
2.6.1 Os objetivos do Evangelho de Marcos	29
2.7 ESTRUTURA DO EVANGELHO DE MARCOS	32
2.8 A NARRATIVA DA SIRO-FENÍCIA NO CAPÍTULO 7	35
3 ANÁLISE LITERÁRIA DE MC 7,24-30	37
3.1 TEXTO GREGO DE Mc 7,24-30	37
3.2. CRÍTICA TEXTUAL DE Mc 7,24-30	38

3.2.1.	O texto da narrativa...	38
3.2.2.	O texto nas diferentes traduções em português	42
3.3.	TRADUÇÃO LITERAL	44
3.4.	NARRATIVA DA SIRO-FENÍCIA: MC 7,24-30	45
3.4.1.	Delimitação	45
3.4.2.	Composição	46
3.5.	COESÃO DA NARRATIVA	48
3.5.1.	Coesão dentro dos versículos	49
3.5.2.	Coesão entre os versículos	59
3.5.3.	Coesão de toda a narrativa	62
3.6.	ESTRUTURA DA NARRATIVA	66
3.6.1.	Estrutura a partir da análise de coesão	66
3.6.2.	Outras propostas de estrutura	67
3.6.3.	Nossa opção de estrutura	68
3.7.	CONHECENDO OS MOVIMENTOS DA NARRATIVA	68
3.8	CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA	70
3.9	POR DENTRO DAS PALAVRAS – QUESTÕES SEMÂNTICAS	73
4	MEMÓRIAS DE MULHERES	102
4.1.	O USO DOS SUBSTANTIVOS <i>THYGATRION</i> , <i>TEKNA</i> <i>E PAIDION</i>	102
4.2.	AS CARACTERÍSTICAS DA PERSONAGEM FEMININA	104

	10
4.3. O TEXTO-MEMÓRIA	105
4.4. A INFLUÊNCIA DAS MULHERES DE TIRO NAS COMUNIDADES DE MARCOS	106
4.5. A MEMÓRIA DE GÊNERO NA NARRATIVA BÍBLICA	109
4.6 A MEMÓRIA DE GÊNERO NAS COMUNIDADES DE MARCOS	111
4.6.1 Construção das memórias de gênero em Marcos	111
4.6.2 Memória masculina, memória feminina	114
4.7 UM OUTRO JEITO DE CONTAR A HISTÓRIA	116
5 CONCLUSÃO	122
REFERÊNCIAS	126

1 INTRODUÇÃO

O tema central da narrativa da siro-fenícia em Marcos 7,24-30 é o conflito de etnia, especialmente no que diz respeito à inclusão dos gentios à mesa (v. 27-28) nas comunidades cristãs dos anos 70 do primeiro século. Inicialmente parece que estamos diante de uma simples história de exorcismo e cura, mas logo percebemos que a conversa entre Jesus e a mulher se transforma em diálogo sobre a saciedade: comer ou não comer com estrangeiros.

Mas o que nos chama a atenção é por que, para resolver este problema, Marcos utiliza como exemplo a história de uma mulher? Por que a personagem estrangeira apresentada como exemplo (metáfora) de inclusão dos gentios no movimento cristão é uma mulher? Foi uma escolha aleatória ou intencional?

Nosso interesse é demonstrar que, por trás do conflito de etnia, visivelmente expresso em nossa narrativa (v. 27 e 28), encontra-se a memória de um conflito anterior, o de gênero, que serve de parâmetro para solucionar o problema atual da comunidade (ou seja, de etnia). Trata-se, pois, de um texto-memória.

Sabemos que os textos bíblicos são, essencialmente, uma coletânea de memórias coletivas selecionadas por um redator a partir da importância social e da força que têm para solucionar conflitos atuais da vida da comunidade (WOORTMANN, 1998, p.90). Assim, Marcos teria retomado a memória de um fato

antigo das comunidades, conhecido por todos/as, dando-lhe um novo significado a partir da realidade atual de suas comunidades.

Neste sentido, o texto de Mc 7,24-30 estaria baseado possivelmente na memória de um grupo de mulheres da região de Tiro que reagiu contra as relações patriarcais dentro da casa: “É uma mulher (grega, siro-fenícia de nascimento) que, com a força de sua palavra, faz Jesus alargar os horizontes (...)” (SOARES E CORREIA, 2000, p.285). A liderança das mulheres na região de Tiro pode ter sido um fator importante que fez com que a memória da siro-fenícia desse credibilidade ao argumento favorável à inclusão de gentios na comunidade marcana.

O principal objetivo da narrativa de Marcos (7,24-30) não é retratar o conflito com as mulheres, mas podemos perceber, por trás das palavras, a memória anterior de um conflito de gênero. Ou seja, o conflito de gênero seria a memória fundante que ajuda as comunidades de Marcos a enfrentarem os problemas referentes à inclusão de estrangeiros. Tal recurso é possível uma vez que os dois conflitos, de gênero e etnia, são conflitos de relações dentro das comunidade e estão relacionados à estrutura da casa patriarcal, e não questão de fé. Afinal, é por sua capacidade de argumentação que a mulher convence Jesus a expulsar o demônio de sua filha.

Para averiguar nossas suspeitas, apresentamos, no primeiro capítulo, desta dissertação, o contexto histórico das comunidades de Marcos e algumas características de sua obra, tais como os objetivos e uma possível estrutura do evangelho.

No segundo capítulo, analisamos literariamente o texto de Mc 7,24-30: crítica textual, tradução, coesão e semântica.

No terceiro capítulo, a partir da hermenêutica de gênero e da antropologia, analisamos a narrativa da siro-fenícia como um texto-memória.

2 CONTEXTO DO EVANGELHO DE MARCOS

A memória é um ponto de vista (ou de cegueira) e como tal depende do lugar de onde se olha... (WOORTMANN, 1993, p.106).

Neste capítulo, inicialmente, esclareceremos alguns pontos da nossa pesquisa sobre o Jesus Histórico, a autoria, a localização, os/as destinatários/as e a datação do evangelho de Marcos.

Em seguida, apresentaremos o contexto das comunidades de Marcos, seus objetivos e uma possível estrutura do evangelho. Assim, buscamos conhecer mais sobre o *lugar* de onde a comunidade fala, para melhor compreendermos o seu *ponto de vista*.

2.1 EVANGELHO: BIOGRAFIA OU MEMÓRIA?

No estudo do evangelho de Marcos trabalhamos na perspectiva das comunidades que o escreveram, e não do Jesus Histórico.

Mais do que uma aproximação da realidade concreta da vida de Jesus, ou dos seus prováveis ditos e ações biográficas, interessa-nos, nesta pesquisa, a compreensão do contexto das comunidades que, partindo de sua própria realidade, organizaram suas memórias a respeito de Jesus: “Cada um dos

evangelhos apresenta Jesus a partir de uma determinada realidade. (...) Cada evangelho apresenta Jesus partindo da vida e dos desafios de uma certa comunidade” (VASCONCELOS, p.09, 1998).

Neste sentido, detemo-nos no evangelho de Marcos enquanto expressão de comunidades que, no período dos anos 64 até os anos 70 do século I, sentem a necessidade de registrarem por escrito as memórias de Jesus (MYERS, 1995, p. 68).

2.2 AUTORIA

É difícil dizer com precisão quem é o autor, ou quem são os autores do evangelho de Marcos (GNILKA, 1986, p.39), ou os seus redatores. Neste trabalho, referimo-nos a Marcos como “o autor”, pois acreditamos que ele foi um membro importante na memória dessas comunidades. Marcos “não escreve sua obra como observador distanciado do processo da comunidade, mas como participante imerso em suas contradições e conflitos (...)” (VAAGE, 1998, p.12).

2.3 LOCALIZAÇÃO DO EVANGELHO E SEUS/SUAS DESTINATÁRIOS/AS

Existem muitas teorias a respeito do local onde teria sido escrito o evangelho de Marcos e seus principais destinatários: de onde e para quem Marcos fala? Vejamos as três teorias mais significativas.

A primeira teoria é levantada por Pápias de Hierápolis (120 d.C.). Ele atribui o evangelho a Pedro, e a redação a seu discípulo Marcos. Marcos aprendera de Pedro tudo que sabe sobre Jesus (GNILKA, 1986, p.39; BROWN, 2004, p.206.249). Após a morte de Pedro em Roma, segundo a tradição, ele teria redigido o que ouvira.

Esta teoria diz que o evangelho de Marcos foi escrito em Roma, justificando-se, assim, os erros de localização geográfica cometidos pelo narrador ao descrever as viagens de Jesus e também o uso de vários termos aramaicos no texto (MYERS, 1995, p. 68).

A segunda teoria, defendida por Myers (1995, p.68), entre outros, afirma que a comunidade de Marcos se encontrava na Galiléia. Seu principal argumento baseia-se nas várias citações da Galiléia que aparecem no evangelho (1,9.14.28; 3,7-8;14,28; 16,6-7; 15,41), assim como na intensa atividade de Jesus nesta região (HORSLEY, 2004, p.117).

A terceira teoria é sustentada de modo especial por Vaage (1998) e localiza a redação do evangelho de Marcos na região siro-palestina. O evangelho estaria direcionado a comunidades formadas por um grande número de gentios (GNILKA, 1986, p.41), e também por judeus que se retiraram de Jerusalém por não compactuarem com a estrutura do templo.

Segundo esta teoria, as comunidades às quais Marcos se dirige teriam forte influência de Paulo: “Ao fazer com que o evangelho de Jesus Cristo, o filho de Deus (1,1), aponte desde o começo para a morte do protagonista, a imagem de

Jesus que o evangelho de Marcos oferece torna-se uma visão extremamente paulina, mais paulina que a do próprio Paulo” (VAAGE, 1998, p.25).

Analisando as diferentes teorias, optamos pela localização do evangelho de Marcos na região da Galiléia, mas acreditamos também que “a Galiléia seria provavelmente muito mais o lugar *onde* o evangelho foi escrito do que o lugar *para* o qual foi escrito”. Parece-nos que as comunidades às quais se dirige o evangelho de Marcos estavam espalhadas pela região da Síria, de Tiro e da Decápole. Neste sentido, observemos alguns aspectos do evangelho de Marcos.

Como vimos, há paralelos entre a Carta de Paulo aos Romanos e o evangelho de Marcos, por exemplo, no que diz respeito aos alimentos considerados puros (Mc 7,19 e Rm 14,14).

Além disso, por um lado, encontramos na redação do evangelho muitas palavras derivadas do latim, linguagem comum em todo o Império Romano, e, por outro, notamos a preocupação de traduzir os termos aramaicos e de explicar as práticas e os rituais judaicos (7,3-4) (BROWN, 2004, p.249), dando a impressão de que o público não os conhecia bem (Mc 3,17; 7,34; 10,46; 15,22.34). Ora, isto seria necessário somente para um público de fora da Galiléia, ou de regiões de tradição não judaica.

Vale ainda notar o texto de Mc 5,1-20, segundo o qual Jesus cura um endemoninhado em Gerasa, envia-o para junto dos seus e pede que anuncie. Para Vaage (1998, p.15), “O ex-endemoninhado torna-se o primeiro missionário no evangelho de Marcos, explicitamente autorizado por Jesus, e o único cujo trabalho terá trajetória”.

Assim, podemos dizer que as comunidades de Marcos eram de língua grega, e na sua grande maioria formadas não por judeus, mas por gentios, que sabiam ou conheciam um pouco dos costumes judaicos, e já haviam recebido uma formação sobre Jesus (BROWN, 2004, p.250).

2.4 DATAÇÃO

O evangelho de Marcos foi redigido provavelmente entre os anos 64-70 d.C., no período em que ocorre a Guerra Judaica em Jerusalém. Em Mc 13,2, por exemplo, encontramos referência à guerra quando se fala da destruição do templo; e em Mc 13,14, quando se menciona a instalação da “abominação da desolação”, alusão à colocação da estátua do imperador Calígula no templo.

2.5 CONTEXTO HISTÓRICO DOS ANOS 70 DO SÉCULO I

2.5.1 O Império Romano

Já nos primeiros capítulos do evangelho de Marcos podemos conhecer um pouco da realidade social em que vivia a maioria do povo: doenças, fome, pobreza e exploração caracterizavam cerca de “95% da Palestina do século I” (MYERS, 1995, p.66).

A população da Palestina vivia sob a dominação romana desde 63 a.C., quando Pompeu conquistara a região. “À conquista de Pompeu seguiu um período de quase uma geração de distúrbios, em que facções asmonéias e exércitos romanos rivais disputavam o controle da área” (HORSLEY E HANSON, 1995, p.44).

Os romanos controlavam politicamente os povos conquistados através da nomeação de legados ou procônsules, ou a partir dos procuradores. O rei não tinha lugar no sistema romano, mas vale lembrar que na Palestina “se impôs uma monarquia, comandada por Herodes Magno e, após sua morte, pelos seus filhos (SCHIAVO e SILVA, 2000, p.21).

Os principais instrumentos de coerção eram a violência do exército, uma forte propaganda ideológica e a cobrança de tributos.

A guerra era o meio pelo qual o império crescia: “A guerra que leva à vitória forma o pressuposto do tempo feliz da paz no qual o imperador triunfa, e este tempo feliz continua a ser assegurado pelas legiões. Esta paz que Roma traz é paz-de-vitória para os romanos; para os vencidos, paz de submissão” (WENGST, 1991, p. 23).

A ideologia da Paz Romana, por sua vez, criava e sustentava “o sistema da escravatura, e a escravatura como sistema, escravatura elevada à potência como acontecimento natural – este cinismo dos dominadores torna claro que a liberdade da paz romana é, em primeira linha, liberdade *romana*” (WENGST, 1991, p.40).

O sistema de produção da Palestina do século I era mantido pelas aldeias, que desenvolviam relações de afinidade entre seus membros, garantindo, assim, uma economia familiar de subsistência, e pelo estado classista, que se apropriava dos bens produzidos através da cobrança do tributo e do controle do comércio (MYERS, 1995, p.76).

A economia baseada principalmente no latifúndio gerava endividamento, perda da terra e escravidão. Os escravos eram recrutados como pagamento de dívidas e hipotecas ou eram prisioneiros de guerras (REIMER, 2006, p.87-89).

Senadores, cavaleiros e decuriões constituíam os grupos de maior poder social. Aceitos pela população, exerciam poder sobre ela e sobre os principais meios de produção. “A estrutura socioeconômica da sociedade romana pode, por fim, ser descrita como uma estrutura de categorias que no todo tinha caráter de classe” (REIMER, 2006, p.91).

Vejamos de que maneira a política do Império Romano se aplicava à Palestina.

2.5.2 Dominação romana na Palestina

A partir dos anos 40 a.C. até o ano 4 d.C., Herodes alia-se a Roma e é nomeado rei dos judeus, subjugando-os com a ajuda das legiões. A forma de governo exercida por Herodes não era diferente do tipo de dominação exercida pelo imperador, pois os “governadores têm, na verdade, poder de domínio, mas

são, simultaneamente, dominados” (WENGST, 1991, p.70). São eles que mostram ao povo como devem se submeter.

Herodes era grande admirador e incentivador da cultura helênica. Em sua administração constrói muitas cidades nos moldes gregos e templos dedicados a diversas divindades, inclusive ao culto ao imperador. Suas obras implicam aumento dos gastos e, conseqüentemente, elevada cobrança de tributos dos camponeses para compensar as despesas (HORSLEY e HANSON, 1995, p.45; MYERS, 1995, p.79).

As famílias camponesas tinham de produzir cada vez mais excedente para poder pagar os tributos e taxas exigidas pelo império e pelo rei local. Além dessas cobranças, os judeus ainda deviam pagar os dízimos exigidos pela elite religiosa judaica para a manutenção do templo.

Os tributos¹ e as cotas para o império, para o rei local e para o templo geravam o empobrecimento da população camponesa e o acúmulo de dívidas.

“Um empregado de fazendeiro na Galiléia podia ficar com a metade da colheita obtida como renda para si. Os pequenos arrendatários estavam sujeitos ao imposto da terra ou tributo dos reis herodianos ou ao anoma dos romanos, cada um deles variando de um quarto a um terço da colheita. Aí não achavam incluídos os dízimos para as autoridades judaicas (...)” (MYERS, 1995, p. 80).

Com a propagação do Helenismo, os padrões sociais da Palestina também são alterados. “As burocracias administrativas helenistas e suas rígidas hierarquias eram muito difundidas; a introdução do imposto fazendário criou

¹ “Havia dois impostos a serem pagos por Israel aos romanos: o primeiro denomina-se *tributum capitis* e era arrecadado de todas as pessoas (...) até a idade aproximada de 65 anos. O segundo era o *tributum soli/agri*, imposto sobre bens produzidos na agricultura. Este era o tributo mais penoso a ser pago, pois podia representar, por vezes, 20%, 25% ou até 30% do total da produção” (UWE, 2006, 119).

interesses colaborativos locais em regiões colonizadas” (MYERS, 1995, p.78), favorecendo o desenvolvimento do chamado clientelismo.

Com a morte de Herodes no ano 4 d.C., a região da Palestina entra em um período de grande instabilidade. Estouram rebeliões populares nacionalistas por toda parte, na esperança de se libertarem da forte opressão dos tempos herodianos. Roma, então, divide administrativamente a Palestina entre os filhos de Herodes: a região da Galiléia e da Peréia fica sob o controle de Herodes Antipas (4 a.C. a 39 d.C.) e a da Judéia e da Samaria passa a ser controlada por Herodes Arquelau (MÍGUEZ, 1995, p.24).

Os reis usam de muita violência e aumentam ainda mais a tributação sobre o povo, gerando mais uma vez grande instabilidade na região. Roma depõe Arquelau e “transforma a Judéia em província romana, governando-a por intermédio de procuradores” (SCHIAVO e SILVA, 2000, p.116).

O período da administração direta do Império Romano sobre a Palestina acentuou o processo de concentração das terras nas mãos de uns poucos proprietários, seja pela política de compensação a generais e altos funcionários romanos, seja pela política tributária. A cobrança de altos tributos, impostos e de diversas taxas sobre a circulação de mercadorias e pessoas (pedágios e taxas alfandegárias) gerou uma grande massa de endividados. Camponeses livres perdem suas terras e passam a trabalhar como mão-de-obra escrava ou assalariada: “isto produziu um aumento da pobreza no campo e uma concentração da riqueza no âmbito urbano” (MÍGUEZ, 1995, p.25). A Galiléia, por ser a região

mais fértil da Palestina, possuía o maior índice de latifúndios e, conseqüentemente, de pobreza.

Por sua vez, o empobrecimento das grandes massas camponesas aumenta os descontentamentos e as turbulências na região da Palestina. Além do fator da pobreza, embora o império respeitasse aparentemente as práticas religiosas dos povos conquistados, sempre escapava uma provocação (HORSLEY e HANSON, 1995, p.47), como a de Calígula que, no ano 39 d.C., resolveu colocar a estátua do imperador no templo de Jerusalém (OROFINO e MESTERS, 1995, p.36).

O agravamento da situação de opressão se dá sobretudo a partir de 66 d.C, quando o procurador romano, Floro, roubou parte do dinheiro do templo. Alguns judeus então saíram às ruas de Jerusalém pedindo esmolas aos romanos. O procurador não gostou da atitude dos judeus e mandou soldados a Jerusalém, para saquearem a cidade e ofenderem o povo com gestos ostensivos (MOSCONI, 2001, P.20).

Não tardou e o povo judeu declara guerra ao império, expulsando os romanos de Jerusalém. Neste período, estoura a chamada Guerra Judaica.

A Guerra Judaica durou 5 anos (de 67 d.C. a 73 d.C) e consistiu na tomada de Jerusalém por diferentes grupos do Judaísmo, e, conseqüentemente, na represália romana. Na Páscoa de 70 d.C., “Tito se aproxima com quatro legiões e tropas auxiliares bem equipadas, cercando Jerusalém com seus habitantes e peregrinos” (LOHSE, 2000, p. 44). Chega ao fim a resistência dos rebelados.

Tito destrói as muralhas de Jerusalém e incendeia o templo. Com isso, o Judaísmo perde dois referenciais importantes: o Templo e a Cidade Santa. “Com a queda do templo, findou-se o culto sacrificial. A adoração do Deus de Israel continuaria nas sinagogas (...)” (LOHSE, 2000, p.45).

A partir de 70 d.C., inicia-se uma nova fase do Judaísmo. O mesmo acontece com o movimento cristão. A sinagoga tornar-se-á o lugar de encontro e de referência para ambos os grupos.

2.5.3 A Galiléia

A Galiléia, embora faça parte da grande região da Palestina, apresenta características distintas de Jerusalém, em decorrência de sua localização geográfica e da formação da população local. Para compreendermos essas diferenças, e algumas características das comunidades de Marcos, por exemplo, o grande número de gentios, precisamos voltar na história.

Por volta dos anos 722-721 a.C., o Reino do Norte fora invadido pelo Império Assírio. A partir de então, a Galiléia tornara-se uma região onde passaram a viver e a se desenvolver diferentes povos e culturas.

“Ao longo dos séculos, a região da Galiléia esteve marcada por uma história de contínuo encontro (e indubitavelmente de desencontro também) de diferentes grupos sociais. De modo diferente, talvez, da cidade de Jerusalém e do território da Judéia, a Galiléia fora sempre a “Galiléia das nações” (Is 8,23) (VAAGE, 1995, p.85).

Com a hegemonia do Império Grego a partir de 333 a.C., nova influência estrangeira incide sobre a Galiléia: muitas cidades helenísticas, como Hipos,

Gádara, Péla e Citópolis, alteram o cenário da região e o modo de vida da população local.

A infiltração da cultura grega e o distanciamento de Jerusalém fazem com que a Galiléia seja “(...) encarada com desconfiança geral pela hierarquia de Jerusalém” (MYERS, 1995, p.83). Assim, quando os asmoneus dominam a Palestina e levam adiante o propósito de expansão territorial e do chamado Judaísmo, impõem à Galiléia forte repressão devido sobretudo à mistura de povos e costumes naquela região (LOHSE, 2000, p.25).

Mais tarde, durante o período da dominação romana na Palestina a partir do ano 63 a.C., e principalmente na Galiléia dos anos 66-70 d.C., conforme Vaage (1995, p.87), “os fariseus eram intermediários do templo de Jerusalém e sua principal atividade era cobrar os impostos que o templo esperava receber do povo crente ‘judeu’”.

A Galiléia, além de ser “(...) encarada com desconfiança geral pela hierarquia de Jerusalém” (MYERS, 1995, p.83), por causa da mistura de povos e costumes, torna-se centro da exploração econômica das autoridades religiosas judaicas de Jerusalém. Pois, embora os judeus devessem obediência à Roma, que mantinha firme controle da região da Palestina por meio de legiões alojadas em lugares estratégicos, a elite religiosa desfrutava de relativa autonomia em assuntos internos. Naturalmente, cresce o antagonismo dos galileus ao templo e à elite religiosa judaica de Jerusalém.

Ao mesmo tempo, como vimos, os herodianos encontraram na Galiléia uma fonte de recursos para empreender e sustentar a política helenista, governando

com avidez e violência. Deste modo, é compreensível que os galileus constituam o grupo de maior oposição também aos herodianos: “Toda essa devastação, escravização e tributação parecem ter provocado sentimentos de oposição aos romanos e a Herodes entre os galileus” (HORSLEY, 2000, p.35).

Outra característica importante para compreendermos o contexto da Galiléia nos anos 70 do primeiro século são as relações comerciais com as cidades vizinhas. Grande quantidade de moedas de Tiro é encontrada na região da Alta Galiléia. Embora não esteja provado que houvesse um comércio intenso, sabemos que essas duas regiões trocavam mercadorias (HORSLEY, 2000, p.67).

A Galiléia comercializava trigo, azeitonas, figos, mel, azeite, bálsamo e, de modo especial, óleo: “Nos períodos romanos mais recentes, várias fontes mencionam a exportação de óleo de oliva para o Egito e provavelmente para Tiro” (HORSLEY, 2000, p.71).

A região de Tiro, imprópria para a agricultura, era conhecida pelo comércio de “metais, suprimentos para o exército e bens supérfluos, tudo do tipo desejado pelos governantes” (HORSLEY, 2000, p.81). Portanto, o comércio com as regiões férteis a seu redor era necessário para a sua sobrevivência, e, provavelmente, a Galiléia era uma das cidades com as quais as relações comerciais eram mais intensas (At 12,20).

Além disso, Tiro representa uma das regiões estratégicas mais importantes para o abastecimento do Império Romano. Podemos supor que esse “abastecimento, juntamente com as provisões para o exército, teria sido uma das principais funções dos ‘armazéns imperiais de cereais nas aldeias da Alta Galiléia’” (HORSLEY, 2000, p.82).

E para favorecer o comércio e a troca de mercadorias em todo o território, o império dispunha de uma ampla rede de estradas, que facilitava inclusive a movimentação rápida e eficiente das legiões. Em termos de infra-estrutura, Roma investiu ainda na construção de aquedutos que garantissem o abastecimento de água na região.

Outro fator que favorecia as transações comerciais era a língua. Na região de Tiro, por exemplo, “chocavam-se três culturas: fenícia, judaica e helenista”. Um siro-fenício falava o aramaico-palestinense e o siro-fenício. Assim, podia conversar bastante bem com um judeu. A língua grega era mais usada nos ambientes da classe alta (THEISSEN, 1991, p.68).

Toda essa multiplicidade de interesses e “investimentos” na economia da Galiléia, voltados especialmente para o desenvolvimento do comércio e a estruturação das cidades, incidiu diretamente sobre o modo de vida da população camponesa local e sobre as suas relações, e aumentou as desigualdades sociais na região.

Ao mesmo tempo, a proximidade e a influência da cultura helênica e de outros povos tornam a população mais aberta aos costumes estrangeiros, justificando-se, assim, a abertura das comunidades de Marcos aos gentios. Segundo Schiavo (1999, p. 120),

“parece que, na Galiléia, a hostilidade dos habitantes locais contra as cidades helenizadas não se deva atribuir a fatores culturais, mas a particulares circunstâncias: Séforis era hostilizada por sua posição pró-romana, Tiberíades pela opulência da corte de Herodes e por ter obrigado os judeus a morar na cidade, contra sua própria vontade”.

Por isso, a hostilidade a outras culturas provavelmente não era característica das comunidades de Marcos. Desde cedo, aprenderam a conviver com outros

povos, o que, mais uma vez, confirma, por um lado, a abertura destas comunidades aos gentios, e, por outro, suas críticas a Jerusalém.

2.6 NO CONTEXTO DA GALILÉIA SURGE O EVANGELHO DE MARCOS

Diante da realidade de violência e opressão vivida pelas diferentes comunidades judaico-cristãs em todas as regiões do Império Romano, e da complexidade das relações sócio-culturais, surge a necessidade de “verbalizar a nova experiência para encontrar uma solução para os novos problemas” (OROFINO e MESTERS, 1995, p.41). As Escrituras judaicas não são mais suficientes para orientar os grupos cristãos. Assim, surgem os primeiros escritos sobre Jesus.

Marcos é o primeiro a redigir uma narrativa sobre a vida de Jesus em ordem cronológica: descreve a atividade de Jesus desde o batismo de João Batista até a ressurreição (GNILKA, 1986, p.21). Ele recolhe da tradição oral e dos prováveis escritos informações sobre a vida de Jesus (GNILKA, 1986, p.23) que já circulavam nas comunidades (BROWN, 2004, p.234).

Antes do evangelho de Marcos, já existe a chamada fonte dos ditos de Jesus, a fonte “Q”. E, além da fonte “Q”, é provável que Marcos tenha utilizado na composição de sua obra outros materiais, porém não é fácil identificá-los ².

² Brown (2004, p.233) cita pelo menos duas possíveis obras utilizadas por Marcos: o *Evangelho Secreto de Marcos* e uma versão abreviada do *Evangelho de Pedro* sobre a paixão. Não existe, porém, comprovação deste dado, e as teorias estão envolvidas em muitas controvérsias.

Conforme Gnilka (1986, p.24), Marcos teve acesso a uma história da paixão, a uma coleção de discussões da Galiléia (cap. 2), a uma coleção de parábolas (cap. 4) e a um apocalipse (cap. 13), e os teria recompilado em função dos problemas concretos de suas comunidades (cap. 10). A mesma teoria é defendida por Kummel (1982, p.97) quando afirma que a obra de Marcos seria constituída de “(...) pequenos grupos de unidades da tradição oral outrora juntas (...)”.

Outra característica de Marcos é sua ênfase nos relatos de milagres e exorcismos, diferentemente de Mateus e Lucas, que possuem muitos ensinamentos e instruções (GNILKA, 1986, p.25). Estes relatos estão ligados ao anúncio e à vida missionária da comunidade.

2.6.1 Os objetivos do evangelho de Marcos

Não podemos precisar com exatidão o objetivo de Marcos ao escrever o evangelho. O que podemos deduzir num primeiro momento é que ele teve uma grande vontade de integrar, buscar, recolher e redigir diversas tradições sobre Jesus que circulavam nas comunidades (GNILKA, 1986, p.26). Contudo, a junção não foi aleatória.

Marcos utiliza recursos da literatura para preencher o que constituiriam lacunas em sua obra. Ele usa expressões adverbiais para estabelecer uma seqüência temporal e fazer a ligação entre cenários geográficos diversos (3,22-30 em 3,21.31.35; 5,25-34 em 5,21.24.35-43 e outros). Prepara os/as leitores/as para

o que deve acontecer (3,9 antes de 4,1ss; 11,11 antes de 11,15ss, e outros). E insere resumos entre narrações distintas (1,32-34; 3,7-12; 6,53-56). A utilização destes e de outros recursos demonstra uma certa visão de conjunto dos fatos e um propósito na construção de sua obra.

Também podemos dizer que Marcos apresenta uma geografia específica em seu evangelho, pois concentra as atividades de Jesus na Galiléia (1,9; 1,14.39; 1,16.28;3,7;9,30;14,28). Para Marcos, a Galiléia seria “(...) o lugar da revelação escatológica de Jesus, assim também como o ponto de partida para a evangelização dos gentios” (KUMMEL, 1982, p. 107). A seguir, citaremos algumas teorias sobre o objetivo da obra de Marcos.

Para Gnilka (1986, p.29), o evangelho de Marcos foi escrito com a finalidade de ser proclamado, apresentando uma estrutura que conduz a atenção do ouvinte para o momento final da narrativa: a cruz e a ressurreição de Jesus. Neste sentido, Marcos poderia ser definido como um historiador teológico: “(...) as tradições tomadas por Marcos foram manejadas e experimentadas na vida da comunidade. Contudo, dirigem-se a um público maior e menos condicionado pelo tempo” (p.30).

Para Camacho e Mateus (1998, p.8), o objetivo da obra de Marcos é mostrar que, em Jesus, “se realiza a plenitude humana (o Filho do Homem), e que o Homem pleno é o Messias Filho de Deus, por oposição ao Messias Filho de Davi da expectativa judaica.”

Nesta perspectiva de que o Homem pleno é o Messias Filho de Deus, a comunidade apresenta uma visão mais universal da proposta cristã, aberta a

todas e todos, superando o sentido exclusivista da salvação reservada a Israel enquanto único povo escolhido. Por um lado, Marcos conserva o sentido da primazia do convite feito a Israel enquanto povo da antiga aliança, mas, por outro, Israel agora, para pertencer à nova aliança, deve aceitar a sua condição de igualdade com diferentes povos.

Para Myers (1995, p.60), o evangelho é formado por dois livros, cada um com um prólogo e um epílogo. Ambos, porém, possuem uma geografia específica e comum ao concentrarem as atividades de Jesus na Galiléia (1,9; 1,14.39; 1,16.28;3,7;9,30;14,28).

Para Vaage (1998, p.25), o evangelho de Marcos reúne as diferentes memórias existentes sobre Jesus na região siro-palestina e as reorganiza em função das necessidades de suas comunidades: “o evangelista não pode simplesmente descartar estas tradições. As distintas comunidades às quais correspondem ainda estavam presentes (...). Por isso o evangelista via-se obrigado a assumir seu discurso, incorporando-o, para assim pô-las em seu lugar”.

Na tentativa de atualizar as memórias correntes a partir da realidade de suas comunidades, Marcos, segundo Vaage, concentra a oposição a Jesus em Jerusalém, e critica especialmente o grupo dos judeus fariseus. A todo tempo, ele descreve os gentios como aqueles que crêem e acolhem a prática de Jesus, enquanto os judeus são tratados como incrédulos. Isto nos faz supor que a comunidade de Marcos era formada em sua maioria por cristãos vindos da gentilidade.

2.7 ESTRUTURA DO EVANGELHO DE MARCOS

Quanto à estrutura do evangelho de Marcos, é quase consenso entre os/as estudiosos/as (MYERS, 1995; PIKASA, 1998; BROWN, 2004; VAAGE, 1998); KUMMEL,1982) dividi-lo em duas partes principais (1-8,26 e 8,27 até o fim) ³. Entretanto, há diferentes interpretações, como no caso de Gnllka (1986, p.38), que propõe uma estrutura baseada em 6 blocos, de acordo com os temas do evangelho ⁴.

Outro consenso é o fio condutor de todo o evangelho. Este seria o Segredo Messiânico, polêmica em torno da imagem de um Jesus milagreiro e exorcista. O Segredo Messiânico é entendido como o pedido de silêncio feito por Jesus após as curas e os milagres (1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26) (VAAGE, 1998, p.20).

Nesta dissertação, nós nos concentraremos na análise da primeira parte do evangelho (1,1-8,26), onde se encontra o objeto de nossa pesquisa.

³ Para Myers (1995), o evangelho de Marcos apresenta duas partes: Primeiro prólogo (1,1-20); Primeiro livro (1,21-8,21); Segundo prólogo (8,22-9,30); Segundo livro (10-16,8). Pikasa (1998) segue a mesma proposta de Myers, porém organiza a obra em dois temas. Primeiro tema: Igreja Messiânica e Mensagem do Reino - Início: chamado ao Reino (1,1-3,6); Casa dos expulsos: secção da família (3,7-6,6a); Mesa comum: secção dos pães (6,6b-8,26). Segundo tema: Morte do Cristo, Igreja da Páscoa - Anúncios de morte: caminho da Igreja (8,27-10,52); Jerusalém: casa do conflito (11,1-13,37); Morte solidária: o Messias crucificado (14,1-15,47); Igreja Pascal: ele os precede na Galiléia (16,1-8). Brown (2004, p.206) divide o evangelho em duas partes com subtemas. Primeira parte: ministério de cura e anúncio na Galiléia (1,1-8,26). Segunda parte: sofrimento predito, morte em Jerusalém, ressurreição (8,27-16,8). Vaage (1998, p.19) também divide o evangelho em duas partes. Primeira parte 1,16-8,26: Jesus é um curador itinerante. Segunda parte 8,27-16,9: Jesus apresenta o caminho da cruz. Kummel divide o evangelho em cinco partes: Introdução: 1,1-13 (mensagem do Batista, batismo de Jesus e tentações); Primeira parte: Jesus na Galiléia 1,14-5,43; Segunda parte: atividade de Jesus dentro e fora da Galiléia 6,1-9,50; Terceira parte: última subida para Jerusalém 10,1-52; Quarta parte: ministério de Jesus em Jerusalém 11,1-13,37; Quinta parte: paixão e ressurreição de Jesus 14,1-16,8.

⁴ Começo (1,1-15); 1. Atuação soberana de Jesus frente a todo povo judeu (1,16-3,12); 2. Doutrinas e milagres de Jesus (3,13-6,6a); 3. Deslocamentos de Jesus (6,6b-8,26); 4. Convite ao seguimento no caminho da Cruz (8,27-10,45); 5. Atuação de Jesus em Jerusalém (10,46-13,37); 6. Paixão e vitória (14,1-16,8).

A primeira parte do evangelho de Marcos contém a grande maioria das histórias de milagres e exorcismos realizados por Jesus e reunidos no chamado ciclo dos milagres, bem como das suas andanças.

Observando o ciclo dos milagres, podemos perceber que a seleção das memórias não foi aleatória. Vejamos a proposta de estrutura apresentada por Vaage (1998, p.21):

I. 4,35-41	Jesus acalma o vento e as ondas
5,1-20	Jesus cura o endemoniado de Gerasa
5,21-23.35-43	Jesus cura a filha de Jairo
5,25-34	Jesus cura a mulher com fluxo de sangue
6,34-44	Jesus dá de comer a 5 mil homens
II. 6,45-51	Jesus caminha sobre a água
8,22-26	Jesus cura o cego de Betsaida
7,24b-30	Jesus cura a filha da siro-fenícia
7,32-37	Jesus cura um surdo-mudo
8,1-10	Jesus dá de comer a 4 mil pessoas

O ciclo dos milagres estrutura-se em dois blocos coesos, apresentando, entretanto, dois textos que não são de milagres: 6,1-33 e 7,1-23, provavelmente inserções do próprio Marcos. Dentre os milagres, vale ressaltar que três estão relacionados a mulheres (a filha de Jairo, a hemorroíssa e a filha da sírio-fenícia). Vejamos a seguir a localização da narrativa da cura da filha da siro-fenícia segundo outras propostas de estrutura.

Gnilka (1985) localiza a narrativa da siro-fenícia na terceira parte do evangelho, na qual Jesus se desloca de um lado para outro (6,6b-8,26). Myers (1995), na primeira secção, no ciclo dos milagres (4,36-8,9), abrindo o ciclo dos gentios. Pikasa (1998), na secção dos pães (6,6b-8,26), dentro do tema da mesa comum. Brown (2004, p.206), na primeira parte, dentro da secção da missão dos doze, da saciedade dos 5 mil homens, da caminhada sobre a água, da controvérsia, da saciedade dos 4 mil e do mal entendido (6,7-8,26).

Embora haja divergências entre os estudiosos, podemos dizer que é consenso entre todos a localização da narrativa da siro-fenícia na primeira parte do evangelho (1,1-8,10-21), no chamado ciclo dos milagres e, dentro deste, abrindo o ciclo dos gentios (7,24-8,9). Portanto, a temática principal da perícopé seria a inclusão dos gentios na comunidade cristã (MYERS, 1995, p. 245-259).

Além disso, alguns estudiosos apontam uma especificidade da narrativa da siro-fenícia: é uma história de cura à distância (RABUSKE, 2001, p.272), semelhante à do servo do centurião de Cafarnaum em Mt 8,5-13, ambos gentios. Nos evangelhos, esta forma de cura aparece somente nestes dois textos (LIMA, 2001, p.56).

Outro ponto em comum entre os/as pesquisadores/as seria o fato de que a narrativa “não preenche os requisitos do gênero exorcismo”; embora este tema apareça “no início e no fim, ocorre no meio o diálogo entre Jesus e a mulher suplicante” (RABUSKE, 2001, p.272). Assim, podemos dizer que, embora a temática principal seja a inclusão dos gentios, no centro da narrativa está o diálogo entre Jesus e a mulher.

2.8 A NARRATIVA DA SIRO-FENÍCIA NO CAPÍTULO 7

A narrativa da siro-fenícia encontra-se no capítulo 7 do evangelho de Marcos. Neste capítulo, 23 versículos (7,1-23) são dedicados à discussão sobre as leis de pureza e impureza no tocante às refeições à mesa. Trata-se da tradição defendida pelas elites religiosas judaicas das cidades. Fariseus e escribas exigem do povo o cumprimento das leis prescritas por Moisés, especialmente a do puro e impuro, que atingia de modo excludente sobretudo os camponeses e pescadores da Galiléia (Jo 7,38-52). Os agricultores quase não tinham acesso à água para sua limpeza diária, e os pescadores estavam em contato direto com peixes mortos e outros animais considerados impuros. Quem viajava de um lugar para o outro também tinha dificuldades em se manter dentro das regras e rituais de pureza.

Para garantir sua sobrevivência e se defender do legalismo farisaico, o campesinato relê as tradições do Antigo Testamento, adaptando-as à prática de Jesus, a fim de justificar as ações da própria comunidade, como podemos verificar em Mc 7,6-7.14-15 (Is 29,13; Ex 20,12; Dt 5,16). Neste sentido, a discussão entre Jesus e os fariseus pode representar o conflito entre a comunidade de Marcos e os escribas de Jerusalém em torno das normas de pureza.

Do mesmo modo, em todo o evangelho de Marcos, Jesus negligencia as normas de pureza. Ele aparece como um subversivo frente às regras judaicas:

Não observa o mapa dos tempos (3,1-6: *sabbath*), o mapa dos lugares (11,15-16), o mapa das pessoas (1,41; 5,25-34.41), o mapa das coisas (7,5), nem o mapa das comidas (2,15). É uma clara rejeição ao sistema

estabelecido pelo templo sobre o sistema de pureza (MALINA e ROHRBAUGH, 1992, p.224).⁵

Possivelmente, questões práticas de purificação e outras exigências farisaicas desencadearam um debate significativo na comunidade de Marcos a respeito da pertença à Casa de Israel, especialmente entre aqueles que não faziam parte da elite judaica. Era, portanto, urgente reler as leis de pureza e impureza e redefinir os critérios para entrar no movimento de Jesus.

Neste capítulo, procuramos conhecer melhor o *lugar* de onde Marcos nos fala. Descrevemos algumas características das diferentes comunidades às quais ele se dirige. Levantamos algumas teorias sobre a autoria e a datação do seu evangelho. Assim, buscamos situar as suas memórias, e a narrativa da siro-fenícia, como *um ponto de vista*, e não um *ponto de cegueira*, a respeito de Jesus.

⁵ O dia-a-dia do povo israelita estava cercado por diferentes mapas. O mapa do tempo: especialmente o *Sabbath*, o *Shema* e a circuncisão. O mapa dos lugares: delimitação do acesso aos espaços no interior do templo. O mapa das pessoas: quem podia ser esposa, quem podia pedir o divórcio, em quem se podia tocar, com quem se podia comer, quem podia entrar nos diferentes espaços do templo, quem podia exercer determinados ofícios e realizar determinadas ações. O mapa das coisas: o que era considerado puro e impuro, as ofertas e os sacrifícios, as coisas que podiam tocar no corpo. O mapa das comidas: o que se podia comer, como os alimentos deviam ser cultivados, preparados, servidos e ingeridos. Outros mapas incluíam as demais coisas que pudessem poluir ou contaminar pelo contato (MALINA e ROHRBAUGH, 1992, p.223).

3 ANÁLISE LITERÁRIA DE Mc 7,24-30

3.1 TEXTO GREGO DE Mc 7,24-30⁶

24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὄρια Τύρου. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γινῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·

25 ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἔλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·

26 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλη ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς²

27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.

28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.

29 καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον.

30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός²

⁶ NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, 27^o. Edição.

3.2 CRÍTICA TEXTUAL DE MC 7,24-30⁷

3.2.1 O texto da narrativa

O nosso objetivo ao analisar o aparato crítico da narrativa da siro-fenícia é verificar as variantes textuais dos diversos manuscritos para, assim, avaliar a probabilidade do texto mais original.

A narrativa em seu conjunto (7,24-30) não apresenta muitas alterações. Para a nossa análise, selecionamos duas inserções que aparecem em alguns manuscritos e no texto paralelo de Mateus (Mt 15, 21-28). As inserções se encontram nos versículos 24 e 28.

Versículo 24:

O versículo 24 apresenta quatro variantes, das quais selecionamos a que consiste no acréscimo da expressão *kai Sidonos* após a palavra *Tyrou*. Esta variante é testemunhada pelos seguintes manuscritos: maiúscula α (séc. IV), A (séc. V), B (séc. IV); famílias de minúsculas 1 e 13 (WEGNER, 2005, p.61); minúscula 33 (séc. IX), 2427 (séc. XIV ?); texto majoritário (séc. IV); tradução dos manuscritos latinos antigos e da Vulgata; tradução siríaca Peschita e heraclerana (texto revisado por Tomás de Heracléia); e por todos os manuscritos da versão copta.

Nestle-Aland baseia sua escolha do texto grego nas maiúsculas D (séc. V), L (séc. IX), W (séc. V), Δ (séc. IX), Θ (séc. IX), nas minúsculas 28 e 565 (séc. IX),

⁷ Usaremos como referencial para nossa análise da crítica textual o livro de WEGNER, p.39-83, 2005.

em todos ou na maioria dos manuscritos latinos antigos, na tradução siríaca sinaítica (séc. IV) e na tradução de Orígenes. Dentre os manuscritos que apóiam a opção de Nestle-Aland, dois pertencem ao século V e os outros constam no texto Alexandrino (W, L, Δ, Orígenes). Estes manuscritos são mais antigos, mais breves e possuem maior representatividade geopolítica.

Do ponto de vista externo, a proposta da variante pode resultar da influência do texto paralelo (*p*) de Mateus 15,21-28 (WEGNER, 2005, p.49 e METZGER, 1975, p.95).

Do ponto de vista das evidências internas, um dos critérios de avaliação é a preferência pelo “texto mais curto” (WEGNER, 2005, p.77). Neste caso, é provável, então, que a expressão *kai Sidonos* não constasse no manuscrito original.

Além disso, observando o conjunto do evangelho de Marcos, podemos perceber que, em outros versículos, ocorre referência explícita a Tiro e a Sidom ou Sidônia como regiões distintas, por exemplo, em 3,8 e 7,3. Isto nos leva a crer que o substantivo Tiro não remete automaticamente a Sidom ou Sidônia. Trata-se, pois, de duas regiões distintas, nomeadas por substantivos próprios que, no caso de Mc 3,8, estão separados, inclusive, pelo artigo “e” e pela preposição “de”.

Lembramos ainda que, nos textos do Antigo Testamento (AT), Tiro e Sidom também são consideradas regiões distintas, embora mantenham freqüentes relações entre si (GUELICH, 1989, p.382).

Portanto, pela qualidade e quantidade das testemunhas apresentadas por Nestle-Aland, optamos por sua versão, omitindo a palavra Sidônia ou Sidom no versículo 24.

Versículo 28:

O versículo 28 apresenta três variantes referentes à inclusão do advérbio *nai* - “sim” - antes do substantivo *Kyrie*, “senhor”.

A variante *nai, Kyrie* - “sim, Senhor” - era admitida como texto original em edições anteriores a Nestle-Aland (†, WEGNER, 2005, p.49). Sua inclusão é atestada pelas maiúsculas ⲛ (séc. IV), B (séc. IV), Δ (séc. IX), pelos minúsculos 28 (só em Marcos), 33 (séc. IX), 597 (séc. XIII), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII) e 2427 (séc. XIV?). Esta variante é testemunhada ainda por um pequeno número de outros manuscritos (*pc*), pelo texto majoritário na versão siríaca Peshita e por todos os manuscritos da versão copta (*co*), porém com algumas divergências ou alterações. Do mesmo modo, podemos encontrá-la na citação de Basílio de Cesaréia.

A variante *nai, Kyrie kai gar* - “sim, Senhor e pois” é testemunhada pelas maiúsculas A (séc. V), L (séc. IX), pela família dos minúsculos 1 (*f* 1), pelos textos majoritários e pela versão siríaca heracleana (texto revisado por Tomás de Heracléia).

A variante “*Kyrie, allá kai* - “Senhor, porém e” é atestada por um número menor de manuscritos. Esta variante se encontra nos unciais D (séc. V) e em todos ou na maioria dos manuscritos latinos antigos.

Nestle-Aland baseia sua escolha do texto grego nos Papiros 45 (séc. III), nos maiúsculos W (séc. V) e Δ (séc. IX), na família dos minúsculos 13 (*f* 13), nos minúsculos 565 (séc. IX) e 700 (séc. XI) e na versão siríaca sinaítica (séc. IV).

De acordo com as evidências externas, o acréscimo do advérbio *nai* - “sim” - aparece apenas em manuscritos de séculos mais recentes e de pouca abrangência geopolítica. Não há testemunho em nenhum manuscrito majoritário.

O acréscimo do advérbio *nai* - “sim” - pode resultar da influência do texto paralelo de Mateus 15,27. Este advérbio aparece oito vezes na redação de Mateus e quatro na redação de Lucas, porém, em Marcos, apenas neste versículo. Isto descarta a probabilidade de sua inserção em Mc 7,28 (METZGER, 1975, p.95). Além disso, a inclusão deste advérbio na fala da siro-fenícia apontaria para uma superioridade dos judeus sobre os gentios, tema atenuado pelo uso do termo *próton* - “primeiro” (7,27) - na resposta de Jesus (SOARES e CORREIA, 2000, p.284). O acréscimo do advérbio *nai* - “sim” - não corresponde, portanto, ao objetivo da narrativa de Mc 7,24-30.

Quanto às evidências internas, a ausência do advérbio *nai* - “sim” - é testemunhada pelos Papiros 45 (séc. III) e pelos maiúsculos W do séc. V, todos pertencentes aos textos alexandrinos. Sua ausência também é atestada pelos demais manuscritos do século IX que pertencem aos textos cesareenses: Δ família 13 (*f* 13), 565 e 700, e por algumas versões siríacas. Os textos dos manuscritos cesareenses são muito comuns no evangelho de Marcos.

Portanto, pela quantidade e qualidade das testemunhas, optamos pela versão oferecida por Nestle-Aland, com a omissão do advérbio *nai* - “sim”-, ou de suas variantes, antes do substantivo *Kyrie*, “Senhor”.

3.2.2 O texto nas diferentes traduções em língua portuguesa

Para analisar as traduções em Português do texto em estudo, selecionamos quatro versões: a Edição Pastoral (Pastoral), a Edição de Jerusalém (Jerusalém), a Tradução de João Ferreira de Almeida (Almeida) e a Tradução Ecumênica (TEB). Há divergências quanto ao acréscimo ou não das variantes apresentadas na crítica textual.

No v. 24, o substantivo Sidônia ou Sidom aparece na tradução do Almeida entre colchetes, inserido no próprio texto. Na tradução de Jerusalém, segue-se o manuscrito de Marcos, com a ausência do substantivo, remetendo-se para nota de rodapé, onde se informa sobre o possível acréscimo do termo, em referência ao evangelho de Mateus. Na tradução da TEB, segue-se também o manuscrito de Marcos, sem o acréscimo do substantivo, e, em nota de rodapé, faz-se um comentário sobre a região de Tiro, mas não se menciona o acréscimo do termo Sidom ou Sidônia em outros manuscritos. Na tradução da Pastoral, acrescenta-se o substantivo Sidônia no texto, mas não há qualquer comentário em nota de rodapé.

No v. 28, o advérbio *nai* - “sim” - aparece na tradução do Almeida sem qualquer justificativa em nota de rodapé. Na tradução de Jerusalém e da Pastoral, não aparece o advérbio “sim”, porém, em substituição, usa-se o termo “verdade”. Não há, contudo, nenhuma observação em nota de rodapé comentando a inclusão deste vocábulo no texto. Na tradução da TEB também aparece o termo “verdade”, mas, em nota de rodapé, faz-se a ressalva de que tal palavra não consta em certos manuscritos.

Comparando as traduções, podemos concluir que a escolha dos termos influencia no significado da mensagem. É interessante notar que o acréscimo do advérbio aparece no manuscrito de Mateus (15,21-28), mas não no de Marcos. Ao acrescentarem o advérbio “sim” ou “verdade” no texto de Marcos, a resposta da mulher, à primeira impressão, confirmaria a superioridade dos judeus sobre os gentios, em consonância com a fala anterior de Jesus, segundo a qual os “primeiros” (isto é, os judeus) teriam primazia sobre os demais. Porém, a seguir, percebe-se que a mulher não discute sobre a primazia de uns sobre outros, mas sim sobre a inclusão simultânea de ambos, embora em espaços diferentes: uns sobre a mesa e outros debaixo.

Neste sentido, parece-nos que o acréscimo do termo “sim” ou “verdade” está mais de acordo com a proposta da comunidade de Mateus, formada em sua grande maioria por judeus-cristãos (BROW, 2005, p.311-315). Na comunidade de Marcos, ao contrário, percebemos o esforço de aceitação dos gentios no movimento cristão (VAAGE, 1998, p.14-5).

3.3 TRADUÇÃO LITERAL

A partir da análise do aparato crítico (WEGNER, 2005, p.39-86; METZGER, 1975, p.95; SOARES E CORREIA, 2000, p.284; GUELICH, 1989, p.382) e das diferentes versões em Português, apresentamos uma tradução literal de Mc 7,24-30:

7,24 De lá então tendo saído foi para dentro das fronteiras de Tiro. E tendo entrado para dentro da casa, não queria ser reconhecido por ninguém, e não pôde passar despercebido.

7,25 Mas imediatamente, tendo sabido acerca dele, uma mulher que tinha filhinha com espírito impuro, tendo chegado se prostrou aos pés dele.

7,26 A então mulher era grega, siro-fenícia por nascimento. E rogava-lhe para que expulsasse o demônio de dentro de sua filha.

7,27 E dizia a ela: deixa primeiro serem saciadas os filhos (as crianças). Porque não é bom tomar o pão dos filhos (as crianças) e para os cachorrinhos jogar.

7,28 Ela então respondeu e diz: Senhor, mas os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das crianças.

7,29 E disse a ela: por causa desta palavra vai, o demônio já saiu de dentro de sua filha.

7,30 E tendo partido para sua casa, encontrou a criança tendo sido lançada sobre a cama e o demônio tendo saído dela.

3.4 A NARRATIVA DA SIRO-FENÍCIA

3.4.1 Delimitação

A narrativa de Mc 7,24-30, segundo Myers⁸ (1995, p.232), encontra-se na primeira parte do evangelho de Marcos, dentro do ciclo dos milagres (4,35-8,26).

Além de fazer parte do ciclo dos milagres, nossa perícopé abre o ciclo dos gentios (7,24-8,13). Segundo Myers (1995, p.254-59), Marcos, tanto na cura da siro-fenícia quanto na do surdo-gago (7,31-37), apresenta a temática da inclusão étnica.

A história da siro-fenícia, segundo alguns pesquisadores (LIMA, 2001, p.56; RABUSKE, 2001, p.272), representa uma cura à distância, semelhante à do servo do centurião de Cafarnaum em Mt 8,5-13, ambos gentios. Nos evangelhos, esta forma de cura aparece somente nestes dois textos.

Para entendermos melhor a narrativa da siro-fenícia, vamos analisá-la a partir do bloco maior do capítulo 7, cujo foco são as tradições farisaicas. Neste capítulo, as ações de Jesus acontecem em dois territórios: gentio e judeu.

No bloco do capítulo 7, Jesus é a personagem principal que interage tanto com fariseus e escribas sobre as leis do puro e impuro, quanto com a mulher siro-fenícia e o surdo-gago.

⁸ Optamos pela estrutura do evangelho de Marcos apresentada por Myers (1995); outros/as autores/as apresentam propostas diferentes: Correia e Soares, Lima, Pikasa, Gnilka.

Nos v. 1-23, o enfoque principal é o cumprimento das leis judaicas, de modo especial das leis referentes à alimentação. Nesta primeira parte, Jesus se encontra em território judeu.

Nos v. 24-37, são apresentadas duas histórias de cura. Jesus já não se encontra em território judeu, e sim gentio. Parece-nos que as histórias destes versículos servem como exemplos do tema tratado na primeira parte do capítulo, ou seja, as exigências das leis judaicas. Vejamos a composição da nossa narrativa.

3.4.2 Composição

O texto de Mc 7,1-23 é predominantemente discursivo. Quase todos os versículos são ensinamentos de Jesus aos fariseus, à multidão e aos discípulos. As únicas personagens que interagem com Jesus são os fariseus (7,5b). A cena se passa em Genesaré.

Mas, em Mc 7,24-30, ocorrem várias mudanças em relação aos versículos anteriores. Gramaticalmente, a narrativa da siro-fenícia inicia-se com o advérbio de lugar *ekeithen* (de lá), sinalizando um deslocamento espacial: Jesus sai da região judaica (6,53) e entra em Tiro, território considerado gentio (v. 24).

Tal advérbio é seguido pelo verbo *anistemi*, na forma *anastas* (particípio aoristo ativo: tendo saído), e pelo verbo *aperchomai*, na forma *apelthen* (indicativo aoristo ativo: foi). Estes verbos, ao constatarem a saída de Jesus do território judeu e seu deslocamento em direção a Tiro, introduzem a nova história. Do

mesmo modo, no v. 31, o verbo *ekserchomai*, na forma *ekselthon* (particípio aoristo ativo: tendo saído), e o verbo *erchomai*, na forma *elthen* (indicativo aoristo ativo: foi), marcam o início da narrativa seguinte, a do surdo-gago (LIMA, 2001, p. 36). Assim, podemos dizer que a narrativa da siro-fenícia se apresenta como “(...) um todo coeso e orgânico, de forma que seu início e fim são identificáveis” (WEGNER, 2005, p.85).

Notamos também que este é o único texto em que Jesus aparece sozinho, sem a companhia de discípulos, escribas, fariseus ou multidão (7,1.5.14.17). Isto se confirma no v. 24 através do uso da terceira pessoa do singular do indicativo aoristo ativo do verbo *aperchomai*, e da informação de que Jesus entra em uma casa e não quer ser reconhecido por ninguém.

Outra mudança é a introdução de uma nova personagem: a mulher. Ela não estava presente na narrativa anterior (7,1-23), nem permanecerá na narrativa seguinte (7,31-37). Em todo o bloco do capítulo 7, somente nestes versículos (v. 24-30) temos uma personagem feminina.

Do ponto de vista temático, é por meio desta personagem que ocorre uma ampliação da mensagem das comunidades cristãs: Marcos propõe, por meio da narrativa da siro-fenícia, a abertura cristã a grupos distintos do Judaísmo. E trata-se de uma proposta de abertura não só geográfica e cultural como também de gênero:

da Galiléia para as fronteiras de Tiro;

dos judeus para os gentios;

dos homens para as mulheres.

Parece-nos que um dos enfoques da história da siro-fenícia, além do conflito étnico com os judeus a propósito da cura da filha de uma mulher estrangeira, sobretudo a partir do tema da saciedade (7,27-28), é o diálogo que se desenvolve entre Jesus e a mulher.

Neste sentido, levantamos a hipótese de que a siro-fenícia não é uma personagem meramente casual na narrativa, mas parte integrante e indispensável ao trazer a memória de um conflito anterior (a saber, o de gênero), que serve de referência para iluminar a problemática atual da comunidade de Marcos (étnica).

Não queremos dizer, com isso, que o conflito de gênero seja tão forte quanto o de etnia, mas é com a personagem de uma mulher que se dá a reviravolta na narrativa quanto à inclusão ou não dos gentios na comunidade cristã.

Para averiguar de que maneira esses elementos se articulam no interior da narrativa, procederemos à análise da coesão interna de cada versículo e de suas subdivisões. Em seguida, examinaremos a coesão entre os versículos e as diferentes unidades. Por fim, proporemos uma subdivisão da narrativa e uma possível coesão entre as partes e o todo.

3.5 COESÃO DA NARRATIVA

3.5.1 Coesão dentro dos versículos

a) O versículo 24: *De lá então ele tendo saído foi para dentro das fronteiras Tiro. E tendo entrado para dentro da casa, não queria ser reconhecido por ninguém, mas não pode passar despercebido.*

O v. 24 serve de introdução à história. Situa Jesus em uma região determinada e apresenta o seu desejo de permanecer oculto dentro de casa.

A primeira parte do versículo (24a: *De lá então ele tendo saído foi para dentro das fronteiras Tiro*) inicia com o advérbio de lugar *ekeithen* (de lá), juntamente com a conjunção *de* (então/porém). O advérbio *ekeithen* aparece em Marcos relacionado com o partir ou o sair de casa, como em 6,1: “Saindo dali, foi para a sua pátria e os seus discípulos o seguiram” (5,38-43); 6,10-11: “e dizia-lhes: onde quer que entreis numa casa (...)”; 9,30: “tendo partido dali, caminhava através da Galiléia (...)” (cf. 9,28-29); 10,1: “Partindo dali, ele foi para o território da Judéia e além do Jordão (...)” (cf. 9,33-50); e 7,24: “Saindo dali, foi para o território de Tiro” (GUELICH, 1989, p.384).

De acordo com as citações acima, percebemos que Marcos utiliza o advérbio *ekeithen* quando quer apresentar Jesus em movimento, apontando uma mudança de cenário ou de personagens, e a conjunção *de* para fazer a ligação com a narrativa anterior, pois, se Jesus estava em Genesaré (6,53), a seguir, ele entrará em outra região.

Mantendo a coesão interna do versículo 24a, o substantivo Tiro remete para o lugar de chegada de Jesus, uma região gentia, completando-se o movimento anterior de saída do território judeu: *eis ta oria Tyro*.

O substantivo Tiro também faz o elo de ligação com o versículo seguinte, pois a nova personagem, introduzida no v. 25, é desta região (GUELICH, 1989, p.384).

Outro elemento de coesão no v. 24a é a forma verbal *apelthen* (indicativo aoristo ativo: foi) no singular. Isto significa que Jesus partiu da região de Genesaré sozinho, sem discípulos, sem multidão, sem fariseus e sem escribas. Este verbo liga-se ao desejo de Jesus expresso na segunda parte do v. 24, o de ficar só, de “passar despercebido”.

Acompanhando *apelphen* (foi), temos o verbo *anistemi*, na forma *anastas*, particípio aoristo ativo (tendo saído). Os dois verbos confirmam a saída de Jesus do território judeu: ele *tendo saído foi*.

Na segunda parte do v. 24, define-se o espaço onde Jesus se encontra dentro da região de Tiro: uma casa. O substantivo *oikia* (casa) já apareceu em Mc 7,17; 3,20a; 2,1.15; 9,28a, e representa na maioria das vezes um lugar de refúgio de Jesus quando quer se afastar da multidão (7,24). Assim, podemos dizer que o substantivo casa mantém a coesão do v. 24b, em consonância com o seu desejo de permanecer oculto.

Ainda no v. 24b, aparecem cinco formas verbais: *eiselthon* (tendo entrado), no particípio aoristo ativo; *ethelen* (queria), no indicativo imperfeito ativo; *gnomai*

(ser reconhecido), no infinitivo aoristo ativo; *edunethe* (pôde), no indicativo aoristo passivo depoente; e *lathein* (passar despercebido), no infinitivo aoristo ativo. É um período, portanto, onde há uma concentração de ações ou intenções do sujeito. Porém, o pronome indefinido *oudena* (ninguém), a conjunção *kai* e o advérbio de negação *ouk* (não) estabelecem a adversidade e a tensão: apesar de Jesus querer ficar oculto, seu desejo não se realiza. Quem entrará na casa, contrariando o desejo de Jesus? O v. 24 seria uma inserção redacional de Marcos para desenvolver a história nos versículos seguintes, costurando toda a narrativa (GUELICH, 1989, p.384).

b) O versículo 25: *Mas, imediatamente, tendo sabido acerca dele, uma mulher que tinha filhinha com espírito impuro, tendo chegado se prostrou aos pés dele.*

O v. 25 introduz uma nova personagem na história: uma mulher, que pede a cura de sua filha possuída por um espírito impuro. Parece, a princípio, mais uma simples história de cura. Para percebermos a coesão interna do v. 25, vamos dividi-lo também em duas partes.

Vejamos o v. 25a: *Mas imediatamente, tendo sabido a cerca dele, uma mulher que tinha filhinha com espírito impuro.* Esta primeira parte do versículo inicia com a conjunção adversativa *all'* (mas/porém), indicando que Jesus não vai passar despercebidamente. O advérbio temporal *euthus* (imediatamente/logo) sugere a urgência do encontro da mulher com Jesus. Assim, ao mesmo tempo em que se dá uma ruptura com o versículo anterior, no sentido de que o desejo de Jesus de permanecer sozinho não se concretiza, existe uma continuidade entre

ambos na medida em que se revela quem romperá o isolamento de Jesus: a mulher.

Akousasa (tendo sabido), tal como as formas verbais *anastas* (tendo saído) e *eiselthon* (tendo entrado) no v. 24, está no particípio aoristo ativo, e indica que a fama de Jesus e sua chegada já eram conhecidas.

A filha da siro-fenícia tem um *pneuma akatharto* (espírito impuro). Segundo Guelich (1989, p.385), ao dizer que a enfermidade da criança era gerada por um espírito impuro, Marcos reporta-se à forma judaica de descrever o mal, o que pode ser uma maneira de reforçar a coesão do capítulo 7 em torno das práticas rituais de pureza. *Akatharton* (impuro) é o adjetivo que caracteriza o tipo de espírito que está na menina.

No v. 25b “*tendo chegado se prostrou aos pés dele*”, a forma verbal *elthousa* (tendo chegado), no particípio aoristo ativo, e *prosepesen* (prostrou-se), no indicativo aoristo ativo, descrevem as ações da mulher: tendo chegado, prostrou-se.

O substantivo *pous*, na forma *podas*, indica o local da prostração: aos pés de Jesus. Esta mesma ação se repete nas cenas de Jairo 5,22 e da mulher hemorroíssa 5,33 (GUELICH, 1989, p. 385).

c) Versículo 26: *A mulher era grega, siro-fenícia por nascimento. E rogava-lhe para que expulsasse o demônio de dentro de sua filha.*

O v. 26 dá continuidade ao v. 25. Ele pode ser visto como um versículo enfático em relação ao anterior ao continuar descrevendo as características da mulher e o pedido da cura de sua filha possuída por um espírito impuro.

No v. 25, fora dito que a mulher era de Tiro. No v. 26, acrescenta-se que ela era grega, siro-fenícia de nascimento, dissipando-se qualquer dúvida quanto à sua origem. A mulher que se dirige a Jesus, além de viver em território gentio, é realmente uma mulher que “(...) fala e é educada a partir da cultura grega” (GUELICH, 1989, p.385), embora isto não a impeça de ser adepta e praticante da fé judaica.

No v. 26, o substantivo *daimonion* corresponde à expressão *pneuma akatharton*, que caracterizava, no v. 25, o mal que afligia a criança. Mantém-se, portanto, a coesão.

O v. 26 é coeso em si mesmo e suas amarras são feitas pelas conjunções *kai* (e) e *hina* (a fim de) na medida em que introduzem e explicitam o motivo da prostração da mulher aos pés de Jesus.

d) Versículo 27: *E dizia a ela: deixa primeiro serem saciadas os filhos. Porque não é bom tomar o pão dos filhos e para os cachorrinhos jogar.*

Este versículo apresenta mudanças significativas: do discurso indireto passamos ao direto (diálogo); o sujeito, que era a mulher, agora é Jesus; (v.25.26); e o tema do pedido de cura é substituído pelo tema da saciedade à mesa.

O v. 27 inicia com a conjunção *kai* (e, mas), que indica mudança de personagem e uma possível contra-argumentação à fala anterior da mulher. Vejamos como se estabelece esta tensão.

Elegen (dizia) está no indicativo imperfeito ativo e tem como sujeito Jesus. Esta forma verbal indica uma ação contínua no passado: ele dizia ou estava dizendo.

A forma *estin* (é) está no indicativo presente ativo do verbo *eimi*, denotando também uma ação contínua, porém no presente. O sentido de ação em andamento em ambos os verbos confere movimento à cena e atualiza o conflito em discussão na comunidade de Marcos, no caso, o direito ao pão.

Aphes (deixa), imperativo aoristo ativo do verbo *aphiemi*, traduz o sentido de obrigatoriedade da sentença seguinte, ou seja: o direito ao pão caberia, indiscutivelmente, primeiro aos filhos, e não aos cachorrinhos.

Chortasthenai (serem saciadas), no infinitivo aoristo passivo, *labein* (tomar) e *balein* (jogar), ambos no infinitivo aoristo ativo, asseguram a coesão interna do versículo ao se reportarem ao conflito em torno do pão.

Tekna/teknon (filho), *arton* (pão) e *kynariois* (cachorrinhos) são complementos verbais e mantêm entre si a mesma idéia de oposição expressa pelos verbos acima citados, ou seja: “filho” e “pão” estão para saciedade (serem saciadas), assim como “cachorrinhos”, subentendemos, está para “não-saciedade” (tomar e jogar).

Também os adjetivos *próton* e *kalon* (primeiro e bom) reforçam a hierarquia no direito ao pão: aos filhos é assegurada a primazia, enquanto aos cachorrinhos caberia um segundo lugar.

A conjunção *kai* (e/mas) aparece duas vezes no v. 27. Na primeira, faz a ligação com o versículo anterior ao introduzir a resposta de Jesus ao pedido da mulher; na segunda, estabelece a oposição entre os substantivos *teknon* e *kynariois*. *Teknon* (filhos) aparece na primeira parte do versículo e aparecerá novamente na segunda.

O substantivo *teknon* é utilizado neste versículo para falar de filhos ou crianças. Nos v. 25 e 26 fora usado o termo *thygatrion*. Trata-se de dois substantivos distintos que, embora se refiram genericamente ao conceito de criança ou filho/a, apresentam nuances próprias.

e) O versículo 28: *Ela então respondeu e diz: Senhor, mas os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das crianças.*

O v. 28 dá continuidade ao v. 27, e os dois apresentam o tema central da narrativa: a inclusão dos gentios na comunidade, a partir do diálogo entre Jesus e a mulher.

O v. 28 inicia com o artigo feminino singular *he* (a) e a conjunção *de* (então, porém), de forma semelhante ao v. 26. E apresenta uma sintaxe semelhante ao v. 27: a conjunção *kai* (então, porém), o verbo *lego* na terceira pessoa do singular (embora em tempos diferentes) e o pronome pessoal de terceira pessoa (*aute* e *auto*). A mulher retoma a palavra, mostrando-se que a resposta de Jesus não encerrou o diálogo.

A coesão do versículo é garantida, de modo especial, pela relação entre os substantivos e as preposições. Diríamos que as preposições estabelecem diferenças quanto à posição à mesa (*trapeza*). A preposição *hypokato* (debaixo)

relaciona-se com *kynariois* e *psichion* na medida em que cachorrinhos e migalhas estão debaixo da mesa, enquanto a preposição *apo* (da parte de, de) relaciona-se com *paidion* visto que as crianças estão à mesa.

A conjunção *kai* (e/mas) aparece duas vezes: no início da frase, estabelecendo a ligação entre *apekrithe* (respondeu) e *legei* (diz), e no início da argumentação da mulher, marcando a oposição de suas idéias.

Apekrithe (respondeu), no indicativo aoristo passivo depoente, indica uma ação no passado com sentido ativo, e *legei* (diz), no indicativo presente ativo, atualiza a memória – do passado para o presente -, enfatizando a resposta da mulher. A redundância na afirmativa “ela respondeu e diz” traz o propósito da discussão para o presente. Trata-se de discutir não um problema do passado, mas algo que atinge a comunidade concreta dos anos 70 d.C. Neste sentido, *esthiousin* (comem) também está no indicativo presente ativo.

f) O versículo 29: *E disse a ela: por causa desta palavra vai. O demônio já saiu de dentro de sua filha.*

O diálogo entre Jesus e a mulher chega ao fim, e Jesus se dá por vencido após a consistente argumentação da siro-fenícia.

A conjunção *kai* (e/mas) e o verbo *lego* (na forma *eipen*, indicativo aoristo ativo) fazem a ligação com o versículo anterior.

Num primeiro momento, temos a sensação de que o diálogo continuará com uma nova resposta de Jesus à mulher, mas a forma verbal *hypage*, imperativo presente ativo do verbo *hypago*, determina o fim da discussão em tom

sentencial: “vai”. É uma ordem, um veredicto. Portanto, a decisão tomada deve ser levada em conta no presente da comunidade, como se disséssemos: “assim fica decidido”.

O modo imperativo aparece somente mais duas vezes em Marcos: em 2,11: “levanta-te, toma o teu leito e vai para tua casa”; e em 5,19: “Vai para tua casa e para os teus...”. Nas três ocasiões em que aparece, ocorre após episódios de cura, na primeira parte do evangelho de Marcos (1,1-8,26).

A preposição *ek* (de dentro de, de) liga *thygatros* a *daimonion*: o demônio saiu de dentro da filha. E a preposição *dia* (por causa de, a favor de, pelo amor de) liga-se ao substantivo *logos* (*logon*: palavra): ela obtém a cura da filha por causa da sua palavra.

O v. 29 conclui a conversa entre Jesus e a mulher, retomando de uma só vez os dois temas da narrativa. Funciona, portanto, como um “versículo-dobradiça”: fecha o tema dos v. 27 e 28 sobre a saciedade à mesa, ou seja, a inclusão dos gentios; e volta ao tema dos v. 25 e 26 sobre a cura. Caminhamos para o fim da narrativa.

f) O versículo 30: *E tendo partido para sua casa, encontrou a criança tendo sido lançada sobre a cama e o demônio tendo saído dela.*

O v. 30 conclui a narrativa com o movimento de saída da siro-fenícia em direção à sua casa.

A conjunção *kai* (e/mas) faz a ligação com os versículos anteriores e indica o início de uma nova ação.

A preposição *eis* (para dentro de) indica a direção tomada pela mulher: ela foi para a sua *oikos* (casa).

A preposição *epi* (sobre) liga-se ao verbo *ballo* (na forma *beblemenon*: tendo sido lançada) e ao substantivo *kline* (na forma *klinen*: cama): a siro-fenícia encontra a filha lançada sobre a cama. Ao mesmo tempo, podemos dizer que *epi* opõe-se, de certa forma, à preposição *ek* (de dentro para fora), que aparece como prefixo na composição do verbo *eks-erchomai*, pois a filha lançada sobre a cama está “dentro de casa”, enquanto o demônio foi posto para fora da menina, e, conseqüentemente, “da casa”.

Apelthousa (tendo partido) está no particípio aoristo ativo e *ekselelythos* (tendo saído) no particípio perfeito ativo: a mulher sai em direção à sua casa, o demônio sai de sua filha.

Paidion (criança) corresponde a *teknon/tekna* e *thygatrion/thygatros*, formas utilizadas nos v. 25.26.27. Este substantivo apareceu pela primeira vez na narrativa no v. 28, na boca da mulher.

O v. 30 encerra a narrativa da siro-fenícia. Jesus permanece dentro da casa. No v. 31, ele novamente se põe a caminhar em território gentio e realiza a cura de um surdo-gago (7,31-36).

3.5.2 Coesão entre os versículos

De acordo com a análise dos versículos, percebemos que alguns apresentam subdivisões internas e outros formam um bloco coeso. A seguir, veremos como se dá a coesão dos versículos entre si e a unidade do texto como um todo.

O v. 24 introduz uma nova história, mantendo, porém, a ligação com o bloco anterior (6,53). Jesus sai de uma casa (7,17), ultrapassa as fronteiras de Tiro e volta a entrar em uma casa (7,24). O movimento é de dentro para fora e de fora para dentro. Jesus está em movimento. Depois, ele entra numa casa. O movimento pára. Na casa, Jesus quer ficar sozinho, permanecendo oculto (7,24): “pois ele não queria ser reconhecido por ninguém”.

O v. 24 liga-se ao v. 25 por meio da conjunção *all'* (mas, logo) e do advérbio *euthys* (imediatamente). A conjunção estabelece a ligação com o versículo anterior por oposição: Jesus não queria que ninguém soubesse, mas chega uma mulher. O advérbio, por sua vez, tem “a função de mostrar a conexão (temporal) entre unidades narrativas” (POHLMANN, 1996, p.1662). Este mesmo advérbio foi usado por Marcos em 14,72.

No v. 25, apresenta-se, então, a nova personagem, a mulher, que irá interagir com Jesus, a princípio, pedindo-lhe a cura da sua filha.

O v. 26 inicia com o artigo *he* (a) e a conjunção *de* (então, contudo, porém), dando seqüência ao v. 25 ao especificar os atributos da mulher e confirmar que

ela é realmente uma gentia, “grega, siro-fenícia de nascimento”. Na segunda parte do v. 26, temos o pedido da mulher em favor de sua filha.

A coesão entre os v. 25 e 26 é garantida também, por um lado, pela repetição dos substantivos *gyne* (mulher) e *thygater* em ambos os versículos. O substantivo *thygatrion* (no diminutivo: filhinha) aparece no v. 25, e *thygater* (na forma *thygatros*) nos v. 26 e 29. E, por outro, pela correspondência entre a expressão *pneuma akatharton* (espírito impuro) no v. 25, e o substantivo *daimonion* (demônio) no v. 26, ambos caracterizando o mal pelo qual a filha é atormentada.

Akousasa (tendo sabido), *elthousa* (tendo chegado), e *prosepesen* (prostrou-se), no v. 25, e *erota* (rogava-lhe), no v. 26, possuem o mesmo sujeito: a mulher. A ligação entre os v. 26b e v. 27 se dá pelo uso da conjunção *kai* (e).

O v. 27 contém duas sentenças. A primeira é: “E dizia a ela: deixa primeiro serem saciadas os filhos”. E a segunda: “Porque não é bom ser tomado o pão dos filhos para os cachorrinhos ser jogado”. A coesão entre ambas é sinalizada no texto pelo uso da conjunção *gar* (porque/pois) e do advérbio de negação *ou* (não). Portanto, a segunda sentença contém o argumento da primeira, justificando-a.

O v. 28 apresenta a resposta da mulher à afirmação de Jesus no v. 27. O artigo feminino *he* (a), em oposição ao sujeito “ele” no v. 27, a conjunção *de* (então, contudo/porém), a conjunção *kai* (e), o verbo *lego* (no v. 27: *elegen*; no v. 28: *legei*) e o pronome pessoal de terceira pessoa (no v. 27: *aute*; no v. 28: *auto*) fazem a ligação entre os v. 27 e 28.

Até agora o texto nos falava do pedido da cura para a filha da siro-fenícia. No entanto, no v. 27, aparecerá o tema da saciedade à mesa. Há, de certa forma, uma ruptura na temática da narrativa. A alteração do tema se dá especialmente pelo uso dos substantivos *artos* (pão), *trapeza* (mesa), *psichion* (migalha) e *kynarion* (cachorrinho). Tais substantivos só aparecem nos v. 27 e 28.

O substantivo *tekna* (filho), no v. 27, só aparece na boca de Jesus; no v. 28, na boca da mulher, temos um substantivo correlato, *paidion* (criança), embora com sentido próprio.

Os verbos e as preposições utilizadas também conferem harmonia e coesão ao diálogo: “e dizia a ela” (v. 27) e “ela então respondeu e diz” (v. 28). *Elegen* (dizia), *apekrithe* (respondeu) e *legei* (diz) introduzem o diálogo entre Jesus e a siro-fenícia, enquanto *chortasthenai* (serem saciadas), *esthiousin* (comem), *labein* (tomar), *balein* (jogar) acompanham o movimento do pão, que pode saciar tanto os que estão à mesa quanto os que estão debaixo dela.

O adjetivo *próton* (primeiro) só aparece no v. 27, na fala de Jesus. A conjunção *kai*, com valor adversativo, marca a objeção da mulher (mas os cachorrinhos comem das migalhas).

Os v. 27 e 28 formam uma unidade coesa e constituem o centro da narrativa.

O v. 29 encerra o diálogo entre Jesus e a mulher. A ligação com o versículo anterior se faz pelo uso da conjunção *kai* (e), sugerindo que Jesus terá um novo argumento em resposta à mulher: “e disse a ela”.

Além da conjunção, o substantivo *logos* (palavra) no v. 29 reporta-nos às palavras da mulher no versículo anterior: “Senhor, mas os cachorrinhos comem debaixo da mesa das migalhas das crianças”. *Hypage* (partir, retirar-se), no imperativo presente ativo, finaliza então o diálogo de forma sentencial: “vai, o demônio já saiu de dentro de sua filha”.

O v. 30 conclui a narrativa com a volta da mulher para sua casa, onde encontra sua filha curada.

A conjunção *Kai* (e, mas) estabelece a ligação com o v. 29: após a ordem de Jesus, a mulher retorna à sua casa. *Apelthousa* (tendo partido), no particípio aoristo ativo, e a preposição *eis* (para, em direção) reforçam a idéia de sair e a direção tomada pela mulher: ela partiu em direção à sua casa.

3.5.3 Coesão de toda narrativa

Observando a dinâmica do texto, podemos dizer que a narrativa da siro-fenícia possuiu uma estrutura coesa, formada por duas unidades principais, com introdução e conclusão.

Apresenta dois temas – a cura da criança e a saciedade à mesa – harmonicamente articulados.

As personagens principais são Jesus e a mulher siro-fenícia. O demônio e a filha aparecem de forma passiva. Somente Jesus e a mulher interagem do começo ao fim.

A narrativa como um todo se estrutura por meio de conjunções, especialmente da conjunção *kai* (e, mas), que é “uma das características estilísticas do evangelho de Marcos (...)” (LIMA, 2001, p.38). Ela aparece nove vezes em nossa perícopie (v. 24.26-30). Além da conjunção *kai*, encontramos a conjunção *dè* (mas, então), que aparece uma vez nos v. 24.26.28, e acompanhada do artigo nominativo feminino singular *he* (a) no v. 26 e do pronome demonstrativo *he* (ela) no v. 28. As conjunções *all* (mas, porém), no v. 25, *hina* (se), no v. 26, e *gar* (desde), no v. 27, aparecem apenas uma vez. As conjunções estabelecem o nexos entre as idéias do texto, dando coerência à narrativa.

As preposições, por sua vez, dão o movimento ao texto. A preposição *eis* (para, em direção a) aparece três vezes (v. 24.30) e *ek* (a partir de, de dentro de), duas vezes (v. 26.29). As demais aparecem somente uma vez: *peri* (a cerca de) no v. 25; *pros* (com, por causa de) no v. 25; *hypokato* (abaixo de, sob) no v. 28; *apo* (a partir de) no v. 28; *dia* (através) no v. 29; e *epi* (sobre) no v. 30.

Também são importantes na coesão da narrativa como um todo os substantivos e os verbos que aparecem no início e no fim da perícopie. No v. 24, Jesus se dirige a Tiro e entra em uma *oikian* (casa). No v. 30, a mulher se dirige à sua *oikon* (casa), onde encontra sua filha curada. No v. 24, encontramos as formas verbais *anastas* (tendo saído) e *apelthen* (tendo entrado) no particípio aoristo ativo, e *apelthen* no indicativo aoristo ativo. No v. 30, *apelthousa* (tendo partido) também está no particípio aoristo ativo e *heuren*, no indicativo aoristo ativo (encontrou). Isto sugere que o conflito da narrativa se dá no ambiente da casa, da comunidade.

Para facilitar a visualização da coesão entre o início e o fim da narrativa, apresentamos a seguir um gráfico:

7, 24 De lá então ele **tendo saído foi** para dentro das fronteiras de Tiro. E **tendo entrado** para dentro da **casa**, ele não queria ser reconhecido por ninguém, e não pode passar despercebido.

7,30 E **tendo partido** para sua **casa**, **encontrou** a criança tendo sido lançada sobre a cama e o demônio tendo saído dela.

Além de *oikia* e *oikos* (v. 24.30), outros substantivos garantem de modo especial a coesão de toda a narrativa. São eles: *pneuma* (espírito), acompanhado do adjetivo *akatharion* (impuro) no v. 25, e *daimonion* (demônio) nos v. 26.29-30, ambos em referência ao mal que aflige a filha. E *kynariois* (cachorrinhos) nos v. 27-28, *thygatrion/thygatros* (filhinha) nos v. 25-26.29, *teknon* (criança) no v. 27 e *paidion* (criança pequena) nos v. 28.30. Note-se que o uso dos diminutivos *kunariois* (cachorrinhos) e *thygatrion* (filhinha) é característico da redação de Marcos (LIMA, 2001, p.38). E que os substantivos sinônimos *oikia/oikos*, *pneuma akatharion/daimonion* e *thygatrion/teknon/paidion* não são uma simples variação de vocabulário: cada um possuiu significados próprios, conferindo diferentes enfoques à narrativa.

Os verbos, conjugados na sua grande maioria no aoristo, estabelecem a coesão da narrativa e apresentam o fato como uma ação do passado, acabada, como se o narrador estivesse então fazendo memória, ou tentando rememorar o

fato. O uso do aoristo se dá ao longo de toda a narrativa, mas os verbos utilizados na parte dialogal estão no presente (v. 27.28.29): *estin* (é), *legei* (diz), *esthiousin* (comem) e *hypage* (vai). Estes versículos são o centro da narrativa e apresentam o conflito atual da comunidade: a inclusão dos gentios.

Para visualizarmos o movimento da narrativa, apresentamos, a seguir, um gráfico: as preposições e conjunções estão em negrito, os substantivos destacados acima estão sublinhados e os verbos principais aparecem em itálico:

7, 24 De lá **então** ele *tendo saído* foi **para dentro** das fronteiras de Tiro. **E** *tendo entrado* **para dentro** da oikian, não *queria ser reconhecido* por ninguém, **e** não *pôde passar despercebido*.

7,25 **Mas** imediatamente, *tendo sabido* **acerca** dele, uma mulher que tinha thygatrion com pneuma akatharton, *tendo chegado* se *prostrou* aos pés dele.

7,26 A **então** mulher era grega, siro-fenícia por nascimento. **E** *rogava-lhe* **para que** ele *expulsasse* o daimonion **de dentro** de sua thygatros.

7,27 **E** *dizia* a ela: *deixa* primeiro *serem saciadas* as tekna. Porque não é bom *tomar* o pão das teknon **e** para os kunariois *jogar*.

7,28 Ela **então** *respondeu e diz*: Senhor, **mas** os kynaria **debaixo** da mesa *comem* das migalhas das paidion.

7,29 **E** disse a ela: **por causa** desta palavra vai, o daimonion já *saiu* de dentro **de** sua thygatros.

7,30 **E** tendo partido **para** sua oikon, *encontrou* a paidion tendo sido lançada **sobre** a cama e o daimonion tendo saído dela.

3.6 ESTRUTURA DA NARRATIVA

A seguir, apresentaremos três possíveis estruturas para o texto de Mc 7,24-30: uma a partir da análise da coesão; outra proposta por Lima (2001, p. 37); e, finalmente, a nossa. No decorrer, apontaremos também os acréscimos redacionais de Marcos.

3.6.1 Estrutura a partir da análise de coesão

Assim poderíamos representar graficamente a narrativa da siro-fenícia:

Introdução:

v. 24: Ligação com o tema anterior acerca da discussão com os fariseus e escribas (7,1-23). Mudança de espaço geográfico.

Primeira parte:

v. 25.26: História de milagre.

Segunda parte:

v. 27.28: Diálogo sobre a saciedade.

v. 29a: Finalização do diálogo e volta ao tema do início da narrativa.

Conclusão:

v. 29b.30: Finalização da história de milagre.

3.6.2 Outra proposta de estrutura

Segundo Lima (2001, p.37), a narrativa da siro-fenícia apresenta uma estruturada concêntrica, em forma de quiasmo, cujo foco principal da mensagem é a resposta da mulher a Jesus:

- Jesus chega à região de Tiro (v. 24)

a) uma mulher estrangeira vai até a casa onde Jesus estava e lhe pede a cura de sua filha (v. 25-26).

b) Jesus se nega a atender o pedido da mulher (v. 27).

c) a mulher argumenta em favor de seu pedido (v. 28).

b') Jesus atende o pedido da mulher (v. 29).

a') a mulher regressa à sua casa, onde encontra sua filha curada (v. 30).

3.6.3 Nossa proposta de estrutura

Em nossa proposta consideramos duas camadas principais na estrutura da narrativa da siro-fenícia:

a) Conflito de gênero:

v. 24.25.26.29b.30: conflito anterior: memória fundante de mulheres de Tiro sobre questões de gênero.

b) Conflito de etnia:

v. 27.28.29a: conflito atual: questões de etnia vividas pelas comunidades de Marcos nos anos 70 do primeiro século.

3.7 CONHECENDO OS MOVIMENTOS DA NARRATIVA

Por meio de jogos de palavras e de alternância de lugares, Marcos transforma a memória histórica da cura da filha de uma mulher estrangeira em uma narrativa que revela a realidade e os conflitos atuais de suas comunidades. A história é marcada por movimentos cadenciados.

No início, Jesus sai de Genesaré e vai para Tiro. Ao chegar, entra numa casa.

Uma mulher toma conhecimento de sua chegada e vai a seu encontro, entrando na casa. No final, a mulher sai da casa onde esteve com Jesus e volta para sua casa.

Jesus, na casa em Tiro, deseja ficar oculto. A mulher, ao ouvir falar de Jesus, vai logo vê-lo e se prostra a seus pés.

A mulher intercede por sua filha possuída por um demônio. Jesus intercede em favor do direito dos filhos ao pão.

Jesus fala, a mulher responde, Jesus torna a falar.

Jesus afirma a primazia dos filhos sobre os cachorrinhos. A mulher propõe a igualdade de direitos: tanto filhos quanto cachorrinhos podem comer (do pão) juntos à mesa (LIMA, 2001, p.41).

A mulher deixa a casa onde esteve com Jesus, o demônio deixa a sua filha e Jesus deixa a casa e o território de Tiro (v. 30-31).

Como podemos observar, o movimento da narrativa propõe, inicialmente, dois enfoques: a cura em território estrangeiro e a discussão entre judeus e gentios, a partir de novos referenciais, acerca da primazia à mesa.

Nós propomos um terceiro enfoque: o de gênero. O conflito da abertura aos gentios, e de sua participação à mesa, é visível. O conflito de gênero, não. Vejamos, a seguir, de que maneira Marcos, através de acréscimos redacionais, retoma a memória do conflito de gênero a partir da realidade de suas comunidades, e lhe dá um novo sentido.

3.8 CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA

Vários pesquisadores (GUELICH, 1989; PIKASA, 1998, TAMEZ, 2003) defendem que a história da siro-fenícia é uma montagem, ou seja, fruto de uma composição dos fatos no processo de redação ⁹. Quando falamos de montagem, trabalhamos com hipóteses, uma vez que é impossível recuperar com exatidão o que faz parte, ou não, do material da tradição (LIMA, 2001, p. 59).

No v. 24, o advérbio *ekeithen* seria uma inserção redacional de Marcos para introduzir a nova narrativa (GUELICH, 1989, p.384; LIMA, 2001, p.60). O desejo de Jesus de deixar as multidões, estar sozinho e entrar numa casa pode ser parte de um cenário de instrução dos discípulos, o que é típico da redação de Marcos (GUELICH, 1989, p.384). Myers (1995) e Lima (1996) afirmam que o desejo de Jesus de não ser reconhecido ou de não revelar a sua identidade é também um recurso da redação de Marcos para enfatizar o chamado Segredo Messiânico, elemento-chave na estruturação da primeira parte do evangelho (1,1-8,27).

No v. 25, a expressão usada para se referir ao mal que atinge a filha da siro-fenícia é “espírito impuro”. Já nos v. 26.29.30, é “demônio”. A alternância de termos revela a intenção de Marcos de se fazer entender por seu público; ou seja, “espírito impuro” é um hebraísmo, enquanto “demônio” é um termo mais comum

⁹ Olhando a narrativa da siro-fenícia, no primeiro bloco do evangelho de Marcos, podemos perceber semelhanças com as demais. Por exemplo, Jesus aparece andando desde o começo: ele entra e sai de diferentes cidades povoadas por judeus ou gentios (1,9.12.14.16.21.31; 2,1.13; 3,7; 4,1.35; 5,1.20.21; 6,1.45.53; 7,24.31; 8,10.22.27). São 22 entradas e saídas de cidades, dentre as quais 8 ocorrem em território gentio. Portanto, a narrativa da siro-fenícia não é exceção, uma vez que todo o evangelho propõe a inclusão dos gentios como um dos temas centrais. Também a região de Tiro já havia sido mencionada em Mc 3,7-12, quando se fez referência aos povos das várias cidades que vão até Jesus. O diferencial é que, nesta citação, além de Tiro, menciona-se a cidade de Sidônia.

em outras culturas (GUELICH, 1989, p.385). Neste caso, podemos concluir que a comunidade de Marcos era formada principalmente por não-judeus.

No v. 26, Marcos (SOARES e CORREIA, 2000, p.282) interfere na redação ao “ênfatisar a descendência siro-fenícia, para que seus ouvintes não pensem que se trata de uma grega somente de formação” (LIMA, 1996, p.61).

No v. 27, segundo Lima (2001, p.58-63), o uso do adjetivo *próton* (primeiro) e do substantivo *kynariois* (cachorrinhos) no diminutivo, este em alusão aos gentios ou povos impuros (GUELICH, 1989, p.386), seria outro indício de inserção redacional de Marcos. A princípio, tem-se a impressão de que Jesus responde negativamente ao pedido da mulher, citando um ditado popular. Porém, o uso desses termos serve para atenuar sua resposta, favorecendo a abertura do movimento cristão aos gentios (SOARES E CORREIA, 2000, p. 285). Lembramos que a presença de pessoas não judias nas comunidades cristãs é maior após a morte de Jesus (GUELICH, 1989, p.385). Daí a atenção de Marcos ao utilizar os termos *próton* e *Kynariois* em suas comunidades para atenuar o conflito com os gentios.

No v. 28, a redundância que introduz a resposta da mulher - “ela respondeu e diz” - prepara o/a leitor/a para algo inesperado. As palavras de Jesus não tiveram o resultado que, talvez, se esperasse: calar a mulher. Neste momento, o diálogo volta-se para o presente, dando-se uma inversão no tempo da narrativa. O que está em discussão não é mais um problema do passado (o conflito de gênero), mas algo que atinge a comunidade concreta dos anos 70 (o conflito de etnia). No texto, o uso de verbos no perfeito nos v. 29 e 30, referentes à saída do

demônio, “indicam que o efeito da ação de Jesus é definitivo, é para durar” (SOARES E CORREIA, 2000, p. 286).

O v. 31 também seria uma inserção redacional de Marcos marcando o início de outra perícopé, cujo “evento pode ter acontecido em território judeu” (GNILKA, 1999, p. 338).

Segundo Lima (2001, p. 62), se excluíssemos os acréscimos redacionais de Marcos, a história original poderia ser contada da seguinte maneira:

Uma mulher, cuja filha pequena tinha um espírito impuro, escutou falar de Jesus, veio e se prostrou a seus pés. A mulher era grega, siro-fenícia de nascimento, e lhe rogava que expulsasse o demônio de sua filha. Ele lhe disse: ‘Não é bom tomar o pão dos filhos e jogá-los aos cachorrinhos’. Mas ela lhe respondeu: ‘Senhor, também os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas dos filhos’. Ele lhe disse: ‘Por esta palavra, podes ir. O demônio (já) saiu de sua filha’. Quando ela foi à sua casa, encontrou a filha recostada sobre a cama e o demônio havia saído dela.

Mas, resta-nos uma pergunta: a escolha de uma personagem feminina não teria mais significados do que uma simples ilustração das questões de impureza e etnia? Uma personagem masculina, estrangeira, com uma filha ou um filho doente não obteria o mesmo efeito?

Em todo o evangelho de Marcos, assim como no evangelho de Mateus (REIMER, 1997, p. 158-162), escribas e fariseus questionam Jesus. Porém somente na narrativa da siro-fenícia a mulher o supera. E o faz pela força de sua argumentação, de igual para igual. Não há sinais de inferioridade ou submissão em suas ações. A cura de sua filha lhe foi concedida por causa de suas palavras, não por causa de sua fé, ou de outro fator qualquer. Olhando para a realidade da comunidade de Marcos nos anos 70 do primeiro século, podemos nos perguntar: O que estaria acontecendo com as mulheres?

O conflito maior da comunidade de Marcos é a inclusão dos gentios, mas são as mulheres que possuem a argumentação capaz de transformar a realidade. Não estariam elas questionando a exclusão étnica? Será que a maioria dos gentios que aderiram à comunidade não seria exatamente mulheres? Não seria a memória do conflito de gênero, levantado no passado pelas mulheres, que teria possibilitado a resolução do problema atual da comunidade?

Aqui estão algumas questões que nos levam a suspeitar da existência de um conflito de gênero subjacente à narrativa da siro-fenícia. Vamos averiguá-las melhor através da análise semântica das palavras.

3.9 POR DENTRO DAS PALAVRAS – QUESTÕES SEMÂNTICAS

Olhando a narrativa da siro-fenícia, percebemos que Marcos expressa mais significados do que estamos acostumados a ver em seus textos. Seu evangelho foi construído não somente com cenários e personagens, mas especialmente com palavras.

No v. 24, a narração inicia com o advérbio de lugar **ekeithen** (de lá), que nos reporta à região de Genesaré (6,53), lugar onde se desenvolveu a discussão de Jesus com escribas, fariseus e discípulos a propósito da pureza (7,1-23).

O uso deste advérbio no evangelho de Marcos é freqüentemente associado às saídas de Jesus das casas, como vemos em: 6,1 “saindo dali”, em referência a 5,38-43 (chegaram à casa do chefe); 6,10-11: “E dizia-lhes: “Onde quer que

entreis numa casa, nela permaneci até vos retirardes do lugar”; 9,30: “tendo partido dali, caminhava através da Galiléia...”, em referência a 9,28-29 (ao entrar na casa); e 7,17: “E quando, ao deixar a multidão, entrou em uma casa”.

Este advérbio liga a narrativa anterior à nova história, que começa no v. 24 (GUELICH, 1989, p.383).

No v. 24, o verbo *anistemi* (na forma *anastas*) significa em geral “(...) fazer ficar de pé, levantar, despertar, acordar” (BROWN, 2000, p.2056). Além deste significado, ele pode ser usado para nomear. E quando aparece no particípio “(...) também expressa o começo de uma ação, ou a prontidão para ela, para uma conferência, para o começo de um reinado, de um movimento” (BROWN, 2000, p.2056).

O verbo *anastemi* é muito comum na LXX substituindo o verbo *qûm*. No NT, aparece 108 vezes, dentre as quais 17 em Marcos (1,35; 2,14; 3,26; 7,24; 10,1; 14,60; 16,9) e duas como substantivo. Ele também é freqüente na literatura extra bíblica.

Nos evangelhos, especificamente, o verbo *anastemi* é utilizado com diferentes significados: suscitar descendência (Mt 22,24), levantar-se para falar (Mt 26,62; Mc 14,57), para ler as Escrituras (Lc 4,16) e depois da oração (Lc 22,45); vir ou aparecer (Mt 12,41; Lc 11,32; Mc 14,57). “Há também o significado enfraquecido que indica o início de uma ação expressa por outro verbo, isto é, ‘levantar-se para’, ‘partir para’, ‘preparar-se para’ (Mt 9,9; Mc 2,14; 7,24; 10,1)” (BROWN, 2000, p. 2072).

Em nossa narrativa, este verbo aparece no particípio, e expressa uma atitude de prontidão para um novo movimento, um novo reinado, o de Jesus. Portanto, ele “(...) indica o começo de uma nova ação (um hebraísmo); em tais casos pode traduzir-se por ‘colocar-se a’ (Mc 1,35; 7,24; 10,1; Lc 139)” (KREMER, 1996, p. 264).

Na forma intransitiva, o verbo “*anistemi* indica sempre uma nova ação ou movimento; expressa, sobretudo, a ação de levantar-se ou ficar de pé de quem estava enfermo, e a mudança que se produz na sorte desta pessoa” (KREMER, 1996, p. 265), por exemplo em Lc 4,39; 5,25 e Mc 10,50.

Ainda no v. 24, temos o substantivo *horion* (na forma *horia*). *Horion* significa confins, território, fronteira. Este substantivo aparece 12 vezes no NT, dentre as quais 5 na obra de Marcos (5,17; 7,24.31; 10,1).

O termo *horion*, na versão LXX (EDWIN E REDPATH, 1975, p. 1012), aparece somente no estado construto, fazendo referência a Sidônia: “A fronteira dos cananeus ia de Sidônia em direção de Gerara, até Gaza, depois em direção de Sodoma, Gomorra, Adama e Seboim, até Lesa” (Gn 10,19; cf. Gn 23,17; 47,21). Nos demais textos, como Nm 21,13.24; 34,9; Dt 32,8; Js 16,5; 17,7.10; 18,11.14; 19,11; 22,25; Pr 22,28; 23,10; Os 5,10 e Is 10,13, sempre se refere às fronteiras entre terras, povos e entre as próprias tribos.

No NT, aparece somente no plural, *ta horia*, com o sentido de território. Nos textos de Mc 5,17 e Mt 8,34; 2,16, o substantivo não aparece acompanhado do nome da região ou do território onde Jesus está ou para o qual se dirige.

Entretanto, em Mc 7,24.31 e Mt 15,22; 7,31b; 10,1; 19,1; 14,13 e 15,39, os nomes dos territórios (SCHNEIDER, 1986, p.596; BALZ, 1986, p.595) são mencionados.

Portanto, em Marcos, Jesus não vai para uma fronteira qualquer, mas para as fronteiras de **Tyros**.

Tiro, no sentido de região, aparece 11 vezes no NT, dentre as quais 3 vezes em Marcos (3,8; 7,24.31). Em Mateus e Lucas o substantivo é utilizado como sinônimo de povo impuro que mereceria o perdão se os milagres tivessem sido realizados na cidade.

No AT, aparece ligado freqüentemente a Sidom (Is 23,1-12; Jr 47,4; Joel 3,4-8; Zc 9,2 (GUELICH, 1989, p.384), e no NT também, especialmente nos evangelhos: Mc 3,8; 7,31; Mt 11,21.22; 15,21; Lc 10,13.14; 6,17 (PAULY, 1986, p.1811).

Tiro localiza-se numa área abaixo da região costeira, mais ao norte da Galiléia, no caminho para o Mediterrâneo (LIMA, 2001, p. 98). É uma região da Fenícia, famosa pelo paganismo, pois era habitada por cananeus. Desta mesma região era a viúva de Serepta (1Rs 17,7-24), que interage com o profeta Elias. A viúva, a princípio, acha estranho um forasteiro lhe pedir os últimos suprimentos (1Rs 17,10-12). Ela, porém, o escuta e lhe concede o alimento. Tal como a siro-fenícia, a viúva de Serepta tem uma criança enferma (GNILKA, 1986, p. 340).

Também da região da Fenícia era a rainha Jezabel, "(...) símbolo da grave crise do século IX a.C., em que se viu envolvido o profeta Elias, estrela de primeira grandeza na tradição popular" (SOARES E CORREIA, 2000, p. 284).

Jezabel (1Rs 21,1-16) era uma rainha fenícia que se casou com Acab, rei de Israel; depois de seu casamento, oficializou o culto a Baal na Samaria. Após a morte de Acab, Eliseu e Jeú conseguem o domínio sobre Israel somente quando matam Jezabel e os demais membros de sua família (2Rs 9). Por que Jezabel representou tanto perigo para Elias e Eliseu? Quem lhe deu tanto poder para tomar as terras de um camponês (1Rs 21)?

Jezabel foi diferente das demais rainhas de Israel. Atuou ativamente ao lado de seu marido Acab e, depois de sua morte, como tutora de seu filho. Ela era responsável pelo santuário do deus Baal na Samaria (1Rs 17,2-7; 18,19), e é lembrada no texto bíblico como uma das poucas mulheres que enfrentaram os enviados de Javé. Duela com Elias e Eliseu sem medo e com poder. Igualmente, a siro-fenícia é a única mulher na memória das narrativas do NT que conversa com Jesus de igual para igual e consegue vencê-lo na argumentação.

Foi a partir de Jezabel que o culto a Baal se oficializou no Reino do Norte. E foi através da siro-fenícia que os gentios conquistaram o direito de participar nas comunidades cristãs.

Nos textos de Mc 7,24 (“Saindo dali, foi para o território de Tiro”) e At 21,3 (“Chegando à vista de Chipre, deixamo-la à esquerda e continuamos a vogar rumo à Síria, aportando em Tiro: aí devia o navio descarregar”), o termo Tiro aparece acompanhado da preposição *eis*, referindo-se à meta de viagem tanto de Paulo quanto de Jesus. E em At 21,4 (“Encontrando os discípulos, ficamos lá sete dias. Movidos pelo Espírito, eles diziam a Paulo que não subisse a Jerusalém”), Tiro é o ponto de partida para mais uma missão, e pode ser o local de uma comunidade

cristã onde Paulo teria ficado por uma semana (PAULY,1986, p.1811). Conforme Vaage (1998, p.15-18), o evangelho de Marcos pode ter surgido nas regiões da Siro-Palestina, sob forte influência das comunidades fundadas por Paulo.

De acordo com essas informações, podemos fazer algumas conjecturas: a) na comunidade de Marcos, haveria pessoas provenientes de Tiro que começaram a questionar a forma de vida das comunidades cristãs; b) as comunidades de Marcos estariam dispersas até a região de Tiro, e os/as cristãos/as de Tiro passaram a questionar os cristãos da Galiléia. Neste sentido, Marcos usaria a história da mulher siro-fenícia como comunidade-modelo entre os gentios; c) pessoas inicialmente convertidas ao Judaísmo aderiram ao Cristianismo, o que era comum na missão.

A relação entre galileus e siro-fenícios não era muito pacífica. Tiro era uma região costeira mais rica que a Galiléia, famosa pelo comércio marítimo, por sua cara púrpura e pela metalurgia. “Parece que Tiro explorava muito a região da Galiléia, que é rural, e se aproveitava de seus produtos agrícolas” (TAMEZ, 2003, p.83).

Os judeus que viviam em Tiro não eram bem tratados, e também não viam com bons olhos os povos daquela região. Havia uma rejeição recíproca.

Inicialmente, a nossa narrativa disse apenas que Jesus foi para as fronteiras de Tiro (v. 24). Esta informação é muito vaga, não define precisamente onde se encontrava Jesus. Mas, a seguir (v. 26), informa que ele se dirige a um espaço específico: não uma sinagoga, mas uma ***oikia*** (na forma *oikian*). E no v. 30, o termo ***oikos*** (na forma *oikon*) nos indica que a mulher voltou para sua casa.

Oikia e *oikos* possuem significados diferentes, embora sejam utilizados nos evangelhos indistintamente (WEIGANDT, 1996, p.502). Porém para se conseguir definir o significado dos termos faz-se necessária a leitura dos mesmos em seu contexto.

Oikia, com sentido estrito de casa, aparece 114 vezes no NT.

Oikos no sentido de casa e habitação aparece 11 vezes em Marcos (2,11.26; 3,20; 5,19.38; 7,17.30; 8,3.26; 9,28). Este sentido é de uso comum no grego desde o tempo de Homero. Serve também para designar templo, palácio, negócios domésticos, posses, família, propriedade familiar, divisão familiar (parentes), pagamento (GEOFFREY, 1993, p.119). Para o gnosticismo, *oikos* significa o cosmos.

O substantivo *oikos*, no sentido amplo de designação de todas as propriedades do chefe da casa, aparece 94 vezes no NT, dentre as quais 7 em Marcos (1,29; 3,27; 6,10; 7,24; 10,10.29; 13,34).

Nos evangelhos, além de *oikos* estar relacionado à família, reduzida ou ampliada, representa também a comunidade doméstica (SCHLAEPFER, 2003, p.40).

Na Septuaginta (WEIGANDT, 1996, p.505), na maioria das vezes, os termos *oikos* e *oikia* aparecem com o significado básico de casa¹⁰ enquanto família, comunidade doméstica, com escravos e livres, senhor, esposa e filhos (Ef 5,22-6; 9; Col 3,18-4,1).

¹⁰ Em Mateus, o substantivo é usado no sentido de palácio real (Mt 11,18) e em João, de mercado (Jo 2,16). Com o sentido de casa privada e, às vezes, com nome de seus proprietários, encontramos em Mt 8,14; 9,23; 26,6; Mc 1,29; 5,38; 14,3; Lc 1,4; 4,38; 7,36.37 (WEIGANDT,1996, p.502).

No evangelho de Marcos, os termos *oikia* e *oikos* aparecem 24 vezes. Segundo Schlaepfer (2003, p.39.41), “Marcos apresenta a casa como um símbolo-eixo dentro de toda a primeira parte de seu evangelho (1,1-8,26)”. Na maioria das vezes em que aparece no evangelho de Marcos, a casa serve como refúgio para Jesus e os discípulos frente às multidões, o que não ocorre nos demais evangelhos. Por isso, acredita-se que o uso de casa como espaço de ocultação seja mais uma estratégia escriturística de Marcos para reforçar o segredo messiânico.

Schlaepfer (2003, p.42-43) ainda nos diz que Marcos utiliza o termo *oikos* com dois significados distintos. Em Mc 2,1, Jesus está “em casa” (em *oiko*); a casa aqui é a sinagoga (2,6). Os habitantes da casa são judeus, ou procedem de instituições judaicas, como os fariseus, escribas, discípulos/as e apóstolos/as. Portanto, nesta citação, casa refere-se à “Casa de Israel” (MATEOS E CAMACHO, 1992, p.32).

Já em Mc 3,20 (vai para casa), 7,17 e 9,28 (entra em casa), Jesus volta para “a casa” (*eis oikon*). *Oikos* não é mais a Casa de Israel. Seus habitantes são outros; não há escribas, e as casas estão em locais distintos, “(...) marca para indicar que a nova “Casa de Israel” não está vinculada a uma terra, como a antiga, mas que existe onde quer que se encontrem os que compõem o novo Israel” (SCHLAEPFER, 2003, p.43).

Assim, podemos dizer que Marcos utiliza o termo *oikos* para mostrar os diferentes grupos que compõem sua comunidade: uns provêm do Judaísmo, outros não.

O termo *oikia* (1,29; 2,15; 3,25.27; 6,4.10; 7,24; 9,33; 10,10.29.30; 12,40; 13,15.34.35; 14,3), desde o primeiro momento, significa casa, lar, ou seja, ambiente de relação pessoal. “Em Marcos, portanto, a “casa/lar” (*oikia*) acrescenta à simples “casa” (*oikos*) a vinculação entre os que se encontram nela ou compõem a família, ou, pelo menos, entre o dono e os objetos que a casa encerra” (SCHLAEPFER, 2003, p.44).

Em nossa narrativa temos o uso das duas formas do termo: no v. 24, Jesus se dirige a uma casa na região de Tiro – *oikia*; no v. 30, a mulher volta para sua casa - *oikion*. Por essas informações depreende-se que *oikion* refere-se a essas outras casas, às quais pertencem agora o movimento cristão e também os gentios, representados pela casa da mulher siro-fenícia.

No v. 25 temos o advérbio ***euthys***, que significa “imediatamente”. Este advérbio aparece 51 vezes no NT, quase sempre em textos narrativos de milagres e parábolas. Serve de ligação entre as secções de um texto. E em Marcos, aparece 42 vezes, sendo que 26 vezes acompanhado da conjunção *Kai* – *Kai euthys*, “que deve atribuir-se unicamente em parte a redação marquina” (POHLMANN, 1996, p.1661).

Em Marcos o advérbio é um elemento importante na composição do relato, não com o significado temporal de algo repentino ou inesperado, mas com a função de realizar a unidade das narrativas (POHLMANN, 1996, p.1662).

No v. 25, temos também o substantivo ***gyne***. *Gyne* significa mulher e aparece 215 vezes no NT, 16 em Marcos. Tanto no NT como na LXX, o termo representa a mulher em suas diversas definições.

O jeito de ser e as funções que a mulher desempenha, ou as discriminações e os preconceitos que sofre, dependem muito da cultura na qual ela está inserida. Mas os conceitos e os espaços ocupados pelas mulheres, ou por outros grupos minoritários, podem ser alterados ao longo da história, com períodos de maior ou menor visibilidade.

No império grego, a mulher tinha um *status* inferior, e era tratada como os cães dentro da casa, em espaço separado dos demais membros. Nas comédias era freqüentemente insultada e agredida (OEPKE, 1996, p. 777).

Na esfera social não tinha direitos do ponto de vista jurídico para efetuar qualquer tipo de transação: não podia mover processos nem possuir, comprar ou vender bens e propriedades (VRISSIMTZIS, 2002, p.34). Era sempre representada por seu tutor (pai, marido, irmão).

As mulheres também não possuíam registro “(...) nos cartórios oficiais do Demos (pequeno ou grande território cujos habitantes se autogovernam) ou da Frátria (união de várias famílias da mesma linhagem para proteger interesses comuns)” (VRISSIMTZIS, 2002, p.35).

Os únicos direitos que possuíam eram os de se casar, gerar filhos legítimos e ter herança, embora não pudessem administrá-la. Ao receber a herança, precisava casar-se o mais rápido possível com um parente.

A mulher ateniense do período clássico pode ser compreendida a partir do discurso de Demóstenes (Contra Neaira, 122): “Temos as hetarias para o prazer, as concubinas para os cuidados diários de nosso corpo, e as esposas para a procriação de herdeiros legítimos e para cuidar do lar” (VRISSIMTZIS, 2002, p.38).

Na cultura romana, e de modo especial no período de Paulo na primeira metade do século I, incentivava-se o casamento. Ele servia para “produzir bons cidadãos” (OEPKE, 1996, p. 780). A mulher, a partir do casamento, começava a fazer parte do círculo de seu marido.

A mulher que pertencia à elite romana recebia da casa patriarcal comida e proteção, porém não podia ser proprietária, herdeira nem ter dinheiro (REIMER, 2006, p. 79).

Nas sociedades mediterrâneas, os valores fundamentais da casa do pai eram a honra e a vergonha. “A honra está ligada à sexualidade da esposa ou da filha: dela são exigidas tanto a virgindade e a fidelidade matrimonial como o suportar a violência sexual (...)” (REIMER, 2006, p.79).

Em nossa narrativa, a mulher que se aproxima de Jesus tem uma filha possuída por um ***pneuma akatharton***. *Pneuma* significa sopro, alento, vento. No NT, equivale ao termo hebreu *rûah*, cujo significado é o mesmo. No AT, *rûah* refere-se ao espírito de Javé e era considerado algo intrínseco à pessoa. Em Marcos é comum encontrarmos muitos hebraísmos como este (GUELICH, 1989, p.385),

No NT, o substantivo *pneuma* aparece 379 vezes: 47 como espírito do homem, 38 como espírito maligno, 9 como espírito de defuntos e anjos e 275 como espírito de Deus (KREMER, 1996, p. 1022-37). Em nosso texto, ele se refere ao espírito maligno, pois vem acompanhado do adjetivo *akatharion*, “espírito impuro”. O uso do adjetivo impuro serve para caracterizar e reforçar a impureza do local e das pessoas que o habitavam.

Nos versículos seguintes (v. 26.29.30), o termo corresponde à expressão *pneuma akatrion* (GUELICH, 1989, p.385) é *daimonion*.

Daimonion significa demônio, na forma substantivada neutra do adjetivo. No NT aparece 77 vezes, dentre as quais 11 em Marcos. A raiz do substantivo pode estar ligada a *da*, que significa “(...) atirar, distribuir, espalhar conhecimento (...), ou ao hebraico *shed* (raiz verbal *shud*), que significa fazer violência, dominar, possuir (...)” (SCHIAVO E SILVA, 2000, p. 62).

No AT e no Judaísmo, conforme Bocher (1996, p.815-26), o bem e o mal originalmente eram atribuições de Javé, como vemos em Is 45,7: “Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem estar e crio a desgraça: sim, eu, lahweh, faço tudo isso”; e em Am 3,6b: “Se acontece uma desgraça na cidade, não foi Javé quem agiu?”.

Porém, a proximidade dos povos irânio-caldeos faz crescer entre os judeus a influência do dualismo, característico da cultura babilônica. Introduz-se a categoria dos anjos, bons ou ruins (BOCHER, 1996, p.815). Assim, com o passar do tempo, o termo *daimonion* adquiriu um significado negativo (SCHIAVO E SILVA, 2000, p.63).

A partir da classificação dos espíritos em bons e maus, e da influência do dualismo, cada vez mais as enfermidades são compreendidas no mundo judaico como efeito da ação dos demônios (Lv 12,15; 21,1-4; Nm 6,6-12; 19,11-16; 19; Tb 3,7; 8,1-3; Sl 91,5; Sb 1,14). E a cura dos doentes e dos possessos passa a vincular-se à expulsão dos demônios, prática comum no contexto taumatúrgico de outras culturas da época. Por isso, curar doenças ou expulsar demônios era a mesma coisa (Mc 1,32-34; 3,10-12; Lc 6,18). Também os deuses dos gentios são

considerados demônios (Dt 14,21; Ez 4,13). E o batismo cristão, torna-se, então, um rito de expulsão dos maus espíritos, um rito de purificação.

Nos Sinóticos, a menção ao demônio aparece no contexto das curas realizadas por Jesus (Mc 1,23-28.32-34. 39; Lc 4,33-37.40-41; Mt 9,32-34; 12,22-24; 18,16). E pelo número de histórias de curas e exorcismos, Jesus provavelmente atuou como um médico e exorcista itinerante, especialmente em Marcos.

Marcos é o evangelista que mais fala do demônio, e, segundo Schiavo e Silva (2000, p.62), isto se deve aos muitos levantes populares ocorridos nesse período, especialmente a Guerra Judaica. Os exorcismos de Jesus, por exemplo, na sinagoga de Cafarnaum (1,21-28), na Decápole (9,14-29), na Fenícia (7,24-30) e em Jerusalém (11,15-19), significariam, então, uma espécie de limpeza do terreno dominado por Satanás e uma preparação para a chegada do Reino.

Por causa da necessidade de expulsar o mal, de “limpar o caminho”, o substantivo *daimonion* aparece muitas vezes acompanhado do verbo **ekballo**.

O verbo *ekballo* significa, em geral, expulsar. Este verbo aparece 81 vezes no NT, dentre as quais 18 em Marcos. Apresenta como objeto da ação verbal coisas, pessoas, grupos e também espíritos malignos. De fato, das 81 vezes em que aparece no NT, 34 vezes refere-se aos espíritos malignos ou demônios, ou seja, “Mais da metade dos testemunhos que se encontram nos sinóticos” (ANNEN, 1996, p.1236).

Assim, podemos dizer que este verbo está diretamente ligado à ação de exorcismos, e, em todos os casos, o sujeito é Jesus. Mais ainda, a siro-fenícia

seria a única memória nos Sinóticos na qual é uma mulher que, por causa de sua palavra, consegue fazer Jesus expulsar o demônio que o impedia de atuar naquela região.

Em nossa narrativa, o *pneuma akatrion* ou *daimonion* estava dentro da ***thygatrion***.

Thygatrion significa filha pequena (Weber, 1986, p.51), filhinha (Taylor, 1991, p.99). Este substantivo aparece 28 vezes no NT, 5 em Marcos: “Minha filha, a tua fé te salvou” (5,34); “Tua filha morreu” (5,35); “E a filha de Herodíades entrou e dançou” (6,22); “(...) rogava que expulsasse o demônio de sua filha” (7,26); (...) vai, o demônio saiu de sua filha” (7,29). Somente uma vez o significado de *thygatrion* é coletivo; nas demais citações, refere-se à estrutura da casa patriarcal (pai, marido e rei).

Thygatrion significa a filha em relação a seu pai (Mt 9,18; 10,37; Mc 5,35; Lc 2,36; 8,42.49), ou à sua mãe (Mt 10,35; 14,6; 15,22.28; Mc 6,22; 7,26.29; Lc 12,53). O termo não indica uma idade definida; a única coisa que se pode deduzir é que se trata de uma criança ou adolescente ainda não casada (RITZ, 1996, p.1908).

Segundo Ritz (1996, p.1909), o uso do substantivo *thygatrion* numa tradição predominantemente palestinese demonstra uma ordem social rigidamente estruturada, patriarcalista, que reforça e (des) qualifica o lugar e o papel da mulher; ou seja, fica evidente que seu *status* social é inferior ao do homem. Porém, a nossa história se passa fora do ambiente da Palestina, numa região onde talvez as mulheres tivessem um papel mais ativo dentro e fora da casa.

Além do significado literal do substantivo *Thygastrion*, há o sentido figurado, usado como “um semitismo para designar a mulher como a um coletivo, sem grau de parentesco, como em Mc 5,34: “Minha filha, a tua fé te salvou”; em Mt 9,22: 'Ânimo, minha filha, tua fé te salvou'; ou em Lc 8,48: 'Minha filha, tua fé te salvou’” (RITZ, 1996, p.1911). Mas este não é o caso de nossa narrativa, uma vez que o termo filha não aparece como vocativo, mas sim como genitivo.

A partir dessas considerações, diríamos que a narrativa da siro-fenícia apresenta, a princípio, um conflito dentro da estrutura da casa patriarcal, na qual os homens detinham o poder sobre as mulheres. No caso, o pai dispunha da vida das filhas até o dia de seu casamento conforme desejasse (RITZ, 1996, p. 1910). Mas o interessante é que, em nosso texto, quem reivindica a saúde da filha não é o pai, e sim a mãe, o que representaria um reforço da crítica a uma sociedade na qual a figura do pai inexistia ou é ineficiente na medida em que não cuida mais da casa.

Outro substantivo que designa criança em nossa narrativa é *teknon*, no v. 27. Este substantivo aparece 99 vezes no NT, dentre as quais 14 em Marcos e 14 em Mateus.

Andréa (2005, p.167-168) nos adverte que o termo *teknon* é traduzido de forma errônea nas edições em Português, pois o termo significaria somente criança. Ao utilizar também com o sentido de filho/a, “sugere consangüinidade, ou adoção, e induz a uma compreensão a partir do masculino, excluindo a filha – pela linguagem patriarcal e androcêntrica que encontramos no contexto dos textos. Já

a palavra criança não nos limita à relação vertical que conhecemos de pai/mãe com seus filhos e filhas”.

No AT e na LXX, *teknon* aparece relacionado a hebraísmos, referindo-se aos habitantes de uma cidade, como em Mt 23,37; Lc 13,34; 19,44; Gal 4,25, ou a grupos de pessoas que vivem na mesma realidade, como em Ef 2,3: 5,8; 1Pd 1,14; 2Pd 2,14 e Lc 7,35.

Mas, salvas as considerações de Andréa (2005, p.167-168), outros pesquisadores afirmam que o termo *teknon* “está relacionado etimologicamente com *tikto* (dar a luz, produzir) e designa a criança enquanto filha/o de seus progenitores” (SCHNEIDER, 1996, p.1702).

Neste sentido, pode ser encontrado no sentido próprio do termo, representando a criança em relação a seus pais (Mc 7,27; 12,19; 13,12; Mt 10,21; Lc 1,7); como vocativo *teknon*, referindo-se ao filho homem (Mt 21,28b; Lc 2,48; 15,31; 16,25 (SCHNEIDER, 1996, 1704)); no plural (Mt 2,18; 27,25 e Mc 7,27); ou, em sentido mais amplo, como em nosso texto, representando os descendentes de uma pessoa.

O uso que a Septuaginta faz deste substantivo designa o filho, o descendente de uma geração em primeiro grau. Filho enquanto sucessor e herdeiro.

Podemos dizer, então, que, ao utilizar o termo *teknon* na resposta de Jesus ao pedido da mulher, Marcos talvez se refira às crianças consideradas herdeiras, ou seja, aos judeus. Os judeus seriam os descendentes legítimos da tradição e

das bênçãos de Javé, segundo a compreensão da época. Assim, Marcos reforçaria a questão da etnia e justificaria, na estrutura de sua obra, a inclusão da história da siro-fenícia no ciclo dos gentios. Neste sentido, a melhor tradução para o substantivo *teknon* não seria criança, sentido estrito, ou filho, mas descendente.

Por fim, Marcos utiliza um terceiro substantivo para designar criança ou filho/a: ***paidion***. No v. 28, aparece na boca da mulher e, no v. 30, na fala do narrador.

Paidion significa criança pequena. Este termo aparece 52 vezes no NT, dentre as quais 12 em Marcos (EGGER, 1996, p.679).

Conforme pesquisa realizada por Andréa (2005, p.161-163), a palavra *paidion* origina-se do termo *pais*, que vincula o sentido de criança a um fim laboral, servil, ligado a algum trabalho, talvez até escravo. “Portanto, *pais* e seus derivados retratam uma criança escrava”.

As crianças, enquanto categoria geracional, tanto no mundo mediterrâneo, quanto no Judaísmo, faziam parte do grupo dos excluídos (FIDELIS, 2005, p.75.76.77). Por isso, nos textos de Lc 6,20-23; Mt 25,40-45 e Mc 10,14; 9,37, “Jesus reconhece às crianças o direito à bênção, resgatando-as da exclusão e garantindo-lhes um lugar no seu reinado (EGGER, 1996, p.679). Em Mc 10,15, por exemplo, Jesus contrapõe as exigências abusivas das leis judaicas a uma criança, que por si mesma não seria capaz de cumpri-las: “Em verdade vos digo: aquele que não receber o Reino de Deus como uma criança, não entrará nele”. Egger (1996, p.681) nos diz que “as tradições que guardaram essa memória de Jesus com as crianças, acreditam que seja do Jesus Histórico (...) porque elas

aparecem tanto nos relatos quanto na logia. E todas as vezes que os relatos sinóticos fazem memória deste fato, eles o fazem com traços muito semelhantes”.

No v. 28, quando a siro-fenícia diz que as “crianças” comem no mesmo instante que os cachorrinhos, ela não utiliza o termo *tekna*, como aparece no versículo anterior na boca de Jesus. Mas introduz um novo termo, *paidion*, que significa criança enquanto categoria geracional excluída. Há, portanto, como dissemos anteriormente, uma mudança de foco. A siro-fenícia traz para a discussão o problema da exclusão da criança enquanto categoria geracional, e não a partir do enfoque da descendência.

Sobre a siro-fenícia se diz muito pouco no v. 25. No v. 26 encontramos mais informações: ela é ***Hellenis***.

O substantivo *Hellenis* “(...) vem de *Helen*, que significa grego. A Grécia Antiga era chamada de Hélade (1Mc 1,1), termo correspondente ao hebraico “Javã” (Is 66,19)” (GASS, 2005, p.11).

O nome helênico ou grego “(...) vem aproximadamente desde o ano 700 a.C., contexto das tribos e cidades-estados gregas que possuíam uma língua, uma cultura e uma religião comum (WANKE, 1996, p.1330).

No AT, o termo *Hellenis* aparece em 1Mc 1,10 em referência aos Selêucidas. No NT, *Hellenis* significa, geralmente, a pessoa grega. Embora, muitas vezes, seja empregado no sentido de povo ou pessoa gentia, lembramos que nem todos os *hellenis* eram necessariamente gentios.

O termo *Hellenizo* significa helenista. Segundo Alvarez (1964, p.1166-67), referia-se à pessoa que falava grego e era usado como uma designação comum aos judeus que viviam fora da Palestina, na diáspora. Sabemos que, no tempo da dominação romana, há judeus espalhados por todo o império, conforme Atos e as cartas paulinas. Por isso, quando se diz, em nossa narrativa, que a mulher era “grega”, não significa, a princípio, que era gentia ou pagã. Podia ser uma pessoa temente a Deus que morava fora da Palestina, pertencente a algum grupo da diáspora.

Mas já no cristianismo primitivo o termo “grego” era utilizado para mostrar a diferença entre judeus e pagãos ou não judeus, como encontramos nos textos de Rm 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12; ICor 1,24; 10,32; Gal 3,28; Col 3,11.

E na narrativa de Marcos não é diferente. Segundo Oepke (1996, p.385), o uso do termo *hellenis*, aplicado à mulher, serve para compor e reforçar o cenário gentio, além de aguçar a vontade do/a o/a leitor/a de acompanhar o diálogo, no caso, sobre a inclusão dos gentios no movimento cristão (v. 27 e 28). Oepke não faz alusão ao fato da siro-fenícia ser ou não temente a Deus.

Mas se o fato da mulher ser *Hellenis* não significava que fosse necessariamente estrangeira, porque havia muitos judeus nascidos fora da Palestina que falavam grego, Marcos, contudo, não quer deixar dúvidas em seu objetivo. Ele acrescenta que ela era ***Syrophoinikissa genei***, “siro-fenícia de nascimento”.

O termo *Syrophoinikissa* “(...) determina a procedência da raça e da nacionalidade. A mulher não era grega da Grécia, mas da Siro-Fenícia. O prefixo

siro é por causa da região da Fenícia da qual procedia, demonstrando que ela não era libofenícia, isto é, do norte da África” (LIMA, 2001, p.44). Portanto, desfaz-se, assim, qualquer margem de dúvida quanto à origem da mulher. A seguir, inicia-se o diálogo de Jesus com a mulher.

No v. 27, podemos dividir a resposta de Jesus em duas partes:

1^a) *Aphes próton chortasthenai ta tekna* (Deixa primeiro serem saciadas os filhos).

2^a) *ou gar estin kalon labein ton arton ton teknon kai tois kunarios balein* (porque não é bom tomar o pão dos filhos e para os cachorrinhos jogar).

O adjetivo ***próton*** (primeiro), na primeira parte, é considerado um acréscimo redacional de Marcos para amenizar a resposta de Jesus (LIMA, 2001, p.48-9), pois, uma vez que o substantivo *tekna/teknon* refere-se aos filhos legítimos, descendentes e herdeiros (Schneider, 1996, p.1702), a estes somente seria reservado o direito ao pão. Deste modo, conforme Gnilka (1986, p.338), esta frase seria “(...) clara negativa que não garante que a história mude de perspectiva no futuro” (GNILKA, 1986, p.341). Mas o acréscimo de Marcos transforma o não direito em uma “concessão hierárquica”, demonstrando ser possível abrir-se aos gentios, mesmo que o privilégio fosse dos judeus (GNILKA, 1986, p.341). Com o uso do adjetivo *próton*, abre-se, portanto, um espaço alternativo para a sociedade além dos descendentes.

Muitos estudiosos consideram que a resposta de Jesus é atenuada porque Marcos já conheceria a réplica da mulher, uma vez que esta história seria pré-

marcana (KERTELG, SCHWEIZER, GNILKA, KLAUCK, ROLOFF, KOCH E SCHENKE, citados por GUELICH, 1989, p. 385).

O verbo **chortazo** (em nossa narrativa, na forma *chortasthenai*: serem saciadas) aparece 3 vezes em Marcos, duas das quais nos dois episódios da multiplicação dos pães (6,42 e 8,8). Isto faz com que muitos estudiosos digam que Marcos, na primeira multiplicação, privilegia a saciedade dos judeus, descendentes legítimos (GUELICH, 1989, p.386), e, somente na segunda, estende aos gentios o direito ao pão (8,8). Novamente a hierarquização, embora, deste modo, assegure-se a possibilidade de inclusão dos gentios.

Apesar do esforço em atenuar o conflito étnico em torno da questão da saciedade à mesa por meio do uso do termo *próton*, na segunda parte da resposta de Jesus (porque não é bom tomar o pão das crianças e para os cachorrinhos jogar), aparece um substantivo cujo sentido é também pejorativo e excludente: cachorro (embora no diminutivo). Será que Jesus estaria dizendo que judeus e gentios nunca comeriam juntos à mesa?

Muitos pesquisadores acreditam que esta frase pode ter sido dita por Jesus tal como aparece, ou seja, como negação da possibilidade de inclusão dos gentios, pois é comum em textos do AT o uso do substantivo cachorro em sentido depreciativo em relação aos não judeus (Dt 23,19; ISm 17,43; 24,14; 2Sm 9,8; 16,9; 2Rs 8,13; Pr 26,11; Eclo 13,18) (GUELICH, 1986 p.386).

Assim, o acréscimo do adjetivo *próton* e o uso do substantivo cachorro, (como veremos a seguir) são recursos de Marcos na construção da narrativa da

siro-fenícia para favorecer o seu propósito de abertura do movimento cristão aos não judeus.

No v. 27, aparece a forma verbal **estin** (é) no presente do indicativo ativo do verbo *eimi*. E, no v. 28, a forma *esthiousin* (comeram) do verbo *esthio* também no presente do indicativo ativo. O uso de verbos no presente é analisado por alguns pesquisadores/as como uma maneira de “(...) evidenciar a atualidade das palavras de Jesus” (LIMA, 2001, p.40). Ou seja, a história passa a se referir à realidade presente da comunidade que a escreve.

O substantivo **artos** (pão) aparece no NT 97 vezes, 21 em Marcos. Destas 97 vezes em que aparece no NT, 32 vezes refere-se a milagres; apenas 4 vezes como alimento, pão simplesmente; e 18 vezes no contexto da ceia de Jesus (BALZ, 1996, p.479).

O pão era muito comum na alimentação do povo da Palestina, juntamente com o peixe e o vinho (Mt 7,9; Lc 11,1). O mais barato era feito com farinha de cevada. O pão de trigo, com fermento, cozido no formato de torta, era mais caro. Nos momentos especiais, era comido sem fermento (Gn 19,3; Ex 12,8.11.34.39). O pão nunca era cortado, e sim partido com as mãos.

Nos textos de Mc 6,36-38.41.44.52; 7,27 e 8,4-6.17.19, Jesus aparece multiplicando os pães e os peixes. Ele toma o pão em suas mãos, recita a ação de graças, parte o pão e o reparte com os seus. Isso o faz com seus discípulos e também com a multidão (BALZ, p.481). O termo usado para pão nestas citações refere-se ao pão alimento, em sentido literal e não simbólico.

Outro termo que aparece no v. 27 é **kynariois** (cachorrinhos). *Kyon* significa cachorro. Mas, no texto de Marcos, este substantivo é usado por Jesus no diminutivo: cachorrinho.

Na Bíblia, o cachorro é um animal depreciado (Eccl 13,18; IRs 14,11; 16,4; 21,24; Jr 15,3; Mt 7,6; 2Pd 2,22), sempre está com fome (Is 56,11) e busca no lixo o seu alimento (Ex 22,31). Por sua agressividade, é tido como um animal que se impõe a todos os outros, considerados inferiores (PEDERSON, 1996, p.2449).

No AT, o cachorro não só representa extrema baixeza, como também uma grave ameaça, inclusive para a vida (Sl 22,17.21.59; 7,15; Ex 11,7; Jd 11,19).

No NT, ele tem a mesma conotação (PEDERSON, 1996, p. 2450). Porém, em alguns textos é comparado às pessoas que não seguem ou não conhecem a lei (GNILKA, 1986, p. 341).

Chama a atenção, entretanto, o uso que Marcos faz deste substantivo no diminutivo. Para muitos pesquisadores, significa uma contraposição aos cachorros que correm e andam soltos pelas ruas. O termo cachorrinhos pode se referir "(...) a cachorros domésticos" (GNILKA, 1986, p.341). Ou o próprio substantivo cachorro pode se referir à realidade de pobreza das famílias, onde não há fartura e a comida nem sobra para dar aos animais (REIMER, 1997, p.160).

Em nossa narrativa, portanto, o uso do termo *kyon*, na forma diminutiva plural *kynariois* parece servir novamente como atenuante na questão da exclusão dos gentios à mesa, tal como o uso do termo *próton*.

No v. 28, continua o diálogo entre Jesus e a mulher. Desta vez, é ela quem fala, dirigindo a Jesus como ***Kyrios*** (Senhor).

O substantivo *Kyrios* significa dono, senhor, O Senhor. Alguém que possui o controle e domínio sobre a outra pessoa, com autoridade de decisão sobre sua vida (FITZMYER, 1996, p.2437).

No ambiente grego, costumava-se usar este termo em referência aos deuses. O substantivo aparece 719 vezes no NT, sendo 14 em Marcos. É importante destacar que, dentre estas 14 vezes, somente uma no vocativo (v. 28). Portanto, “(...) como não é um título comum em Marcos, não podemos assegurar que o termo senhor empregado pela mulher seja uma profissão de fé” (LIMA, 2001, p.50).

De maneira geral, podemos dizer que, nos evangelhos, o título de *Kyrios* aplicado a Jesus passou por um longo processo. Na etapa do Jesus histórico, *kyrios* significava somente uma forma de tratamento respeitoso: senhor. No período da proclamação apostólica, cresceu enquanto forma de tratamento hierárquico. E na etapa de redação dos evangelhos, adquiriu, então, o sentido de majestade, atributo de poder: “O Senhor” (FITZMYER, 1996, p.2445-48). O significado do termo cresceu conforme a necessidade da comunidade de tratar e assumir Jesus como “O Senhor”.

Segundo Fitzmyer (1996, p.2439), nos relatos evangélicos, quando os estrangeiros se dirigem a Jesus como “O Senhor”, eles o fazem no sentido de um tratamento de respeito (Mc 7,28; Mt 15,22.25.27; 17,15; 9,28.30.31.33; Lc 7,6;

19,8b; 18,41). E somente quando é usado na função de vocativo, dirige-se a Jesus Ressuscitado, adquirindo o sentido de majestade – Senhor.

O verbo *esthio* aparece novamente no v. 28, na forma ***esthiousin*** (comem). No NT, este verbo aparece 158 vezes, 27 em Marcos. E normalmente acompanhado do verbo *pino* (bebo) (VAN DER MINDE, 1996, p.1598).

O verbo *esthio* designa a atividade humana básica de tomar o alimento e comê-lo. Mas o sentar-se à mesa com outra pessoa também pode ser entendido no sentido de refeição festiva ou celebração.

No AT, encontramos muitos regulamentos referentes aos alimentos usados nos cultos e rituais judaicos (Lv 2,3; 5,13; 6,9; 7,9.29; 10,12). São normas e regras de pureza acerca dos alimentos que podem ser ingeridos ou oferecidos nos sacrifícios (Lv 11; Dt 14,3) e nos cultos aos ídolos (BEHM, 1996, p.689).

No NT, encontramos a prescrição de tempos específicos para o culto ou a refeição festiva durante a celebração de um mistério religioso (At 11,3; Gl 2,12).

O sujeito do verbo *esthio* geralmente são pessoas, mas também encontramos a referência a animais, como em Mc 7,28; Mt 15,27; Lc 15,16; Ap 17,16; 19,18. Outra imagem recorrente deste verbo é a refeição escatológica do Messias, significando, num primeiro momento, a comida e a bebida na mesa do Reino, no paraíso: “Ouvindo isso, um dos comensais lhe disse: ‘Feliz aquele que tomar refeição no Reino de Deus!’” (Lc 14,15) (BEHM, 1996, p.695).

O verbo, conjugado no presente, como aparece em nossa narrativa, representa uma ação contínua, linear, dando a entender que ambos, cachorrinhos e crianças, comem simultaneamente, sem hierarquias.

O v. 29 traz a resposta de Jesus à argumentação da mulher. Logo após, no v. 30, o narrador conclui, voltando ao tema original da história, ou seja, o pedido da cura.

Jesus concede a cura à filha da siro-fenícia por causa de sua **logon**. *Logos* significa palavra, discurso, conto, proclamação. No NT, aparece 330 vezes, 129 nos evangelhos e 24 em Mc. É interessante notar que ela aparece 65 vezes em Atos e 48 nas cartas paulinas (RITT, 1996, p. 70).

Logos corresponde ao termo hebreu *dabar*, que também significa palavra, relato, ordem, questão, assunto. No AT, *dabar* refere-se à Palavra de Deus, que “tem seu ponto de partida na criação, se faz presente na profecia e encaminha para a literatura sapiencial” (RITT, 1996, p.71).

No NT, o termo grego quase sempre se refere à pregação de Jesus, cujo centro é o anúncio do Reino (Mc 1,14; Lc 10,9; Mt 10,7). Mas sua pregação não é feita somente de palavras, mas de ações e atitudes da sua própria pessoa (Lc 4,36; 7,7; Mc 1,21; Mt 8,16; 8,8). E não basta ouvir a palavra de Jesus; é necessário praticar os seus ensinamentos. Em Jesus manifesta-se “a Palavra”.

Nos evangelhos, a palavra de Jesus é palavra de Deus, o que difere dos profetas, que falam em nome de Deus (ZABATEIRO, 2000, p.1523).

Como dissemos, as curas fazem parte das palavras de Jesus e não devem ser separadas da sua proclamação, porém é importante notar a “superioridade da palavra sobre a ação que caracteriza a proclamação de Jesus” (ZABATEIRO, 2000, p.1524).

Marcos apresenta a tradição dos milagres, das parábolas e dos ditos de Jesus através de uma linguagem sem rodeios, normalmente, em forma de sentença, como vemos no primeiro anúncio da paixão (8,32): “E começou a ensinar-lhes: (...)”. Em Mateus, as palavras de Jesus aparecem de forma indireta: “Aconteceu que ao terminar Jesus essas palavras (...)” (Mt 7,28; cf. 19,1 e 26,1). Em Lucas, a ênfase se dá no ouvir a Palavra: “Certa vez em que a multidão se comprimia ao redor dele para ouvir a palavra de Deus (...)” (Lc 5,1; cf. 8,21; 10,39.38-42; 11,28) (RITT, 1996, p.73).

As palavras de Jesus também implicam uma tomada de posição (1,22; 10,22.24; 12,13; Mt 15,12; 22,46; Lc 20,20; 4,32). Em nossa narrativa, a palavra de Jesus está submetida à palavra da mulher. Ou seja, é a palavra da siro-fenícia que autorizou a cura, que autoriza a inclusão dos gentios. A palavra de Jesus vem somente confirmar a palavra da mulher (por causa desta palavra).

Foi por causa da palavra da mãe que a filha ficou curada, por isso Jesus diz à mulher: *hypage* - vai.

A forma verbal *hypage* aparece no v. 29 e significa ir, vir. O verbo *hypago* aparece 79 vezes no NT, dentre as quais 15 vezes em Marcos (PROBST, 1996, p.1860).

Geralmente, este verbo aparece nas histórias de milagres: “(...) esta ação expressa de despedir da presença imediata de Jesus e de fazer com que as pessoas saiam logo após as curas, faz parte do preceito de silêncio de Mc 1,44a. Jesus nunca aproveita de seus atos para conseguir vantagens pessoais” (PROBST, 1996, p.1861).

Nos sinóticos, o verbo é usado principalmente no imperativo, como expressão estereotipada no final das histórias de milagres (Mc 2,11; 5,19; Mt 9,6).

O uso absoluto de *hypage* na boca de Jesus depois de uma cura aparece somente em Mc 7,29 (“por causa sua palavra, vai”) e em Jo 11,44 (“desatai-o e deixai-o ir embora”) (DELLING, p.1860).

Na maioria das vezes, a forma imperativa é usada principalmente em Marcos (1,44; 2,11; 5,19.34; 7,29; 8,33; 10,21.52), sem paralelo com outros textos de Lucas ou Mateus.

O uso do imperativo não só traduz o sentido de uma ordem contundente, como também converge a atenção do grupo ou dos ouvintes para uma determinada direção, intensificando as expectativas.

O modo imperativo é usado ainda nas histórias de cura para enfatizar a ação de Jesus e o poder de suas palavras. Porém, na narrativa da siro-fenícia, o uso do imperativo enaltece, na verdade, não o poder da palavra de Jesus, mas o poder da palavra da mulher: “E ele disse-lhe: “Pelo que disseste, vai. O demônio saiu de tua filha” (Mc 7,29) (DELLING, 1996, p.505).

Finalizando, temos o substantivo ***kline*** no v. 30, que significa lugar para os que descansam, para os que estão enfermos e também para os que se reclinam às mesas para comer (Mc 4,21; 7,4.30; Lc 8,16; 17,34) (UNTERGABMAIR, 1996, p.2352). Parece-nos que este desfecho de Marcos confirma seu propósito de mudar a mentalidade das comunidades cristãs e estender a outros povos o direito de saciedade à mesa.

4 MEMÓRIAS DE MULHERES, CONFLITOS ADORMECIDOS...

A memória “retém aquilo que é significativo no presente; ela é menos memória de que memória para, no caso, para a construção da legitimidade do homem de hoje” (WOORTMANN, 1998, p.106).

No centro de nossa narrativa encontramos um conflito de etnia. Acreditamos, porém, que, por trás deste conflito, exista a memória de um outro, anterior, o de gênero. Marcos teria retomado o conflito de gênero, dando-lhe um novo significado a partir da realidade atual de suas comunidades.

Na verdade, um texto bíblico é, essencialmente, uma coletânea de memórias coletivas selecionadas por um redator a partir da importância social e da força que têm para solucionar conflitos atuais da vida da comunidade.

Marcos, ao retratar o conflito de etnia em 7,24-30, sobretudo no que diz respeito à inclusão à mesa, traz a memória de outro conflito, o de gênero. Por isso, dizemos que a narrativa da siro-fenícia é um texto-memória. Vejamos como esta hipótese se confirma em nossa perícopie.

4.1 O USO DOS SUBSTANTIVOS *THYGATRION*, *TEKNA* E *PAIDION*

Marcos utiliza diferentes substantivos para se referir à filha da siro-fenícia. No início da perícopie (v. 25-26.29), aparece o termo *thygatrion*, que significa “filha pequena”. Esta palavra grega possui um sentido específico ligado à “filha não casada, que depende do pai”, submissa à estrutura da casa patriarcal (RITZ, 1996, p.1909). Este substantivo aparece somente na boca do narrador.

Na resposta de Jesus ao pedido da mulher, o termo utilizado para se referir à filha é *tekna* (v.27), que significa “filho legítimo” ou “descendente” (SCHNEIDER, 1996, p.1704). Esta palavra está no centro da nossa narrativa, onde se evidencia com maior clareza a discussão em torno do conflito de etnia, e não propriamente da estrutura da casa patriarcal, uma vez que as mulheres não eram consideradas para efeito de linhagem ou descendência. O substantivo *teknon* aparece somente na boca de Jesus.

Na réplica da mulher à afirmação de Jesus, o termo utilizado é *paidion* (v.28.30), que tanto pode significar simplesmente “criança”, no sentido estrito do termo, seja no masculino, seja no feminino, quanto “criança submetida a um serviço laboral” (FIDELIS, 2005, p.75.76.77). Este substantivo aparece na boca do narrador e da siro-fenícia. Portanto, a siro-fenícia não responde diretamente à questão étnica proposta pela personagem Jesus, mas parece deslocar e ampliar a discussão ao propor outro enfoque.

Assim, a partir da análise do conteúdo semântico dos substantivos utilizados em referência à filha da siro-fenícia, podemos depreender pelo menos três questões distintas: a de gênero, ligada à estrutura da casa patriarcal; a de etnia, ligada à descendência; e a social, ligada ao trabalho laboral. Isto nos leva a concluir que o uso dos diferentes substantivos em Marcos não foi aleatório, como se fossem meros sinônimos, mas sim objeto de escolha. Houve uma intencionalidade.

4.2 AS CARACTERÍSTICAS DA PERSONAGEM FEMININA

Outro aspecto interessante em nossa perícopes é a ênfase nas características da personagem feminina, pois, nas relações sociais de gênero, “a questão e a dinâmica de *poder e mudança* são fundamentais” na narrativa (REIMER, 2006, p.27). Marcos parece insistir em deixar claro que se trata de uma mulher, grega e siro-fenícia (v.25.26). Não basta dizer que é uma mulher e que ela é grega. Importa dizer também que é siro-fenícia, o que, por sua vez, deixa-nos entrever novamente uma segunda intenção por trás das palavras.

Diante desses recursos utilizados por Marcos, tanto do emprego de diferentes termos para o sentido da palavra “criança”, quanto do detalhamento das características da mulher, suspeitamos estar diante de um texto-memória. A intenção de Marcos seria rememorar um fato antigo das comunidades, conhecido por todos/as, para iluminar um conflito atual.

Neste sentido, o texto de Mc 7,24-30 estaria baseado possivelmente na memória de um grupo de mulheres da região de Tiro que reagiu contra as relações patriarcais dentro da casa: “É uma mulher que, com a força de sua palavra, faz Jesus alargar os horizontes (...)” (SOARES E CORREIA, 2000, p.285).

Portanto, ao trazer à tona a memória anterior do conflito de gênero, Marcos pretende dar-lhe um novo significado a partir da realidade atual de suas comunidades.

4.3 O TEXTO-MEMÓRIA

Uma das funções práticas da memória é “limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo” (BOSI, 1987, p.9). Por isso, dizemos que, quando Marcos reutiliza a memória da siro-fenícia, ele o faz na certeza de que esta experiência deu certo.

Ao selecionar as memórias para compor um escrito, “A matéria estaria condicionada basicamente pelo interesse social que o fato lembrado tem para o sujeito” (BOSI, 1987, p. 26), ou, podemos dizer, para as comunidades. Narrativas, memórias, falas de Jesus e das personagens não são apenas fruto do desejo de fazer memória. Elas possuem uma intencionalidade. Devem servir a um propósito – *precisam* “dar certo”. E, para “dar certo”, o texto-memória precisa representar um conjunto de memórias coletivas.

No processo de construção coletiva, algumas memórias são deixadas de lado e outras re-trabalhadas:

O ponto de vista do grupo constrói e procura fixar a sua imagem para a História. No outro extremo, haveria uma ausência de elaboração grupal em torno de certos acontecimentos ou situações. A rigor, com efeito, nesse caso, seria o de esquecer tudo quanto não fosse ‘atualmente’ significativo para o grupo de convívio da pessoa (BOSI, 1987, p.27).

É importante percebermos o texto bíblico a partir da dinâmica de memória coletiva, porque vamos assumindo que “toda memória é construída (e não existe memória desinteressada) justamente porque ela constrói o presente, tão subjetivo quanto o passado” (WOORTMANN, 1998, p.90).

Neste sentido, na narrativa da siro-fenícia, a memória das mulheres de Tiro não é apenas um exemplo entre tantos que Marcos poderia ter utilizado. Esta memória consegue apresentar uma solução para o conflito vivido pelas comunidades no momento presente, ou seja, o de etnia.

Talvez a escolha desta memória esteja relacionada ao fato de que os dois conflitos ocorrem dentro da casa, e são conflitos de relação, não de fé. Para serem resolvidos, ambos precisam passar por uma ampla discussão, um debate que permita decidir, afinal, qual a melhor maneira de agir. Por isso, talvez, a mulher consiga a cura não pela sua fé, mas pela força de seus argumentos.

É importante notar que a mesma narrativa em Mateus frisa, ao contrário de Marcos, a questão da fé, e o episódio se passa em outra região (Mt 15,21-28). Isso ocorre porque a realidade, o contexto desta comunidade é outro (CNBB, 1998).

4.4 A INFLUÊNCIA DAS MULHERES DE TIRO NAS COMUNIDADES DE MARCOS

Como dissemos no capítulo I, somente a ligação do evangelho de Marcos com as comunidades cristãs de Tiro justificaria a preservação da memória dessas mulheres em seu evangelho, pois “a memória coletiva se desenvolve a partir dos laços de convivência familiares, escolares e profissionais. Ela entretém a memória de seus membros, que acrescenta, unifica, diferencia, corrige e passa a limpo” (BOSI, 1987, p.332-33). Era preciso, portanto, que essas mulheres pertencessem ao grupo de Marcos para que pudessem servir de exemplo. Senão, sua memória

seria estranha às comunidades. Vejamos a presença, ou a ausência, das mulheres de Tiro em outros textos bíblicos.

Lucas e João, por exemplo, quando falam da inclusão dos gentios, utilizam exemplos de pessoas vindas da Samaria (Lc 10,29-37 e Jo 4,1-42). Marcos, ao contrário, não fala da Samaria, mas das regiões helenizadas próximas às fronteiras da Galiléia, onde provavelmente estavam suas comunidades (VAAGE, 1988, p.25).

Já no livro dos Reis (1Rs 11-2Rs 10), encontramos a memória de outra importante mulher proveniente de Tiro, Jezabel. Jezabel era a mulher de Acab, rei do Reino do Norte, Israel. Sabemos que Jezabel administrava e mantinha o santuário de Baal na Samaria: ela “(...) teve sua própria corte e meios econômicos suficientes para mantê-los” (BRENNER, 2001, p.21). Era costume na região da Mesopotâmia o rei escolher uma de suas filhas para ser a sacerdotisa-chefe do santuário. Numa das histórias mitológicas das origens de Tiro, dizia-se que a cidade havia sido fundada por grupos vindos da Mesopotâmia, que trouxeram para a região suas instituições sociais e religiosas, por exemplo, “o costume de indicar uma filha do rei em exercício como alta sacerdotisa para o principal deus do lugar, Baal Melqart” (BRENNER, 2002, p.27).

As mulheres que eram designadas sacerdotisas deveriam “(...) ser educadas desde o nascimento para governar, uma vez que o ofício requeria conhecimento político e habilidade em cooperar com o ramo secular do governo. Tal mulher deveria demonstrar ser uma parceira naturalmente ativa de qualquer

rei” (BRENNER, 2001, p.28). Isso foi o que aconteceu com Jezabel, cuja influência abrangia tanto a esfera política, quanto religiosa (1Rs 21).

Embora essas características refiram-se a uma rainha e sacerdotisa, podemos suspeitar que a maneira de agir das mulheres de Tiro em suas casas e na sociedade fosse, no mínimo, um pouco diferente da maneira de agir das mulheres formadas no Judaísmo. Alguns/as estudiosos/as defendem que a estrutura do Judaísmo não era tão fechada à participação das mulheres na vida pública (STROHER, 1996, p.14), mas certamente o acesso ao sagrado era bem maior em outras religiões (STROHER, 1996, p.13). Talvez por isso as mulheres de Tiro reivindicassem relações mais igualitárias dentro da casa.

Marcos pode ter escrito o evangelho na Galiléia, porém suas comunidades estavam espalhadas fora da Palestina. Isto significa que se trata de um texto comum para grupos diferenciados. Ele parte de memórias individuais que, aos poucos, tornam-se coletivas. Ou seja, fatos de *algumas* comunidades passaram a ser lembrados e vividos por *todas* as outras como se lhes fossem próprios (WOORTMANN, 1998, p.90). Isto acontece porque existe uma comunidade que sustenta o fato e as personagens que são significativas para ela (BOSI, 1997, p.336). Porém, ao mesmo tempo, a “memória só retém aquilo que é significativo para o grupo que a ‘recorda’” (WOORTMANN, 1998, p.92).

As mulheres de Tiro podem ter se tornado um referencial significativo nas questões que lá foram discutidas, sobretudo nas questões de gênero. Por isso, Marcos as teria utilizado como história-modelo.

4.5 A MEMÓRIA DE GÊNERO NA NARRATIVA BÍBLICA

Woortmann (1998, p.89) diz que a memória de gênero ocorre quando “a recordação da mulher do passado é significativa para a construção do homem do presente”. Os textos bíblicos são narrativas patriarcais (OTTERMANN, 2003, p.11), e, na sua grande maioria, as mulheres estão ocultas. Esta ocultação pode ser um argumento de defesa da memória masculina para que a revelação das mulheres sirva somente para garantir o poder e o *status* do homem (WOORTMANN, 1998, p.94).

Por isso, a narrativa de mulheres e com mulheres precisa ser olhada, estudada e questionada a partir do significado que possui dentro do contexto em que se situa. Precisamos perceber a que poderes ela nos remete, pois pode ser apenas uma “memória enquadrada” (WOORTMANN, 1998, p.97), na qual a ocultação e o silêncio ajudam a legitimar o *status* de um grupo ou de uma pessoa. Não basta simplesmente enaltecermos as memórias de mulheres a fim de que não sejam esquecidas, pois, muitas vezes, lhes atribuímos um valor que, de fato, não possuem no texto bíblico.

Neste sentido, muitos/as estudiosos/as da narrativa da siro-fenícia concentram sua pesquisa em questões de etnia (LIMA, 2001; GNILKA, 1986, p.337-343; PIKASA, 1998, p.143-216, Myers, 1995, p.245-253), atraídos/as especialmente pela atitude de Jesus que, ao reconhecer a insistência da mulher, concede-lhe a cura de sua filha. Na maioria dos comentários, o enfoque recai sobre a fé da mulher. Estranho, porque em nenhum momento Jesus faz referência à sua fé, e sim à sua capacidade de argumentação, às suas palavras.

O elogio à fé da siro-fenícia revela, neste caso, um indício de ocultação, pois retira o poder de argumentação das mulheres e reduz o valor, a capacidade e a posição que ocupam na vida das comunidades. A fé necessariamente não é inferior à argumentação, mas negar à siro-fenícia seu ganho de causa pela força de suas palavras é como negar a palavra às mulheres, negar a sua capacidade de argumentação e convencimento, capacidade esta reservada, dentro da estrutura patriarcal, exclusivamente aos homens.

Outro indício de ocultação da memória de mulheres encontra-se no v. 26 da nossa narrativa. O redator insiste em dizer que a mulher era “grega, siro-fenícia de nascimento”. Ora, a ênfase é necessária quando existe, subliminarmente ou não, uma resistência ou oposição à aceitação do fato em destaque. Por isso, talvez, Marcos se veja na necessidade de apresentar uma espécie de genealogia da personagem feminina. E sabemos que genealogias “surgem espontaneamente na memória voluntária (...); são, evidentemente, uma forma de construir o passado em função de um Ego específico. (...) Mas (são) também um recurso de informantes para se construírem a si mesmos” (WOORTMANN, 1998, p.99). O que isto significa em nossa narrativa?

A apresentação da genealogia da mulher pode estar ligada, por um lado, à necessidade de informar, sem margem de dúvidas, que ela era de origem gentia. Mas, por outro, pode também nos levar a suspeitar que existissem outras memórias correntes de mulheres (da região de Tiro). E Marcos não quer que a memória presente em sua narrativa seja confundida com outras. Por isso, insiste que a mulher era “grega, siro-fenícia de nascimento”. Mas o que há de tão importante e específico na memória da siro-fenícia para a comunidade de Marcos?

Podemos dizer que, na narrativa de Marcos, estariam em jogo as características de uma sociedade androcêntrica. Contudo, não supomos que as mulheres de Tiro, cuja memória suspeitamos estar por trás da narrativa da siro-fenícia, lutassem por uma “igualdade” de gênero ou que este conflito já estivesse resolvido na comunidade de Marcos.

4.6 A MEMÓRIA DE GÊNERO NAS COMUNIDADES DE MARCOS

“Numa sociedade androcêntrica a honra do homem é dada, em larga medida, pela virtude da mulher” (WOORTMANN, 1998, p.99). À primeira vista, a siro-fenícia enaltece o poder de Jesus na medida em que o reconhece como a única pessoa capaz de curar sua filha. Por isso, vai até ele e se ajoelha a seus pés. Mas, ao mesmo tempo, ela é uma mulher que dialoga com Jesus de igual para igual; dialoga com autoridade e inteligência, sem impor suas idéias, mas ampliando a reflexão. Esta forma de dialogar não aparece, por exemplo, na relação de Jesus com seus discípulos. Portanto, se, por um lado, a narrativa serve à sociedade androcêntrica ao enaltecer a personagem masculina, Jesus, por outro, mostra uma outra postura feminina dentro desta sociedade.

4.6.1 Construção das memórias de gênero em Marcos

Olhando nossa narrativa percebemos que ela se insere num bloco maior dentro do qual há onze relatos de curas, dentre os quais dois são de curas

coletivas e três são exorcismos. Dos relatos de curas individuais, quatro são de mulheres - duas adultas e duas crianças: a sogra de Pedro (1,29-31); a mulher com hemorragia (5,25-34); a filha de Jairo à morte (5,1-24.35-43); a filha da siro-fenícia com espírito impuro (7,24-30). Todas as personagens são identificadas por categorias: sogra, doente com hemorragia, quase morrendo, com espírito impuro; porém nenhuma possui um nome próprio.

Nos relatos das curas masculinas, temos somente homens adultos: um leproso (1,40-45); um paralítico (2,1-12); um homem com a mão atrofiada (3,1-6); um surdo que gaguejava (7,31-37); um cego de Betsaida (8,22-26) e o cego Bartimeu, filho de Timeu (14, 46-52). Este último é o único que aparece com nome; os demais também são identificados somente pela doença. É interessante notar que o número de homens enfermos é maior do que o de mulheres.

Nos relatos dos exorcismos, temos três homens: um endemoniado em Cafarnaum (1,21-28), no caso uma criança; um endemoniado geraseno (5,1-20); um pai que traz o filho possuído por espírito mudo (9,14-29). Também estão sem nome.

Nos relatos das curas coletivas, em Cafarnaum (1,32-34) e na região de Genesaré (6,53-56), não são mencionados o gênero das pessoas nem a questão da geração. O que podemos destacar nessas curas é que elas acontecem em territórios distintos: judeu e gentio.

De modo geral, os relatos das curas em Marcos se concentram na primeira parte do evangelho, e a omissão do nome das personagens pode estar relacionada ao desejo de fazer evidente somente o poder curador de Jesus, e não as pessoas por ele beneficiadas. Ou seja, o objetivo é ressaltar a qualidade da

cura. As personagens retratam uma realidade maior que a própria cura, servem como eixo teológico a partir da memória de um Jesus milagreiro e exorcista. Parece que Marcos se utiliza desta memória para passar sua mensagem.

A história da siro-fenícia aparece em paralelo com outras histórias no evangelho de Marcos: a cura da hemorroíssa (5,25-34), a ressurreição da filha de Jairo (5,21-24.35-43), a cura do surdo-gago (7,31-37) e a segunda multiplicação dos pães (8,1-9). Notemos algumas semelhanças entre elas.

A história da cura da filha da siro-fenícia possui em comum com a história da cura da filha de Jairo, por exemplo, o fato do pedido da cura ser feito pelo responsável; tanto o pai quanto a mãe prostram-se aos pés de Jesus (5,22; 7,25). As duas crianças são, portanto, dependentes.

Além disso, estas duas histórias apresentam uma simbólica em torno da alimentação (5,43; 7,27). Jesus, após ressuscitar a filha de Jairo, pede que lhe dêem de comer (5,43), o que relaciona esta narrativa à primeira multiplicação dos pães (6,30-44), que acontece em território judeu. E, na história da siro-fenícia, Jesus responde a seu pedido de cura referindo-se ao pão (7,27), o que nos remete à segunda multiplicação dos pães (8,1-10), realizada em território gentio, e último milagre da narrativa de Marcos (MYERS, 1995, p. 253).

Deste modo, podemos perceber que as duas histórias seguem um padrão e, pouco a pouco, direcionam para o fim do ciclo dos milagres e o retorno de Jesus para o território judeu.

Outra semelhança existe entre narrativa da filha da siro-fenícia e da filha de Jairo e da mulher com hemorragia (5,21-43). Todas são histórias de mulheres: as duas crianças não atuam diretamente, mas constituem os objetos dos pedidos de

sua mãe e de seu pai; as mulheres, porém, interagem com Jesus. O pai da menina tem nome, Jairo, mas sua filha não. As duas mulheres e a filha da siro-fenícia também aparecem sem nome.

Em relação à narrativa da cura do surdo-mudo (7,32-37), a história da siro-fenícia tem em comum o fato de ambas ocorrerem em território considerado gentio (Tiro e Decápole 7,31).

Em outras palavras, podemos dizer que, embora a narrativa da siro-fenícia, na estrutura do evangelho de Marcos, pertença ao ciclo dos milagres e das curas de Jesus, enaltecendo o ponto de vista masculino, ela serve para reforçar a identidade feminina das comunidades de Marcos ao apresentar características diferenciadas da mulher em relação à sociedade da época. E sabemos que “memórias, tanto quanto identidades – e as primeiras servem para construir as segundas – são sempre circunstanciais. O passado recebe um significado porque ele é significativo com relação ao presente, e este presente é múltiplo” (WOORTMANN, 1998, p.100. 106). Neste sentido, apontaremos a seguir diferenças entre a memória masculina e a memória feminina.

4.6.2 Memória masculina, memória feminina

É importante considerarmos a tensão de gênero na construção de um texto, pois os homens são diferentes das mulheres na maneira de contarem as memórias. Há uma grande diferença entre a memória dos homens sobre os homens e a memória dos homens sobre as mulheres.

“Os homens podem falar de mulheres e mulheres de homens, mas os homens têm um espaço de fala, ou espaço de memória, mais amplo (...). As mulheres só podem falar legitimamente dos homens aos quais “pertencem” (...) mas, pelo menos publicamente, lhes é vedado falar de outros homens” (WOORTMANN, 1998, p.104).

Por isso, a memória bíblica registra, em sua grande maioria, memórias de homens sobre mulheres: “(...) as fontes primárias não oferecem muito mais do que imagens da mulher criadas pelos homens” (FOUKLES, 1996, p.49). Para podermos perceber as memórias femininas no texto bíblico, precisamos fazer uso da categoria de gênero.

O uso da categoria de gênero nos permite perceber que “(...) poderes atuam na divisão social do trabalho e na organização dos diferentes aspectos da vida em sociedade, ligados à relação entre homens e mulheres” (GEBARA, 2000, p.104). E nos permite analisar “as distintas parcelas de poder vividas pelos grupos sociais em uma determinada estrutura social” (SAMPAIO, 2000, p.8).

Neste sentido, o estudo das relações sociais de gênero não somente confere visibilidade às mulheres e aos grupos oprimidos, como também ilumina “descobertas sobre a estruturação das opressões e dos jogos de poder que organizam discursos normativos e estabelecem controles sociais” (SAMPAIO, 2000, p.7).

Além disso, o estudo do texto bíblico a partir da categoria de gênero implica novas perguntas ao texto, assim como a identificação do lugar onde se encontram os corpos que nele aparecem, “(...) visando à reflexão sobre as pessoas concretas e não apenas sobre os discursos teológicos contidos no texto bíblico” (SAMPAIO, 2000, p.12).

Assim, entendemos que o texto bíblico não é “um depósito fechado que já disse tudo, mas que cabe à seleção de instrumentos teóricos possibilitar explicitação de sua ‘reserva de sentido’” (SAMPAIO, 2000, p.9). E que as personagens das narrativas não podem ser vistas como meros objetos, mas sim como sujeitos concretos (SAMPAIO, 2000, p.10). A escolha e a seleção das memórias e das personagens não são aleatórias. E mais. É importante

analisar a existência de estruturas de opressão, mas é imprescindível averiguar e pesquisar, no passado e no presente, onde e como essas estruturas foram e são construídas, questionadas, transgredidas, superadas (...) (REIMER, 2006, p.27).

Por esses motivos, concluímos que a questão de gênero constitui a memória que está por trás da narrativa siro-fenícia.

4.7 UM OUTRO JEITO DE CONTAR A HISTÓRIA...

Quando iniciamos esta pesquisa, nós nos propusemos a demonstrar que, além do conflito de etnia, visível em nosso texto, havia também um conflito de gênero. E que a siro-fenícia poderia ser vista como uma metáfora dela mesma, ou seja, das mulheres estrangeiras.

Para tanto, no decorrer do trabalho, destacamos alguns aspectos relevantes na construção da narrativa da siro-fenícia. Marcos utiliza uma diversidade de elementos, criteriosamente selecionados, que compõem um todo cuja coesão revela uma intencionalidade. Ou seja, há um trabalho de construção que visa um propósito específico.

As palavras foram criteriosamente escolhidas, por exemplo, *oikos*, *oikian*, *thygatrion*, *paidion*, *teknon*, *pneuma akatharton*, *daimonion*, *hellenis*, *Syrophoinikissa*, *kynarios*, *kyrie*, *logon*.

A narrativa não se reporta ao Jesus histórico, uma vez que o conflito com os gentios é posterior, do tempo das comunidades cristãs.

A siro-fenícia representaria grupos de gentios que também faziam parte da comunidade de Marcos, enquanto Jesus representaria outro grupo dentro da comunidade de Marcos, mais apegado às tradições judaicas.

Mc 7,24-30 é um texto-memória, e como tal revela a apropriação de uma memória do passado para justificar ações do presente.

A partir dessas considerações, propomos, a seguir, um novo olhar sobre a narrativa da siro-fenícia.

Primeiro momento: A memória original (v.24 a 26)

A mulher de Tiro pertence à comunidade cristã daquela região. Nasce e cria-se dentro da cultura helênica. Em determinado momento, vai até a casa dos/as líderes da comunidade. Chegando lá, pede a expulsão do mal (espírito impuro) que atormenta as jovens mulheres (*thygatrion*) antes do casamento. Este “mal” seria a estrutura da casa patriarcal, o poderio dos pais sobre as filhas e dos maridos sobre as esposas. Este “mal” “atormentava” e impedia relações de convivência mais igualitárias dentro da casa.

Esses primeiros versículos constituiriam a memória original das comunidades de Marcos, onde mulheres estrangeiras da região de Tiro teriam colocado em discussão o problema da estrutura da casa patriarcal.

Segundo momento: A ampliação da memória (v.27-28)

Nos v. 27-28, a história toma outro rumo dentro da narrativa. Do discurso indireto passa-se ao discurso direto, ao diálogo. No texto, os verbos no tempo presente (*estin*, *legei* e *esthiousin*) assinalam esta mudança. Já não se fala mais do fato primeiro, passado, mas do conflito atual da comunidade, presente. Se, inicialmente, a siro-fenícia representava um grupo de mulheres de Tiro cuja memória do conflito de gênero se fez presente nas comunidades de Marcos, agora ela passa a representar outro grupo, o dos cristãos gentios. No entanto, a memória anterior do conflito de gênero permanece presente enquanto referência para solucionar o problema atual, ou seja, o de etnia. Poderíamos dizer, então, que as duas comunidades começam a dialogar. Vejamos de que maneira se dá este movimento de “re-significação” da memória no desenrolar da narrativa.

A personagem Jesus representa a comunidade mais ligada à tradição judaica. Seu principal argumento frente à aceitação ou não dos gentios nas comunidades cristãs baseia-se na primazia dos judeus dentro da comunidade cristã e na sua prioridade quanto à ação evangelizadora. A oposição deste grupo aos gentios é atenuada no texto, como vimos, por meio do uso do adjetivo “primeiro” e do diminutivo “cachorrinhos”. Apesar disso, dá-se a entender que se trata da aceitação do fato de que, dentro das comunidades, uns serão sempre os

primeiros; neste caso, os descendentes (*paidion*), os filhos legítimos, os judeus. Ou seja, permanece uma postura de resistência aos gentios.

A personagem da siro-fenícia, por sua vez, representa o grupo dos gentios. Em sua resposta, reconhece a hierarquia dentro da comunidade; ou seja, judeus e gentios nunca sentariam juntos à mesa em condição de igualdade. Mas a mulher não questiona quem “vem” em primeiro lugar, pois todos sabiam que o movimento cristão havia iniciado com os judeus. Ela questiona, isto sim, a teimosia em não ampliar a abrangência do movimento cristão.

No texto, o uso do termo *teknon* (criança) demonstra que as crianças, embora tivessem menor valor na cultura judaica, eram capazes de quebrar as regras e propor uma nova estrutura social ao “comerem junto com os cachorrinhos”.

Por meio da expressão “mas os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das crianças”, o grupo dos gentios reivindica uma nova forma de pensar e de estruturar a comunidade. Não precisa haver primeiro, segundo, terceiro... Todos, judeus e gentios, podem conviver nas comunidades, nas casas, sem que uns sejam considerados superiores aos outros. Ou seja, a inclusão dos gentios não significa que eles passariam a ser melhores do que judeus, ou que sua cultura dominaria sobre as outras. Este tipo de inversão constituiria apenas uma alternância de lugar social, e não a transformação das estruturas de poder.

Frente a esta nova forma de pensar e de ver as relações na comunidade cristã, o grupo judaico, representado por Jesus, fica sem argumentos.

Terceiro momento: solução do conflito (v. 29-30)

A liderança judaica da comunidade reconhece a argumentação dos gentios e a possibilidade de ampliar as relações com outros grupos étnicos sem perder suas raízes. Uma nova mentalidade e uma nova práxis são incorporadas às comunidades de Marcos com a abertura aos gentios.

Interessante notar que, no texto, embora o tema nos v.27-28 fosse o da etnia (expresso pelo uso do termo *tekna*), a sentença final do conflito, no v. 29, retoma o mesmo substantivo (*thygatrion*) que fazia referência à estrutura da casa patriarcal, ou seja, à memória do conflito de gênero. Parece que Marcos, ao lançar mão deste recurso, afinal, reafirma, no presente, a possibilidade de superação da problemática da comunidade a partir da memória. Provavelmente, o conflito de gênero incomodou as comunidades de Marcos no passado. E, ao que tudo indica, foram as mulheres que o fizeram vir à tona.

Deste modo, percebemos que as questões discutidas na casa entre cristãos apegados ao Judaísmo e gentios não eram referentes à fé, e sim aos conflitos que atingiam as relações internas e externas das comunidades de Marcos. E para a abertura da comunidade como um todo, era necessária, então, a mudança da mentalidade que estava por trás do comportamento excludente. Por isso, a ênfase às palavras, à argumentação, ao diálogo entre homens e mulheres, judeus e gentios.

Ao iniciar este capítulo, citávamos Woortmann (1988, p. 106) quando diz que “A memória retém aquilo que é significativo no presente (...)”. Ao terminá-lo, reafirmamos que a narrativa da siro-fenícia, de fato, é mais “uma memória *para*”

iluminar as comunidades de Marcos e impeli-las a encontrar a solução dos seus conflitos atuais, do que a simples “memória *de*” um passado significativo apenas para um grupo de mulheres de Tiro. Ao retomar a memória da siro-fenícia, Marcos a legitima na abertura do movimento cristão aos gentios.

5 CONCLUSÃO

“A memória opera, como qualquer discurso, tanto pelo que é lembrado, isto é, recordado, como pelo que é esquecido. Como em qualquer outra narrativa, o não dito é tão eloqüente como o dito. Memórias sofrem de amnésia” (WOORTMANN, 1998, p.106).

Nos textos bíblicos há muitas memórias não lembradas que, no entanto, não estão esquecidas. Muitas vezes, elas se fazem presentes por meio de palavras, ações e comportamentos *inter-ditos*.

Outras memórias aparecem *re-trabalhadas*. São memórias que voltam ao presente com a mesma força que tiveram no passado, garantindo a identidade de pessoas e grupos que estão construindo a sua história hoje. A narrativa da siro-fenícia faz parte deste tipo de memória.

A memória do conflito de gênero serviu de exemplo para fortalecer o movimento de abertura aos gentios nas comunidades de Marcos nos anos 70 do século I. A mulher conversa com Jesus com a mesma autoridade com que os escribas e os fariseus haviam feito anteriormente. Se, por um lado, ela não se impõe com arrogância, por outro, também não se curva passivamente frente à objeção de Jesus a seu pedido. Ela sabe o que deseja e tem opinião própria, diferentemente dos discípulos, que não entendem os ensinamentos de Jesus (7,17) e pedem explicações a toda hora.

Marcos poderia ter optado por fazer Jesus se encontrar com uma personagem masculina em território gentio e assegurar, igualmente, o intento da narrativa, porém não foi assim. A comunidade de Lucas, por exemplo, ao defender a abertura a outros grupos, usou uma personagem masculina proveniente da Samaria (Lc 10,29-37). Marcos, porém, escolheu uma mulher siro-fenícia. Não se trata, pois, de uma simples troca de sexo. Certamente, a figura de um “homem” de Tiro não teria tanta autoridade quanto às mulheres. Era a memória das mulheres de Tiro que estava na mente das suas comunidades e que validaria a nova proposta.

E mais. O que nos chama a atenção nesta redação é que, diferentemente dos outros diálogos e controvérsias, Jesus não tem a última palavra: “É uma mulher que, com a força de sua palavra, faz Jesus alargar os horizontes de sua consciência missionária (...)” (SOARES E CORREIA, p.285).

Inicialmente, esta mulher aparece como as demais personagens em curas anteriores: ela vai até Jesus, prostra-se a seus pés e intercede por sua filha. Mas, quando Jesus se nega a realizar o seu pedido, ela reage. A mulher, sem nome na narrativa, impõe-se pela sua capacidade de argumentação. Ela confronta Jesus virando pelo avesso as suas (de Jesus) próprias palavras. Pela força de seu discurso, a mulher convence Jesus e o faz mudar de idéia. “O fato de semelhante argumento teológico ser posto nos lábios de uma mulher é sinal da liderança histórica que as mulheres tiveram em abrir o movimento e a comunidade de Jesus a ‘pecadores gentios’ (Gl 2,15b)” (SCHUSSLER, 1992, p.173).

Olhando a memória da siro-fenícia no evangelho de Marcos, assim como a da samaritana no evangelho de João (4,1-2), chama-nos a atenção o papel das

mulheres na expansão do movimento cristão aos gentios: “(...) temos então documentação de duas diferentes camadas da tradição evangélica que falam que as mulheres foram determinantes para a extensão do movimento de Jesus a não israelitas” (SCHUSSLER, 1992, p.173).

Foram as mulheres de Tiro que desenvolveram argumentos para justificar a inclusão dos gentios e, ao mesmo tempo, expandir o movimento cristão na própria Galiléia e além fronteiras.

E a narrativa da siro-fenícia, além de mostrar a importante contribuição das mulheres na expansão do movimento cristão (SCHUSSLER, 1992, p. 173), nos permite entrever na história as pequenas lutas em favor do fim da estrutura patriarcal. De fato, como diz Luise Schottroff, citada por Schussler (1992, p.176), “a libertação de estruturas patriarcais não era de primário interesse para o movimento palestinese de Jesus; ele nunca foi articulado como um tema maior”. Porém, parece-nos plausível a suspeita de que as comunidades de Marcos guardavam a memória de mulheres que lutaram contra a estrutura da casa patriarcal.

Como diz Woortmann (1998, p.106), a memória “opera, como qualquer discurso, tanto pelo que é lembrado, isto é, recordado, como pelo que é esquecido. Como em qualquer outra narrativa, o não dito é tão eloqüente como o dito. Memórias sofrem de amnésia”.

Talvez as comunidades de Marcos, naquele momento, não tivessem a necessidade de discutir questões de gênero, mas isto não significa que não o tenham feito anteriormente. E, ao que nos parece, foi a memória desta discussão

anterior que garantiu a reflexão e a solução do problema presente, mesmo que o conflito de gênero ainda não estivesse resolvido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, F. Ελληνίνζω, em: *Enciclopedia de la Biblia*. Barcelona: Garriga, 1964, p.1166-1167.

ANNEN, F. ἐκβάλλω, em: BALZ, Horst e SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.1234-1237.

ARISTÓFANES. *A Revolução das Mulheres e a Greve do Sexo*. São Paulo: Jorge Zahar, 2004.

BALZ, Horst. Ἐκεῖθεν, em: BALZ, Horst e SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.1247.

_____. ἄρτος, em: BALZ, Horst e SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.478-482.

BAUER, J.B. γυνή, em: BALZ, Horst e SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.805-807.

BEHM. ἐσθω, em: BROMILEY, Geoffrey W., *Theological Dictionary of the New Testament*. EUA: WM.B.Eerdmans Publishing Company, 1993, p.689-695.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. 9ª. Ed. (trad.) João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1982.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulus, 36ª. Edição, 1999.

BOCHER, O. δαμόνιον, em: BALZ, Horst e SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 815-826.

BOSI, Ecléia. *Lembranças de Velhos*. São Paulo: Universidade de São Paulo – EDUSP, 1987. (Biblioteca de Letras e Ciências Humanas. Série 1., Estudos brasileiros; v.1).

BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. Tradução Sylvia Márcia K. Belinky. São Paulo: Paulinas, 2001.

BROWN, Raymond, E. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

BROMILEY, Geoffrey W. *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by Gerhard Kittel, translator and editor. Michigan, EUA: WM.B.Eerdmans Publishing Company, 1993.

BROWN, Colin e COENN, Lothar (orgs.). *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução Gordon Chown. 2.ed.—São Paulo: Vida Nova, 2000.

BULTMANN, Rudolf K. *History of the Synoptic Tradition*. Translated by John Marsh. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

CAVALCANTI, Tereza. Tecendo novas relações humanas: abordagem de um texto do Evangelho de Marcos. *A Palavra na Vida*, São Leopoldo, n. 200, 2004.

CHEVITARESE, André Leonardo. Memória, História e Narrativas Neotestamentárias. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, v.15, n.9, set.2005, p.1415-1429.

CNBB. *Ele está no meio de nós! O Semeador do Reino: o evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1998.

CORLEY, Kathleen E. *Private Women, public meals: social conflict in the synoptic tradition*. Massachusetts: Herndrickson Publishers, 1993.

DELLING, Ὑπαγω, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.504-506.

DEWEY, Joanna. Das histórias orais ao texto escrito. *CONCILIUM*, Petrópolis, n. 276, p. 26-37,1998.

EDWIN, Hatch, and REDPATH, Henry A, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*. Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, v. I e II, 1975.

EGGER, W. παιδίον, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 679-681.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.

EXUM, J. Cheryl. *Fragmented Women: feminist (sub)versions of biblical narratives*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993.

FABRIS, Rinaldo e GOZZINI, Vilma. *A Mulher na Igreja Primitiva*. Paulinas: São Paulo, 1986.

FIDELIS, Andréa Paniago. *Construindo Cidadania de Crianças: pelos veios da hermenêutica jurídica e bíblia infantil*. Tese (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

FITZMYER, J.A. κύριος, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 2437-2448.

FOULKES, Irene. Invisíveis e desaparecidas: resgatar a história das anônimas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, no. 25, p.44-54, 1996.

FRIEDRICH, G. *δυνουμαι*, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.1080-1088.

FUNARI, Pedro Paulo A. (org). *Amor, Desejo e Poder na Antiguidade*. Relações de gênero e representações do feminino. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

GALLAZZI, Ana Maria e Sandro. Como convém no Senhor. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, no. 83, p.32-42, 2004.

GASS, Ildo Bohn. *Uma Introdução à Bíblia: Período Grego e Vida de Jesus*. São Leopoldo: CEBI e São Paulo: Paulus, n. 6, 2005.

_____. *Uma Introdução à Bíblia: As Comunidades Cristãs da Primeira geração*. São Leopoldo: CEBI e São Paulo: Paulus, n. 7, 2005.

GEBARA, Ivone. Que escrituras são autoridade sagrada? Ambigüidades da Bíblia na vida das mulheres da América Latina. *CONCILIUM*, Petrópolis, n. 276, p.10-25, 1998.

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

GINGRICH, F. Wilbur, DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego Português*. Tradução Julio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GNILKA, Joaquim. *El Evangelio segun San Marcos: Mc 1-8,26*. Salamanca: Sigueme, vol I, 1996.

GUELICH, Robert A. *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary. General Editors HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. (Bíblia e Sociologia).

_____. *A Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000 (Bíblia e Sociologia).

_____. *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

IERSEL, Bas Van. O Jesus de Marcos 3,20-35: um dissidente de peso. *CONCILIUM*, Petrópolis, n. 280, p.80-88, 1999.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião, Gênero e Sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: UCG, 2005.

LEÓN, Vicki. *Mulheres Audaciosas da Antiguidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

LIDDELL, Henry George, 1811-1898 and SCOTT, Robert, 1811-1887. *A Greek – English Lexicon*. Master of Balliol College; Dean of Rochester. A New edition revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones 1867- 1939. With the assistance of Roderick Mckenzie Oxford – At the. EUA: Clarendon Press, 1966.

LIMBECK, M. θελεω, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1844-1846.

LIMA, Silvia Regina de. *En Território de Frontera: una lectura de Marcos 7.24-30*. San José, Costa Rica: DEI, 2001. (Colección lectura popular de la Bíblia).

κλίνην. Em: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. – an illustrated Encyclopedia. Abingdon: Press-Nashville, 1985, p. 372-373.

KINUKAN, Hisako. *Women and Jesus in Mark: a Japanese feminist perspective*. New York: Orbis Books, 1994. (The Bible E Liberation Series).

KONKORDANZ zum Novarum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage, und zum Greek New Testament, 3rd edition/ hrsg. Vom Inst. Fur Neutestamentl. Textforschung u. vom Rechenzentrum d. Univ. Munster. Unter bes. Mitw. Von H. Bachmann u. W. A. Slaby.- 3. Aufl. – Berlin; New York: de Gruyter, 1987.

KREMER, J. πνεῦμα, em: BROMILEY, Geoffrey W., *Theological Dictionary of the New Testament*. EUA: WM.B.Eerdmans Publishing Company, 1993, p. 1022-1037.

_____. ἀναστάσις, em: BALZ, Horst e SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 260-276.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de 17^o ed. Inteiramente refundida e aumentada da Introdução ao Novo Testamento por Paulo Feine e Johannes Behem por Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixeco Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. (Nova Coleção Bíblica).

MATEOS, Juan e CAMACHO, Fernando. *Marcos: texto e comentários; tradução José Raimundo Vidigal*. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção comentários bíblicos).

MALINA, Bruce J. *El Mundo Del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropologia cultural*. Navarra, Espanha: Verbo Divino, 1995. (Coleção Agora).

_____ e ROHRBAUGH, Richard L. *Social-Science. Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 224.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Tradução I. F. L. Ferreira; revisão H. Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. (Coleção Grande Comentário Bíblico).

MEEKS, Wayne A *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do Apóstolo Paulo*. Tradução I.F.L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. (Bíblia e Sociologia).

_____. *As Origens da Moralidade Cristã: os dois primeiros séculos*. Tradução Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997. (Bíblia e Sociologia).

MESTERS, Carlos e OROFINO, Francisco. As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época: as etapas da história, do ano 30 ao ano 70. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, p. 34-44, 1995.

METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. New York: United Bible Societies, 1975, p. 92-97.

MICHEL. οἰκίαν e οἶκον, em: BROMILEY, Geoffrey W., *Theological Dictionary of the New Testament*. EUA: WM.B.Eerdmans Publishing Company, 1993, p.119-134.

MINDE, J. van der. ἐσθω, em: BALZ, Horst e SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1598-1606.

MÍGUEZ, O Nestor. Contexto sociocultural da Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 22, p.22-33, 1995/3.

MOSCONI, Pe. Luís. *Atos dos Apóstolos: como ser igreja no início do Terceiro Milênio?* São Paulo: Paulinas, 2001.

NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma História para Contar... A Páscoa de Josias: metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. São Paulo: Paulinas, 2000.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27°. Edição. Deutsche Bibelgesellschaft Druck: Printed in Germany, 1994.

NYE, Andrea. *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem*. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1995.

OEPKE. γυνή, em: BROMILEY, Geoffrey W., *Theological Dictionary of the New Testament*. EUA: WM.B.Eerdmans Publishing Company, 1993, p.776-789.

OROFINO, Francisco e MESTERS, Carlos. As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época: as etapas da história, do ano 30 ao ano 70. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 22, p. 34-44, 1995/3.

OTTERMANN, Mônica. Gênero e Bíblia: uma ciranda sem fim.... *Por trás da Palavra*, São Leopoldo, n. 138, p. 9-20, 2003.

OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PARRA, Dolores Alexandre. Jesus e a mulher siro-fenícia: uma história a partir da fronteira (7,24-30). *CONCILIUM*, Petrópolis, n. 280, p. 89-96, 1999.

PAULY. Τύρου, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1811.

PEDERSEN, S. κυναρίους, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 2449-2450.

PIKAZA, Xabier. *Pan, Casa Palabra: La Iglesia en Marcos*. Salamanca: Sigueme, 1998.

POHLMANN, W. εὐθὺς, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1661-1663.

PROBST, H. ὕπαγω, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1860-1863.

RABUSKE, Irineu J. *Jesus Exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001.

REIMER, Ivoni Richter. *Vida de Mulheres na Sociedade e na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. Lembrar, transmitir, agir – Mulheres nos inícios do cristianismo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 22, 1995, p.45-59.

_____. “Não temais... Ide ver... e anunciai!” Mulheres no Evangelho de Mateus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n.27, p. 149-165, 1997.

_____. Sexualidade em tempos escatológicos. Uma aproximação à problemática de casamento e celibato nos dois primeiros séculos cristãos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 29, p.107-121, 1998.

_____. Cura e Salvação: experiência do sagrado na construção da vida em suas múltiplas relações. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.12, n.6, nov./dez.2002, p.1233-1253.

_____. Mudança de paradigmas e gênero – busca de construção de relações mais justas e gostosas. *Ensino Religioso*, São Paulo, 2004, p. 35-48.

_____. Religião e Economia de Mulheres: At 16,11-15.40. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.14, n. 8, ago. p.1367-1370, 2004.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas; 8).

_____. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: REIMER RICHTER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 72-97.

RESS, Mary Judith. História da Teologia Feminista na América Latina. Anexo no. 01. (Texto original: Revista Conspirando, no. 18 dezembro de 1996) *A Palavra na Vida*, São Leopoldo, n. 174, p.32-46, 2002.

RITT, H. λόγος, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 69-79.

_____. Θυγάτηρ, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1908-1911.

ROUSSELLE, Aline. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião: rumo a uma Teologia Feminista*. Tradução Walter Altmann, Luís Marcos Sander. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993.

RUSSELL, Letty M., ed. *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

RUSCONI, Carlo. *Diccionario do Grego do Novo Testamento*. Tradução Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2003.

SAMPAIO, Tânia Maria Vieira. Considerações para uma hermenêutica de gênero do texto bíblico. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, no. 37, 2000, p. 7-14.

SAND, A. χορταξω, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 2094.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico. A ética do seguimento em torno da casa de Jesus. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, no. 77, 2003, p.39-48.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico. A Ética do seguimento em torno da casa de Jesus. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, no. 77, 2003, p.39-48.

SCHIAVO, Luís e SILVA, Valmor da. *Jesus Milagreiro e Exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHIAVO, Luís. *2000 Demônios na Decápole: exegese, história, conflito e interpretações de Mc 5,1-20*. Tese (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Bernardo do Campo, São Bernardo do Campo, 1999.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCOTT, Joan W. Prefácio a gender and politics of history. In *Cadernos Pagu*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, n. 3, p. 11-27, 1994.

_____. Mariza Correa (tradução). *Desacordos, Desamores e Diferenças*. Cadernos Pagu. Campinas: São Paulo. Carla Bassanezi Editora, 1994, caderno 3. (Texto original: SCOTT, Joan Wallach. *Gender and politics of history*. Columbia University. NY, Press, 1988).

SCHUSSLER, Elisabeth Fiorenza. *Bread not Stone: The challenge of feminist biblical interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *As Origens Cristãs a partir da Mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução João Rezende Costa. Edições Paulinas: São Paulo, 1992.

_____. *Cristología Feminista Crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. TROTTA, Editorial: Madrid, 2000. (Colección Estructuras y procesos- serie religión).

SCHMITHALS, W. γλυῶνκω, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 746-754.

SCHNEIDER, G. ερχομαι, em: BROMILEY, Geoffrey W., *Theological Dictionary of the New Testament*. EUA: WM.B.Eerdmans Publishing Company, 1993, p.666-668.

_____. ὄρια, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.596.

_____. τέκνον, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p.1701-1705.

SCHRAMM, T. ερχομαι, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1589-1595.

SILVA, Airton José. Judaísmo e helenismo: resistência e submissão – O ambiente do querigma cristão. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, no. 39, p.10-19, 1993.

_____. Judaísmo e helenismo: encontro e conflito. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, no. 48, p.9-18, 1996.

_____. Os instrumentos da helenização. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: no. 61, p. 23-37, 1999.

STRÖHER, Marga Janete. A Igreja na casa dela. *Série ensaios e monografias*, no.12, São Leopoldo, 1996.

_____. Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão. Relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, no. 67, p. 36-44, 2000.

SOARES, Sebastião Antonio Gameleira e CORREIA, João Luiz Junior. *Evangelho de Marcos: vol I: 1-8 Refazer a Casa*. São Paulo: Vozes, 2000.

SOTER (org.) *Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, Soter, Loyola, 2003.

STAMBAUGH, John E. e BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. Tradução Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STERN, Willian. *Psicología General*. Buenos Aires: Paidos, 1967.

SWETNAM, James. *Gramática do Grego do Novo Testamento*. Tradução Henrique Murachco, Juvino A. Maria Jr., Paulo Bazaglia. V. 1. Lições. Pt. 1. Morfologia. – V. 2. Chave, listas, paradigmas, índices. Pt. 1. Morfologia. São Paulo: Paulus, 2002.

TAMEZ, Elza. A vida das mulheres como texto sagrado. *CONCILIUM*, Petrópolis, n. 273, p.72-81,1998.

_____. *Las Mujeres em el Movimiento de Jesús el Cristo*. Quito, Ecuador: Consejo Latinoamérica de Iglesias, 2003.

THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Chistian Tradition*. Edinburgh: T & T Clark, 1983.

_____. *The Gospel in Context: social and political history in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

TORJESEN, Karen Jo. *Cuando las Mujeres eran Sacerdotes: El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1993.

TRIBLE, Phyllis. *God and Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

UNTERGAßMAIR, F.G. κλίνην, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 2352.

VAAGE, Leif E. Que o leitor tenha cuidado! O evangelho de Marcos e os cristianismos originários da Síria-Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 29, p.11-31,1988.

_____. O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical de Q. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, no. 22, p.84-108,1995.

VASCONCELOS, Pedro Lima. A Boa Notícia segundo a Comunidade de Lucas: “O espírito me ungiu para evangelizar os pobres”. *A Palavra na Vida*. São Leopoldo, 123/124, 1998.

VRISIMTZIS, Nikos A. *Amor, Sexo e Casamento na Grécia Antiga*. Trad. Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2002.

VV.AA. Hermenêutica Feminista e Gênero. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, 2000.

VV.AA. De contos, textos e ritos... Jubileu com corpo de mulher. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, 2000.

ZABATEIRO, Júlio P.T. λόγος, em: BROWN, Colin e COENN, Lothar (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1523-1524.

WANKE, J. Ελληνίζω, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 1330-1332.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

_____. Jesus, a Dívida Externa e os Tributos Romanos. In: REIMER RICHTER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 111-134.

WEIGANDT, P. οἰκιαν e οἶκον, em: Balz, Horst e Schneider, Gerhard (org). *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 500-508.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. Tradução Antonio M. da Torre; revisão José Joaquim Sobral, Honório Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1991 (Bíblia e Sociologia).

WOORTMANN, Ellen F. Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no Seringal. *Série Seminários – Memória*. Goiânia: Ed. ECG, n. 3, p. 89-115, 1998.