ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/307867261

CONSTRUINDO A IDENTIDADE MESSIÂNICA DE JESUS UMA LEITURA SÓCIO-SEMIÓTICA DE MARCOS 1,1 - 3,35

Article · May 2010

DOI: 10.20911/21768757v38n104p65/2006

CITATIONS

0

1 author:



Julio Zabatiero

Faculdade Teológica Sul Americana

18 PUBLICATIONS **3** CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:

Hermenêutica Bíblica View project

All content following this page was uploaded by Julio Zabatiero on 11 October 2016.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

Persp. Teol. 38 (2006) 65-87

CONSTRUINDO A IDENTIDADE MESSIÂNICA DE JESUS

UMA LEITURA SÓCIO-SEMIÓTICA DE MARCOS 1,1 - 3,35

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

RESUMO: Este artigo oferece uma discussão dos processos semióticos de construção da identidade messiânica de Jesus no Evangelho de Marcos, capítulos 1 a 3. Inicia com uma breve discussão sobre o conceito de identidade e os processos de construção identitária, e perspectiva semiótica. A seguir, discute-se a obra "Evangelho de Marcos" enquanto expressão significativa da construção da identidade de Jesus pelo autor e sua comunidade. Passa-se à análise semiótica do texto marcano. Três são as características marcantes da identidade messiânica de Jesus no Evangelho: a filialdade de Jesus e sua correspondente fidelidade ao Pai que o enviou; a solidariedade do Messias Jesus com as pessoas impuras e pecadoras e a oposição de Jesus à identidade legitimadora do Judaísmo de seu tempo. A conclusão aponta para as diferenças e pontos de contato entre a metodologia semiótica e a exegese histórico-crítica.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade, Marcos, Cristologia, Semiótica, Messianismo.

ABSTRACT: This article offers a discussion about the semiotic processes of the messianic identity of Jesus Christ in the Gospel of Mark, chapters 1 to 3. It starts with a brief description of the concept of identity and the aspects of the semiotic methodology used in the article to analyze the procedures of the identity elaboration. After that, it comments on the significance of the "Gospel of Mark", as literary work, in the historical processes of designing the messianic identity of Jesus. The

central part of the article offers a semiotic analysis of the initial chapters of the Gospel. There are three characteristics that shape the messianic identity of Jesus in the gospel: his condition as son of God and its consequent loyalty to his Father; Jesus' solidarity to the impure and sinful people of his time, and his opposition to the legitimating identity of contemporary Jewish religion. It concludes with some brief methodological remarks on differences and similarities between semiotics and historical critical exegesis.

KEY-WORDS: Identity, Mark, Christology, Semiotics, Messianism

1. Identidade e sua construção

Identidade é um conceito de difícil definição. Literalmente, significa a característica de *ser idêntico a*, e, enquanto tal, se presta a concepções essencialistas e não-essencialistas. Nas concepções essencialistas, a identidade é algo permanente, fixo, estável. É uma espécie de transcendência que define uma pessoa ou grupo social e o distingue de todos os demais de uma maneira imutável, indiscutível. Neste sentido, é sinônimo do conceito metafísico de *natureza*, que foi amplamente usado como base para a cristologia, especialmente em compêndios e ensaios influenciados pelo Iluminismo e, paradoxalmente, em textos conservadores e fundamentalistas, que se constituíam contrariamente aos chamados "liberais" ou "racionalistas". Em ambos os tipos de textos, a pergunta pela identidade de Jesus era, de fato, pergunta pela *natureza* de Jesus, e a resposta servia também para confirmar a própria concepção de sujeito dos formuladores da cristologia.[1]

Neste ensaio adoto uma outra concepção de identidade, não-essencialista, reconhecendo-a como um processo sócio-discursivo. Desta forma, perguntar pela identidade de Jesus no Evangelho de Marcos significa perguntar pelos processos e/ou mecanismos mediante os quais Marcos, em sua comunidade, através de seu texto, construiu a identidade de Jesus como o Messias. Uma das funções deste tipo de pergunta é nos ajudar a analisar criticamente os processos contemporâneos de construção de identidade pessoal, eclesial e teológica, adotando uma atitude crítica com relação ao possível uso legitimador da pesquisa histórico-teológica para com a nossa própria identidade.

[1] "O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou 'idêntico' a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa." (S. HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998, pp. 10-11)

Em uma perspectiva não essencialista da identidade, esta é fruto de um processo no qual se firmam as *diferenças* em relação às quais nossa *identidade* se delineia, bem como as identificações necessárias para que tal identidade seja efetivamente *nossa*. Como processo social, a construção da identidade também se configura como uma prática de poder[2], o poder de classificar, de diferenciar, de identificar, não só de dizer quem *eu* sou, mas também de dizer quem pertence a *nós* e quem pertence aos *outros*:

> "A identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato [...] a identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental [...] podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder."[3]

Quanto aos meios da construção da identidade, se a *diferenciação* é o processo mediante o qual uma pessoa ou um grupo social constrói discursivamente os seus *outros*, a *identificação* é o processo mediante o qual um se constrói a auto-imagem, mediante o qual a pessoa ou grupo se associa a um conjunto de representações, a um discurso a respeito de *si mesmo*. Neste sentido, identificação e diferenciação são processos comunicativos, discursivos, que operam simultaneamente. Mitos de origem, genealogias e etiologias, e narrativas, por exemplo, são mecanismos de construção do *outro* e do *si mesmo*. A criação de sistemas classificatórios é outro mecanismo de construção identitária. Os sistemas classificatórios tendem a ser binários (sagrado/profano; puro/impuro; amigos/inimigos; nós/eles) e, embora possam parecer permanentes, esses binarismos não devem ser entendidos de forma a-histórica ou a-social. São construídos e desconstruídos ao longo do tempo e espaço.

Ao se reconhecer o papel central da linguagem na construção da identidade, deve-se constatar que, na ótica da lingüística pós-Saussure, a lingua-

---

[2] "Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. [...] Somos constrangidos, entretanto, não apenas pela gama de possibilidades que a cultura oferece, isto é, pela variedade de representações simbólicas, mas também pelas relações sociais. [...] 'A identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação.' (Rutherford, 1990, p. 19-20)." K. WOODWARD, "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" in T.T. da SILVA (org.), *Identidade e diferença:* a perspectiva dos Estudos Culturais, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 18s.

[3] T.T da SILVA, "A produção social da identidade e da diferença" *in* T.T. da SILVA, *op. cit.*, p. 96s.

gem é primariamente um sistema de *diferenças*[4], pelo que, pode-se afirmar que a diferenciação é o principal processo de construção identitária, ou de construção do sujeito[5]. A diferenciação tem, assim, prioridade sobre a identificação, a qual passa a operar após a construção discursiva do *outro*, ainda que nos relatos identitários esta precedência não esteja explícita. "A diferença pode ser construída negativamente — por meio da exclusão ou marginalização daquelas pessoas que são consideradas como 'outros' ou forasteiros. Por outro lado, ela pode ser celebrada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora"[6].

A *diferença* é construída negativamente por meio de oposições binárias, dualismos éticos, étnicos, religiosos, ou sociais, que são percebidas como permanentes. Identidades *permanentes* podem por sua vez, ser classificadas como legitimadoras[7] – garantindo a validade e a legitimidade de uma dada estruturação do poder. Diante de situações em que uma determinada identidade ocupa posição dominante em uma sociedade, resistências e conflitos surgirão. Nesses casos, é comum um estágio de construção negativa da diferença, que pode anteceder uma visão positiva da mesma, ou se cristalizar negativamente, reproduzindo, dessa maneira, mecanismos da identidade legitimadora. Um processo de construção da identidade que afirma e celebra a diferença, reconhecendo o seu valor, em oposição às formas legitimadoras de identidade, pode ser denominado de *emancipatório*.

Se entendemos, então, a identidade como um *processo* que se realiza nas interações pessoais, se concretiza nas instituições, campos e estruturas da sociedade, e se manifesta principalmente através de *textos*[8], a abordagem metodológica mais adequada ao estudo das formas identitárias históricas deverá provir do campo amplo das análises do discurso (ou práticas discursivas). Dentre as várias opções existentes no campo acadêmico, mi-

---

[4] "Na língua, sabe-se desde Saussure, só se podem identificar unidades, seja no plano fonológico ou semântico, pela observação das diferenças que as interdefinem: fonemas e semas resultam de relações subjacentes, formando sistema, e não são termos primários definíveis em si mesmos, substancialmente." E. LANDOWSKI, *Presenças do Outro*: ensaios de sociossemiótica. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 3.

[5] "Também ele condenado, aparentemente, a só poder construir-se pela diferença, o sujeito tem necessidade de um *ele* – dos "outros" (*eles*) – para chegar à existência semiótica, e isso por duas razões. Com efeito, o que dá forma à minha própria identidade não é só a maneira pela qual, reflexivamente, eu me defino (ou tento me definir) em relação à imagem que outrem me envia de mim mesmo; é também a maneira pela qual, transitivamente, objetivo a *alteridade do outro* atribuindo um conteúdo específico à diferença que me separa dele." LANDOWSKI, *op. cit*., p. 4.

[6] WOODWARD, *op. cit*., p. 50.

[7] A terminologia é inspirada em M. CASTELLS, *O poder da identidade*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 23.

[8] Por *texto*, aqui, não me restrinjo ao produto da linguagem escrita, mas uso a palavra para me referir a todo e qualquer tipo de *forma simbólica* que produza sentido e, assim, se preste à apropriação social.

nha preferência recai sobre a semiótica greimasiana que, em seu estágio atual, tem incorporado ao seu modo de ler elementos e conceitos provenientes de diversas fontes lingüísticas e filosóficas contemporâneas[9].

De acordo com E. Landowski, "o sentido está em toda parte, tanto nos discursos como em nossas práticas, tanto nos objetos culturais que produzimos como nas realidades naturais que interpretamos [...] para o semioticista tratar-se-á, na realidade de tentar explicitar a emergência do sentido no âmbito da *comunicação* em geral, qualquer que seja seu campo de exercício — social, inter-individual ou mesmo puramente 'interior' — e quaisquer que sejam também os tipos de suportes: lingüístico, evidentemente, mas também plástico, gestual, espacial, etc."[10] Esta é uma descrição apta da abordagem semiótica, conforme a pratico, à qual eu acrescentaria apenas a *circulação* do sentido na sociedade como um tema de estudo importante.

Na teoria semiótica aqui utilizada, o termo discurso irá se referir a duas realidades distintas. Por um lado, o conjunto de *dizeres* ou de *representações* da realidade formulado histórica e socialmente, que delimita as possibilidades de interpretar e agir no mundo, e que existe em formas múltiplas em cada sociedade, relacionando-se entre si de diferentes maneiras, sejam polêmicas ou não[11]. Por outro lado, *discurso* é um dos patamares do percurso gerativo do sentido[12], no qual se concretizam, articulada ou estruturadamente, as representações do sujeito em ação, tempo e espaço; as significações atribuídas ao mundo – seja em formas figurativas, seja temáticas – e os mecanismos retórico-argumentativos que visam convencer, persuadir os destinatários do texto.

Nos dois casos, um elemento fundamental para a compreensão do discurso é a percepção do que se convencionou chamar de *heterogeneidade*

---

[9] Não cabe, aqui, justificar epistemologicamente a opção metodológica. Por mais importante que seja o método, ele não passa de uma ferramenta construída para atingir determinados fins. Uma opção metodológica não pode ser concebida, portanto, de forma *metafísica*, ou absoluta, como se apenas o método escolhido seja capaz de realizar os fins desejados na pesquisa. A semiótica greimasiana por mim praticada tem, também, suas peculiaridades em relação à apropriação da mesma por outras e outros pesquisadores.

[10] E. LANDOWSKI, *A sociedade refletida:* ensaios de sociossemiótica. São Paulo: EDUC / Pontes, 1992, pp. 58 e 60

[11] Esta acepção é similar à de formação discursiva foucaultiana e à empregada na chamada Análise do Discurso francesa, de M. Pêcheux e outros.

[12] Percurso gerativo do sentido é um dos conceitos fundamentais da semiótica greimasiana, que visa explicar e permitir a análise do processo sócio-cultural de constituição do sentido. É um construto teórico que, na prática da leitura, pode ser melhor entendido como a aplicação de diferentes *olhares* ou diferentes conjuntos de perguntas ao texto: olhar discursivo, olhar narrativo e olhar fundamental (o terceiro nível do percurso gerativo, que tem a ver com as estruturas mais abstratas da constituição do sentido). O *texto* é, então, definido como o *plano de expressão* do percurso gerativo, que é entendido como o *plano do conteúdo*.

constitutiva do discurso. A heterogeneidade é construída mediante a interdiscursividade, conceito que afirma a *diferença* como processo fundante na constituição do discurso, e não a identidade do discurso consigo mesmo. 'Dizer que a interdiscursividade é constitutiva é também dizer que um discurso não nasce, como em geral ele o pretende, de algum retorno às coisas mesmas, [...] mas de um trabalho sobre outros discursos' (MAINGUENEAU, 1987:88). Ou seja, um discurso não se refere imediatamente às coisas de que fala, mas indiretamente, mediado por outros discursos, e assim sucessivamente, por meio de um processo de semiose infinita. Os mecanismos semióticos de construção e análise da heterogeneidade são os da intertextualidade (a heterogeneidade presente no texto, ou plano de expressão)[13] e da interdiscursividade (a heterogeneidade presente no nível discursivo)[14].

2. O Evangelho de Marcos como expressão da construção identitária

Um primeiro, e relativamente óbvio, dado a se considerar é que no Evangelho de Marcos encontramos uma *narrativa mítica* de *origem*. Necessário se faz explicar esta descrição do livro marcano. Por *mito de origem* entendo não uma construção falsificada da realidade histórica, mas a expressão da memória coletiva[15] de um grupo (ou povo) que, ao permitir a elaboração de narrativas sobre suas origens, estabelece os principais contornos da

[13] "A intertextualidade é o processo de incorporação de um texto em outro, seja para reproduzir o sentido incorporado, seja para transformá-lo. Há de haver três processos de intertextualidade: a citação, a alusão, a estilização. [...] O primeiro processo — a citação — pode confirmar ou alterar o sentido do texto citado [...] a citação também pode ser feita em outra semiótica... [na alusão] reproduzem-se construções sintáticas em que certas figuras são substituídas por outras, sendo que todas mantêm relações hiperonímicas com o mesmo hiperônimo ou são figurativizações do mesmo tema. [...] A estilização é a reprodução do conjunto dos procedimentos do 'discurso de outrem', isto é, do estilo de outrem. Estilos devem ser entendidos aqui como o conjunto das recorrências formais tanto no plano da expressão quanto no plano do conteúdo (manifestado, é claro) que produzem um efeito de sentido de individualização." (J.L. FIORIN, "Polifonia textual e discursiva" in D.P. BARROS / J.L. FIORIN (orgs.), *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade:* em torno de Bakthin. São Paulo: EDUSP, 1994, pp. 30-31.

[14] "A interdiscursividade é o processo em que se incorporam percursos temáticos e/ou percursos figurativos, temas e/ou figuras de um discurso em outro. Há dois processos interdiscursivos: a citação e a alusão. A citação ocorre quando um discurso repete 'idéias', isto é, percursos temáticos e/ou percursos figurativos de outros [...] a alusão que ocorre quando se incorporam temas e/ou figuras de um discurso que vai servir de contexto (unidade maior) para a compreensão do que foi incorporado." (FIORIN, *op. cit.*, p. 33s.)

[15] Conforme o uso da expressão por Maurice Halbwachs, em *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968, 2ª edição.

sua identidade[16]. A memória coletiva, segundo Halbwachs, distingue-se da história em dois aspectos principais: (a) formula uma estória contínua, das origens à época de sua formulação escrita, e só preserva aquilo que interessa ao grupo, de tal maneira que as fronteiras entre o presente e o passado do grupo são pouco nítidas; e (b) um povo possui várias expressões da sua memória coletiva, não só ao longo do tempo, mas também ao longo das divisões internas desse povo ou grupo social[17]. Em outras palavras, a memória coletiva possui interesses e critérios de construção distintos dos da pesquisa histórica. Não se pode, por isso, contrapor memória e história, como se a primeira fosse falsa e a segunda verdadeira. São, melhor dizendo, duas formas distintas de pensar o passado em sua relação com o presente, cada uma das quais com suas respectivas formas e critérios de validade.

No Evangelho de Marcos, assim, encontramos uma das expressões da memória coletiva dos primeiros cristãos. Conquanto se possa dizer com alguma certeza que o Evangelho foi redigido por um único escritor, sua autoria deve ser percebida como múltipla – é a condensação por escrito da auto-compreensão de um dado segmento das igrejas cristãs no primeiro século. Entendido o Evangelho como narrativa mítica de origem, a pesquisa sobre o processo histórico de sua elaboração, desde a tradição oral até a forma final, pode ser também articulada como a pergunta sobre os mecanismos e processos de demarcação da identidade de um grupo cristão – a partir de uma memória coletiva mais ampla e expressa de diferentes maneiras orais e escritas –, ao invés de se focar exclusivamente a pesquisa nas distinções entre o *histórico* e o *teológico*, ou o *que realmente aconteceu* e o que as *comunidades inventaram*, como se fossem dois universos antagônicos – lembrando-se de que na memória coletiva as fronteiras entre o passado e o presente identitários do grupo não são nítidas. Com esta perspectiva em mente, o mais importante é buscar os critérios mediante os quais essa parcela das igrejas cristãs selecionou os aspectos a serem *lembrados* e os que deveriam ser *esquecidos*. Um desses, possivelmente o mais determinante, era a necessidade de diferenciação entre pessoas que reconheciam Jesus como *Messias* e as que não o reconheciam dessa forma (especialmente judeus). A partir desse reconhecimento, os seguidores do Messias Jesus poderiam se identificar enquanto tal, em contra-distinção aos não-seguidores do Messias Jesus (distinção especialmente válida para judeus, mas não só em relação a eles).

---

[16] Divirjo, por exemplo, da interpretação que Bultmann deu ao termo "mito", bem como da interpretação das origens cristãs desenvolvida por Burton Mack, especialmente em *A Myth of Innocence*: Mark and Christian Origins. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
[17] Ver a obra de Halbwachs, nota 13, acima, e também L.M. FERREIRA / E.G.D. ORRICO (orgs.), *Linguagem, identidade e memória social*: novas fronteiras, novas articulações. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. Quanto ao segundo aspecto da memória coletiva, a existência de vários evangelhos é um exemplo da multiplicidade de memórias coletivas de um grupo ou povo.

Outra característica importante para se analisar o Evangelho como expressão do processo de construção identitária é a própria auto-definição dessa narrativa mítica de origens. Ao caracterizar o tema do livro como *euaggelion* (Mc 1,1), o texto nos aponta para duas características fundamentais: (1) nos convida a lê-lo na seqüência da compreensão de evangelho presente em Isaías 40-66, especialmente nos caps. 40-55 que, aliás, são bastante citados no conjunto do livro marcano. Ao fazer isto, o texto demarca uma identificação: com a linha de pensamento messiânico derivada da interpretação do texto de Isaías – e uma diferenciação: com relação às demais correntes messiânicas do judaísmo de seu tempo, especialmente as que identificavam o Messias com as figuras do rei conquistador, do revolucionário nacionalista, ou do sumo-sacerdote; e (2) também nos convida a lê-lo em relação à ideologia imperial romana que utilizava a *boa-nova* como uma da suas representações legitimadoras de seu domínio sobre os povos conquistados. Temos, então, outra identificação: a comunidade de seguidores do Messias Jesus se identifica, usando nossa terminologia, com as vítimas do Império Romano e dos imperialismos em geral (que se pode depreender da utilização do Dêutero-Isaías, mas também da literatura apocalíptica e sua mentalidade), e sua correspondente diferenciação: o Messias Jesus e a sua comunidade não exercem o poder da mesma forma como o exercem os senhores (impérios) humanos (cf. Mc 10,35-45)[18]. Certamente, esta interpretação precisa ser confirmada – e penso que o é – pelo conjunto do livro, que aponta nessa dupla direção na definição do *nós* e dos *outros*: a comunidade de cristãos, de um lado, e o Judaísmo e o Império Romano, de outro. Deve-se destacar o fato de que, como gênero textual, o *evangelho* é uma novidade cristã, o que também pode ser percebido como um mecanismo do processo de construção identitária. Em tais processos, a criação de novas formas de expressão verbal, pictórica ou literária pode ocupar lugar importante, na medida em que: "A partir de Bakhtin, gênero é pensado como um evento recorrente de comunicação em que uma determinada atividade humana, envolvendo papéis e relações sociais, é mediada pela linguagem. [...] Estudamos gêneros para poder compreender com mais clareza o que acontece quando usamos linguagem para interagir em grupos sociais, uma vez que realizamos ações na sociedade, por meio de processos estáveis de escrever/ler, falar/ouvir, incorporando formas estáveis de enunciados."[19]

---

[18] Há ampla bibliografia sobre o gênero evangelho e seu lugar social. Remeto apenas, por economia de espaço, a C. MYERS, *Binding the strong man*: a political reading of Mark's Story of Jesus. Maryknoll: Orbis Books, 1988, e K. BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998 e suas respectivas bibliografias.

[19] J.L. MEURER / D. MOTTA-ROTH, "Introdução" in J.L. MEURER / D. MOTTA-ROTH (orgs.), *Gêneros textuais e práticas discursivas*. Bauru: EDUSC, 2002, pp.11-12. A nova literatura especializada em gêneros textuais deveria servir de apoio para uma urgente e necessária revisão dos estudos da crítica das formas no âmbito da exegese bíblica.

Se reconhecemos a dupla face do *outro* contra o qual a comunidade marcana constitui sua identidade no Evangelho, é necessário constatar que a linha mais comum na pesquisa exegética tem sido a de focar quase que exclusivamente na face-outro mais próxima, a judaica – o que pode ser explicado mediante (a) a constatação de que, sendo uma narrativa sobre Jesus, seu ambiente é judaico, (b) a concentração da pesquisa sobre o Jesus *histórico*, e (c) a decorrente abundância de citações das Escrituras judaicas e de formas de linguagem e expressão típicas da cultura judaica. Entretanto, estudos mais recentes começam a apontar também mais intensamente na direção dos contatos do evangelho marcano com o seu outro *romano*[20]. Esta dupla face do *outro* marcano não deveria ser vista com estranheza. Nada mais natural naquele tempo, independentemente da localização exata da comunidade e da redação do Evangelho. Seja originário da Palestina, seja da Síria, ou, ainda, de Roma – conforme antigas tradições – a comunidade marcana certamente teria tido contatos com ambos os mundos culturais mais significativos de seu entrono: o judaico e o greco-romano. Neste caso, não é necessário postular que o escritor do livro tenha tido uma formação literária específica, basta reconhecer a dinâmica das trocas culturais que ocorriam no cotidiano dos contatos entre membros da comunidade e as pessoas de seu contexto[21].

Por fim, os aspectos formais e o conteúdo do Evangelho de Marcos sugerem que o mesmo seja interpretado como expressão de um processo emancipatório de construção de identidade. Ora, os *outros* contra os quais a identidade da comunidade é formada já possuem uma identidade bastante fixada, e, certamente, com força de conteúdo e institucional suficientes para impô-las como dominantes sobre grupos contrários. Tanto o Judaísmo oficial quanto o Império Romano podem ser classificados, na ótica da identidade, como formas de identidade legitimadora. Diante de identidades poderosas como essas, a comunidade marcana – e as demais comunidades cristãs na época – teria como alternativas, ou a submissão à identidade dominante, ou a resistência à mesma com a construção de uma nova identidade, de cunho emancipatório[22]. Claramente, a existência do Evangelho aponta para a segunda opção como a efetuada pela comunidade.

---

[20] Ver, por exemplo, V.K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*: a socio-rhetorical interpretation of Mark. Philadelphia: Fortress Press, 1984; V.K. ROBBINS / B.L. MACK, *Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma: Polebridge Press, 1989; e B.L. MACK, *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

[21] Neste ponto é importante apontar para a linha de pesquisa inaugurada por Bakhtin e seguida por muitos estudiosos da lingüística, literatura e da história. No campo da história, por exemplo, pode-se remontar à noção de *circularidade cultural*, muito cara ao micro-historiador Carlo Ginzburg, presente em vários de seus livros, por exemplo *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[22] Sobre o conceito de poder emancipatório, ver J. HABERMAS, "O conceito de poder de Hannah Arendt" in B. FREITAG / S.P. ROUANET (orgs.), *Habermas*: Sociologia. São Paulo: Ática, 1980, pp. 100-118.

Qualquer tenha sido a ocasião da elaboração do Evangelho – seja o período entre 66 e 70 d.C. (que me parece mais plausível), seja o período pós-70 d.C. – a forma e o conteúdo do Evangelho indicam enfaticamente o caráter emancipatório da construção da identidade da comunidade marcana, que afirma seu direito de existir e de constituir sua própria identidade sem se subjugar às formas identitárias legitimadoras presentes em seu contexto.

Após estas observações de caráter mais formal, está na hora de adentrarmos ao texto do Evangelho de Marcos para analisar como o mesmo constrói a identidade messiânica de Jesus. A identidade de Jesus será o modelo para a identidade da própria comunidade e a identidade da comunidade servirá como veículo para a construção da identidade de Jesus. Neste artigo, meu enfoque recai no segundo processo, mas podemos reconstruir os contornos da identidade da comunidade marcana a partir dos traços definidores da identidade messiânica de Jesus.

3. Construindo a identidade messiânica de Jesus em Mc 1,1 – 3,35

Filialdade-Fidelidade

A primeira característica da identidade messiânica de Jesus é a sua *filialdade fiel*, ou sua *fidelidade filial*. Duas declarações da filialdade de Jesus emolduram o Evangelho de Marcos: a introdução temática em Mc 1,1[23] e a exclamação do centurião romano em Mc 15,39. No prólogo do Evangelho, além da afirmação inicial no título, Jesus é chamado de *filho* (1,11b) pela voz do céu. É interessante destacar que neste versículo é o próprio Pai de Jesus quem "cita" as Escrituras[24]: "Tu és o meu filho amado [único][25], em ti tenho prazer". A forma da citação merece destaque, pois temos a junção de pelo menos três textos escriturísticos: Gn 22,2 (12.16); Sl 2,7 e Is 42,1. O que este sincretismo textual nos conta sobre a identificação de Jesus como filho de Deus?

---

[23] A autenticidade da expressão é discutível. No caso de sua ausência do manuscrito original, porém, a função da expressão como moldura para o livro permanece, a partir de sua ocorrência em 1,11.

[24] O efeito de sentido parece ser o do reforço da autoridade das passagens escriturísticas citadas, que desembocaria na validação mais intensa da interpretação que a comunidade marcana deu a esses textos bíblicos nas suas polêmicas teológicas.

[25] À luz da tradição judaica sobre Isaque, o termo *agapetós* deve ser entendido nessa dupla acepção de filho amado e único. Ver, entre outros, J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. New Haven: Yale University Press, 1993. Leve-se em consideração, também, que "no grego da LXX, quase metade de todos os usos de *agapetós,* 'amado', com 'filho', significa 'único'." (C.S. MANN, *Mark*. *A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 1986, p. 201).

(a) Como filho amado/único – o novo Isaque – ele encarna o verdadeiro Israel, na condição daquele que irá sofrer pelo povo, tal como um cordeiro pascal: "como Isaque, o cordeiro pascal, e servo sofredor, Jesus dará pleno prazer ao Pai nos céus somente quando enfrentar um embate brutal como nada menos do que a própria morte. A equação midráxica subjacente ao anúncio celestial de Mc 1,11 e paralelos explicita a teologia da eleição que está na base da já antiga e bem-estabelecida idéia do filho amado: o eleito é separado para a exaltação e a humilhação, para a glória e para a morte, mas o confronto com a morte vem em primeiro lugar."[26] Não é à toa que a última ocorrência da expressão, no Evangelho de Marcos, se dá na voz terrestre do centurião romano. A voz celestial e a voz terrestre confirmam a filialdade de Jesus, ambas destacando a sua trajetória da morte para a glorificação.

(b) Esta interpretação é reforçada pela presença de Is 42,1 em Marcos. O filho do Pai celestial age como o servo (Marcos poderia ter usado o termo ambíguo *páis*, mas sua preferência por *hyiós* é devida ao papel que o título ocupa na estrutura do Evangelho), não só como aquele que traz justiça a Israel e a todas as nações, mas também como aquele que é rejeitado, sofre e morre para cumprir sua vocação e missão. É claro que, no Evangelho, a rejeição, sofrimento e morte de Jesus somente são explicitados na segunda parte, embora já nos primeiros três capítulos tenhamos anúncios prolépticos da sua paixão – como este verso e Mc 3,6, bem como as indicações sutis de seu destino às mãos dos governantes judaicos presentes nas controvérsias de Jesus com os fariseus, no capítulo 3. Se, na citação de Gn 22, se apresenta Jesus como o novo Isaque, agora ele é apresentado como novo profeta e novo Moisés, o servo que dirige o povo de Israel em seu novo êxodo[27].

(c) A estas identificações, temos a adição do *novo Davi*[28], mediante a citação do Salmo 2,7. A dimensão régia da identidade messiânica de Jesus é qualificada pelas identificações anteriores derivadas da citação sincrética. Este é um rei que efetivamente governa como libertador dos pobres, e não como conquistador das nações, o que é demonstrado no Evangelho pelas ações de Jesus, mas também pela interpretação dessas ações em Mc 10,35-45. A tradição davidida da corte é retomada aqui e deslocada em seu

---

[26] LEVENSON, *op. cit*., p. 202.

[27] Não é necessário aceitar toda a interpretação de Baltzer, mas é fundamental que levemos em consideração a releitura do êxodo no Dêutero-Isaías e a vinculação do servo com Moisés. K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*: a commentary on Isaiah 40-55. Minneapolis: Fortress Press, 1999, p. 20.

[28] Ver, e.g., M. SCHWANTES, "Esperanças messiânicas e davídicas". *Estudos Bíblicos* n. 23 (1989) 18-29, e M. SCHWANTES, "Elementos de um projeto econômico e político do messianismo de Judá. Gênesis 49, 8-12. Uma antiga voz judaíta interpretada no contexto da História da Ascensão de Davi ao Poder (1Samuel 16 até 2Samuel 5)", *RIBLA* n. 48 (2004) 25-33.

significado, com uma radical inversão – que já pode ser vista parcialmente no Dêutero-Isaías que, em certo sentido, democratiza a eleição de Davi (cf. Is 55,5) – a qual pode apontar para a preferência da comunidade marcana pelo davidismo popular (cf. Mq 5,1-4, etc.)[29].

Como filho, Jesus é *fiel* ao seu Pai. De várias maneiras Mc 1-3 constrói esta característica da identidade messiânica de Jesus. A primeira é o próprio batismo de Jesus que, sob este tema, mostra a aceitação da vocação divina que o Pai lhe fizera, e que é confirmada pela voz celestial. Logo a seguir, o relato extremamente conciso da tentação de Jesus (1,12-13)[30], no qual a fidelidade de Jesus é apresentada metaforicamente pela expressão "estava com as feras e os anjos o serviam", e a clara implicação de que Jesus não aceitou a tentação de Satanás, ou seja, não se desviou da vontade do Pai para ele. Alusões são feitas, neste pequeno trecho, ao sofrimento de Jó, à tradição de Isaque no Judaísmo (cf. Jubileus 17,15-16 onde Mastema induz Deus a provar Abraão), ao novo tempo messiânico (Is 11,6-8; 65,25) e, talvez, ao jardim adâmico[31]. De novo ressalta o mecanismo usado por Marcos para dar validade à sua interpretação da messianidade de Jesus, em contraposição às interpretações "judaica" e "greco-romana".

A seguir vem a síntese da pregação de Jesus, em Mc 1,14s, que explicita que Jesus prega a boa-notícia do *Pai*, o Deus que reina. A linguagem desses versos é plena de alusões, tanto à apocalíptica quanto à profecia véterotestamentária (cf. Is 40,9-11; 52,7-10; Ez 7,12; Dn 12,4.9; etc.), e destaca a fidelidade do filho ao Pai, que não só anuncia o evangelho dele, mas também lhe obedece e segue o seu plano para a história da humanidade. Enfim, os primeiros atos messiânicos de Jesus demonstram sua fidelidade ao Pai, na medida em que ele realiza ações que correspondem ao caráter e agir de Deus-Pai, e as faz em obediência ao Seu governo real: elege o novo Israel (1,16-20+3,13-19; 2,13-17.18-22; 3.31-35), derrota os inimigos do Pai – demônios (1,21-28.34b.39; 3,11-12.20-35), doenças e impureza (1.2-31.32-34a.40-48; 2,1-12; 3,1-6.10) –, ora e busca forças do Pai (1,35), e faz a vontade dele (cf. 3,35)[32].

---

[29] Schnackenburg enxerga aqui, também, a possibilidade da figura sacerdotal: "(2) Sumo sacerdote messiânico, segundo a conexão entre Sl 2,7 e Is 42,1, que levara à expectativa de um messias sacerdotal, talvez ao lado do Messias davídico político (cf. os textos de Qumran 1QS 9,11; CD 19,10; 20,1 e, no Testamento dos doze Patriarcas, o Test.Lev 4,2; 17,2;18,6s)." R. SCHNACKENBURG, *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001, p. 61.

[30] O mesmo Espírito de Deus que *desce* sobre Jesus, no batismo, agora o *impele* ao deserto para ser tentado. A direção do Espírito sobre a vida de Jesus, filho de Deus, é outro sinal de sua fidelidade ao Pai e da peculiaridade da sua condição de filho de Deus, em contradistinção com as noções mais correntes no contexto da época.

[31] Sobre a possível presença de uma tipologia adâmica aqui, ver MANN, *op. cit.*, p. 204.

[32] Se o foco recaísse sobre a identidade da comunidade marcana, deveríamos discutir as implicações deste tópico para com a diferenciação da comunidade em relação ao Império Romano.

Cabe um retorno à primeira perícope do Evangelho (1,2-8) sobre o precursor de Jesus[33]. João Batista é identificado como o preparador para a chegada do Messias através de diferentes mecanismos textuais: (a) citação sincrética de Ex 23,20 (LXX); Ml 3,1 (TM) e Is 40,3 (LXX) que aponta para características significativas, ligadas aos temas do novo êxodo e da purificação de Israel. A combinação de Ex 23,20 e Ml 3,1 já aparece no pensamento rabínico, bem como na forma da tradução de ambos os textos pela LXX. Isso talvez ajude a explicar porque o texto apresenta as citações como sendo apenas de Isaías. Por um lado, a junção do texto de Isaías aos outros dois é a novidade marcana; por outro, forma uma adequada moldura para o prólogo, pois Mc 1,14-15 é marcado também pela linguagem e ideário de Isaías 40-55. Destaque-se o fato de que ele prepara o caminho do *Senhor*, ou seja, de Deus – o caminho do Messias é subsidiário do caminho de Deus; (b) a caracterização profética de João, ao estilo de Elias, pregando batismo de volta para Deus, no deserto, vestido de forma típica; e (c) a fala do próprio João, que reconhece ser apenas um precursor daquele que é *mais forte* do que ele (v. 7), vocábulo que irá retornar na controvérsia entre Jesus e os escribas por ocasião da acusação dele expulsar demônios pelo poder de Belzebu (3,27 – claramente, Jesus é o *mais forte* que expulsa o homem forte). O conjunto destas identificações e diferenciações constrói a fidelidade de Jesus ao Pai. Mediante a caracterização de Jesus como filho-servo fiel, a sua messianidade é apresentada de forma mais plausível para o *outro-judeu*, na medida em que (a) esta era uma qualidade esperada do Ungido hebreu, e (b) a noção da messianidade de Jesus possui tons sincréticos, revestindo-se de diversas figuras típicas do Messias – Isaque, Davi, Moisés, Adão, profeta.[34]

Solidariedade com pessoas impuras e pecadoras[35]

Este Messias filho-fiel ao Pai é, simultaneamente, solidário com pessoas impuras e pecadoras[36]. A primeira ação concretizadora dessa solidariedade é o batismo de Jesus por João (1,9-11). Jesus desce da Galiléia e se apresen-

---

[33] Que no livro marcano João é precursor de Jesus independe do sentido das palavras do próprio João, que podem não se referir ao Messias – cf. a discussão em R. GUELICH, *Mark 1-8:26*. Dallas: Word Books, 1989, pp. 22-24.

[34] Tendo em vista que a noção de filho de Deus era comum no Judaísmo e no mundo gentílico, com vários sentidos, e faz, assim, parte do campo semântico-teológico da filialdade messiânica de Jesus – como seus *outros* –, o Evangelho constrói esta característica com especial riqueza de detalhes.

[35] Na bibliografia especializada, é mais comum se falar de Jesus como *proclamador do Reino de Deus*. Este tópico, bem como o próximo, retoma essa atividade de Jesus, mas a interpreta diferentemente, à luz da construção identitária, e não à luz da atividade ministerial de Jesus.

[36] Nos comentários e cristologias mais típicos, o título "filho de Deus" é interpretado de forma especial como destacando a fidelidade de Jesus ao Pai em sua caminhada *para a morte*. Raramente se destaca a sua fidelidade na solidariedade com as pessoas impuras

ta a João para ser batizado – note o contraste entre a fala de João sobre Jesus e a submissão de Jesus ao batismo de João. Ao ser batizado, Jesus assume simbolicamente a condição de pecador, de pessoa impura, de membro do povo que precisava da salvação e da vinda do Messias de Deus. Essa solidariedade messiânica é também marco de esperança, pois na sua pecaminosidade simbólica, o Messias afirma a pecaminosidade do sistema que mantém o povo judeu debaixo da servidão, e torna iminente a sua destruição. Isto é reforçado pela ida de Jesus, lançado pelo Espírito, ao deserto para ser tentado. Assume, assim, a condição do povo que sofre, da pessoa que é tentada na sua finitude, do Israel que teima em desobedecer a Deus. Ao vencer a tentação, porém, a solidariedade messiânica de Jesus abre as portas para a aurora do Reino, para a vitória sobre o sofrimento e o pecado, para o fim do sistema classificatório da impureza, e para a unidade da humanidade adâmica. Devem-se notar as diversas alusões interdiscursivas destas perícopes: o deserto é um símbolo amplamente usado nas Escrituras como lugar da provação, da solidão, da travessia para a libertação; a companhia de animais pode aludir a Adão com os animais em Gn 2,1-7, e os anjos servindo a Jesus podem ser uma alusão ao episódio da vida de Elias, em 1Rs 19,1-8. Poderíamos, então, falar de Jesus também como novo Moisés, que lidera o povo no deserto, o novo Adão que participa da nova criação de Deus, e o novo Elias que mantém a fidelidade a Deus mesmo em meio à pior idolatria. O estilo da narrativa marcana deve ser visto, assim, como altamente sugestivo.

Da Galiléia ao Jordão, deste ao deserto, então, de volta à Galiléia. O percurso geográfico de Jesus é o percurso da impureza. Mateus reforça este aspecto com uma citação escriturística. Marcos deixa para seus leitores a percepção do significado do início do ministério do Messias se dar na Galiléia, na região desprezada e estigmatizada pelo Judaísmo oficial. Terra de pessoas impuras e pecadoras, é a terra onde Jesus começa seu ministério messiânico, pois, afinal de contas, ele não veio para chamar justos, mas pecadores (Mc 2,17). É na Galiléia que se afirma, pela primeira vez, a chegada do Reino de Deus, o que contrasta com o "livro-texto" de Marcos, Isaías 40-55, em que o Reino de Deus vem a Jerusalém. Este deslocamento operado na relação interdiscursiva, doutra forma sempre contratual, não deveria passar despercebido, pois é um importante indicativo da opção de Jesus pelas pessoas impuras e pecadoras, bem como de sua oposição à identidade legitimadora de seu tempo.

---

e pecadoras em sua caminhada terrena cotidiana. E.g. "O título 'Filho de Deus' preenche, para Marcos, uma visão resumida daquele Jesus atuante na terra, equipado por Deus com Espírito e poder, palmilhando, no entanto, na obediência, seu caminho até a cruz." SCHNACKENBURG, *op. cit*., p. 66.

A boa notícia da chegada do Reino deve ser recebida com "arrependimento e conversão", uma hendíadis que muitas vezes tem sido desconsiderada, e seus termos interpretados isoladamente. É tentador ver aqui um outro deslocamento e jogo de palavras interdiscursivo com relação a Is 52,7ss: ao invés de sair da terra impura para voltar a Jerusalém e receber o Reino, é na própria terra impura que se pode voltar para Deus, que nela inaugura o seu Reino. Ainda que este deslocamento não seja próprio ao texto, não se deve ler a hendíadis "arrependimento e conversão" nos moldes morais ou conversionistas mais típicos do Cristianismo moderno. Essa leitura erra ao identificar o chamado de Jesus à volta para Deus com o chamado de João Batista para o perdão dos pecados. O convite de Jesus é para a liberdade: pessoas impuras e pecadoras são convidadas a, alegremente, voltar para Deus que se volta para elas, o que significa ser libertado das cadeias que aprisionam e mantêm a pessoa longe de Deus. O pecado a ser vencido não é, aqui, o pecado pessoalmente cometido, mas o pecado enquanto estruturado em sistemas identitários que impedem o acesso ao reino de Deus[37].

A escolha dos discípulos é outro meio do texto marcano demonstrar a solidariedade de Jesus com pessoas impuras e pecadoras, especialmente em 1,16-20 e 2,13-17, mas também em 3,13-19. Já é conhecimento comum de que uma das diferenças entre Jesus e os rabinos judeus é o ato de escolher os discípulos, ao invés de ser escolhido por eles. Do ponto de vista formal, Mc 1,16-20 remete alusivamente ao chamado de Eliseu (1Rs 19,19-21), texto que parece estar no pano de fundo de vários dos textos que tratam do relacionamento de Jesus com seus discípulos. Sendo Jesus um novo Elias, tal alusão é naturalmente esperada. Ressalte-se o fato de que os primeiros novos patriarcas do novo Israel virem da Galiléia e serem pescadores – não só vinham da terra impura, mas também eram membros de grupo social explorado economicamente[38]. Levi, o publicano e pecador (2,13-17) também é chamado por Jesus para o discipulado, e a refeição com os impuros em sua casa é um dos pontos altos da controvérsia jesuânica com o Judaísmo. O chamado dos Doze, segundo Mc 3,13-17, também se dá na Galiléia, em uma montanha, e expressa numericamente o simbolismo do novo Israel, cuja libertação e salvação se daria não a partir de Jerusalém, mas da Galiléia. No conjunto, estes três textos apontam para o caminho da salvação como um caminho construído juntamente com pessoas impuras e pecadoras. Não é da sala de visitas, mas do porão que brota a libertação trazida pelo Reino de Deus.

---

[37] Interpretação similar pode ser encontrada em J.R. OLIVA, "O caminho do mais forte. Breve comentário sobre o prólogo do Evangelho de Marcos", *Estudos Bíblicos* n. 64 (1999) 49.

[38] Ver K. HANSON, / D.E. OAKMAN, *Palestine in the time of Jesus:* social structures and social conflicts. Minneapolis: Fortress Press, 1998, pp. 106-110.

Em 1,21-45 (retomado sinteticamente em 3,7-12) encontramos uma forte concentração de ações de Jesus, retratando em rápidas pinceladas seu ministério na Galiléia. Ressaltam, aqui, os exorcismos e as curas como a mais forte expressão da solidariedade de Jesus com impuros e pecadores. A primeira cura relatada é a de uma mulher, em casa, e a linguagem de 1,29-31 é típica de relatos de cura e exorcismo[39]. Do ponto de vista da construção da identidade de Jesus, a ênfase deve ser posta na mulher que é curada e, depois, serve a Jesus uma refeição – pois ela representa não só a parcela da população marginalizada na religião, como também a casa, como lugar sagrado, então rejeitado pela identidade legitimadora que circulava pelo Templo e sinagogas[40].

Depois dos sumários sobre a pregação, curas e exorcismos de Jesus na Galiléia, a seção é encerrada com o relato da cura de um leproso (1,4-45). Nenhuma doença poderia exemplificar melhor a condição de impureza do que a lepra, na medida em que estava classificada na Escritura (Lv 13-14), e concretizada na exclusão dos portadores da doença do convício religioso e social normal. "Freqüentemente considerada como punição divina para pecados sérios, esta doença pertencia ao rol dos piores males que afligiam alguém, morte em vida, cuja cura equivalia à ressurreição (2Rs 5,7; Str.-B., 4:745)"[41]. A linguagem da perícope acentua ao extremo esta característica: a impureza é o tema da súplica do leproso, que Jesus aceita e concretiza a purificação. Jesus ordena que o homem seja limpo e que a lepra saia dele, e ele ficou limpo — note, novamente, a relação entre cura e exorcismo, na ordem para a doença sair. Tendo *tornado* o homem puro, Jesus o instrui a receber a *declaração* de pureza do sacerdócio, conforme Moisés, com vistas à sua plena reinserção social. Jesus purifica o leproso não só mediante a palavra de ordem, mas também mediante o toque. Ao tocá-lo, Jesus expressa enfaticamente a sua solidariedade com pessoas impuras, pois quebrou severo tabu e seus correspondentes medo e preconceito. A perícope conclui com uma expressão altamente simbólica da solidariedade de Jesus: assim como o leproso, ele não podia mais entrar publicamente nas cidades, e permanecia em lugares ermos. "'E de toda parte as pessoas iam procurá-lo'. As pessoas começam a perceber que a oferta da vida está com Jesus, fora da sociedade injusta, na periferia, e não no centro, no Templo, com os sacerdotes e doutores da Lei. Estes não tardarão a reagir, pois começam a perder o controle: a lei da pureza, que consideram intocável, foi violada não só por Jesus, mas também pelas pessoas que acorrem a Ele."[42]

---

[39] Ver GUELICH, *op. cit*., p. 62s; G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1971.

[40] Para uma interpretação dos espaços em Marcos, ver S.A.G. SOARES, "Casa e caminho: a boa-notícia se faz corpo em nossos corpos", *Estudos Bíblicos* n. 64 (1999) 23-35.

[41] GUELICH, *op. cit*., p. 73.

[42] E.M. BALANCIN, *Como ler o Evangelho de Marcos*. Quem é Jesus? São Paulo: Paulinas, 1991, p. 38.

A solidariedade de Jesus está intimamente ligada à sua oposição à identidade legitimadora, pelo que tratarei da perícope sobre o exorcismo (1,21-28) e da seção sobre as controvérsias de Jesus (2,1-3,6) no próximo tópico, embora tais textos também pudessem ser discutidos nesta seção. Semelhantemente, as perícopes que abordei nesta seção não serão rediscutidas a seguir.

Oposição à identidade legitimadora

Ao construir a identidade de Jesus como um Messias não-ortodoxo para os padrões da leitura bíblica da identidade legitimadora e cuja práxis solidária o identificava com impuros e pecadores, a oposição a essa identidade é uma decorrência lógica. A fim de evitar ampliação demasiada do tamanho deste ensaio, nesta seção apenas discutirei as perícopes ainda não abordadas, deixando a você, leitora ou leitor, a tarefa de perceber este tema nas perícopes tratadas nas seções anteriores. A identidade legitimadora naquele contexto estava sistematizada em torno das noções de débito e impureza, e institucionalizada no Templo e sinagogas, com saduceus e fariseus disputando e ocupando o lugar de verdadeiros intérpretes da Escritura e dirigentes do povo de Deus[43].

Em Mc 1,21-28 lemos o relato do primeiro exorcismo de Jesus, que ocorre em uma sinagoga em Cafarnaum. A passagem é familiar: na sinagoga irrompe um espírito impuro que é expulso por Jesus, que, com isso, provoca uma admirada reação da audiência sinagogal, que o reconhece como portador de um *novo* ensino, com autoridade, diferentemente do dos escribas. O ato pode ser visto como provocatório. No espaço-tempo (sábado na sinagoga) institucional da identidade legitimadora, na "casa" dos mestres-fariseus, Jesus anuncia um novo ensino, e se qualifica como um mestre legitimado por Deus, já que possui autoridade para expulsar demônios. O tema decisivo, aqui, não deve ser o da didática de Jesus, ou do seu poder de efetuar exorcismos, como se tem destacado em vários comentários e interpretações da perícope. O tema decisivo é, sim, a frontal oposição de Jesus à identidade legitimadora, expressa textualmente pela presença e expulsão do espírito impuro, e a reação da audiência[44]. A oposição pureza-impureza é, neste episódio, invertida totalmente – o espaço da pureza (sinagoga), encravado no espaço da impureza (Galiléia) é, de fato, o espaço da impureza, e vice-versa (cf. Mc 1,14-15). É Jesus que pode ser chamado

---

[43] Sigo, com algumas modificações, a interpretação de F. BELO, *A materialist reading of the Gospel of Mark*. Maryknoll: Orbis Books, 1981, pp. 37-59 e sua releitura em C. MYERS, *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992, pp. 101-113.

[44] Na terminologia greimasiana, a reação da audiência e o exorcismo são objetos *modais* (que modalizam o sujeito, ou seja, dotam o sujeito de meios para realizar seus fins) e não os objetos-*valor* na perícope. O objeto-valor é a oposição ao sistema de pureza-impureza, o exorcismo e a reação da audiência são meios necessários para se alcançar esse objeto-valor.

de *o santo de Deus* (título não-messiânico, que alude tanto aos nazireus, quanto a Eliseu[45]), e não o Templo, a sinagoga, ou seus representantes. Que a verdade saia da boca de um espírito impuro é ironia no mais elevado estilo. O *novo ensino* de Jesus é visto como a grande ameaça, pois subverte a ordem simbólica, e desafia a identidade legitimadora.

A diferença fundamental entre as curas e exorcismos de Jesus, em relação às realizadas por outros mestres judeus, ou milagreiros gentios, não está nos milagres enquanto tais, mas na sua significação perante a identidade legitimadora. Como a cura, "o exorcismo representa ato de confronto na guerra de mitos em que Jesus afirma sua autoridade alternativa. Somente essa interpretação pode explicar por que o exorcismo está em jogo no contra-ataque dos escribas dirigido a Jesus posteriormente em 3,22ss."[46] Mediante estes atos que concretizam a sua solidariedade com impuros e pecadores, Jesus denuncia a falsidade da identidade legitimadora e convida o povo à construção de uma nova identidade, de um novo Israel, este sim fiel à Escritura dos hebreus.

A polêmica narrada em 3,20-35 remete diretamente a esta perícope inaugural dos exorcismos de Jesus, bem como à identidade de Jesus como o *mais forte* em Mc 1,7 e à vitória de Jesus sobre Satanás, no deserto, em Mc 1,9-11. A estrutura da seção é bastante conhecida: a polêmica entre escribas e Jesus (22-30) é emoldurada pela controvérsia sobre a família de Jesus (20-21+31-35). A questão sobre a família de Jesus simboliza o novo Israel – pertence a Israel quem pratica a vontade de Deus, assim como Jesus a praticava – e não quem pode traçar a sua genealogia às origens adequadas. A preocupação, emocionalmente compreensível, de familiares de Jesus é transformada, textualmente, na base da polêmica contra o sistema de parentesco, vinculado ao da pureza, que regia o acesso das famílias à terra e a Deus[47]. É interessante constatar que a categorização de Jesus como louco é similar à caracterização da loucura de Deus, por Paulo, em 1Cor 1,18ss.

Estamos em Cafarnaum, e Jesus veio para casa (v. 20). Escribas *de Jerusalém* partem para a polêmica e acusam Jesus de ser possesso por Belzebu (para o nome, v. 2Rs 1,2ss)[48], o que lhe conferiria autoridade para expulsar demônios. Ao invés de *o santo de Deus*, Jesus é caracterizado pela identidade legitimadora como um *impuro*, diferenciando, assim, sua posição identitária diante do ensino e da práxis de Jesus – não é visto como portador do reino de Deus, mas como portador do reino demoníaco – Jesus é

---

[45] Ver MANN, *op. cit*., pp. 212-213.
[46] MYERS, *op. cit*., p. 183.
[47] Ver H.G. KIPPENBERG, *Religião e formação de classes na Antiga Judéia*. São Paulo: Paulinas, 1988, pp. 22-39 para traçar as origens destes vínculos no período do Segundo Templo.
[48] Não é necessário, aqui, discutir a forma textual, a tradução e o sentido do termo. Ver Guelich e Mann, por exemplo, para detalhes e bibliografia.

o *outro negado*, ou, demonizado[49]. Diz o texto que Jesus respondeu *parabolicamente*[50] aos escribas. Na primeira parte de sua resposta, Jesus se recusa a usar o nome pejorativo Belzebu e, usando o termo mais próprio, Satanás, apresenta à discussão dois exemplos, típicos da sabedoria popular: como poderiam sobreviver um reino ou uma casa divididos internamente? É claro que a resposta é negativa. Dessas perguntas retóricas decorre a questão decisiva: como poderia ele, Jesus, expulsar demônios por Satanás? Isto seria um ato contra o próprio reino satânico que seria conduzido ao seu término. É claro que esta resposta de Jesus assume a validade das concepções judaicas do mundo espiritual, especialmente a noção da hierarquia entre os anjos e demônios, o que é necessário para o bom funcionamento de uma *parábola*.

Na segunda parte da resposta de Jesus encontramos uma apropriação de Isaías 49,24-25, cuja relevância é ressaltada pelo uso da palavra "forte", que retoma a identificação de Jesus como o *mais forte*, em Mc 1,2ss. É interessante que esse texto seja usado em uma parábola sobre o roubo de uma casa (a figura de Jesus como um *ladrão* também aparece em Mt 24,43; I Ts 5,2ss, etc.), pois em Isaías está num contexto de libertação nacional. Possivelmente temos aqui um jogo duplo de palavras com os ditos da primeira parte da resposta de Jesus – reino e casa – o vínculo com *reino* deriva do texto isaiânico, o vínculo com a *casa* das próprias palavras de Jesus no texto marcano. Não se pode resistir ao convite para ver nesses dois termos alusões ao aparato institucional da identidade legitimadora – poder político (reino) e poder religioso (casa). O reino de Jesus é um reino de plena libertação, e retrata a identidade legitimadora como usurpação da identidade tradicional do povo de Deus, conforme a Escritura e o agir de Deus.

A terceira parte da resposta de Jesus – usando linguagem solene e hiperbólica – constrói um clímax apropriado à denúncia do caráter opressivo da identidade legitimadora: quem atribui os exorcismos de Jesus ao poder satânico está blasfemando (v. Lv 24,15-16 para o caráter hediondo da blasfêmia contra Deus, texto que pode estar no pano-de-fundo deste trecho de Marcos) contra o Espírito Santo[51], e não tem perdão – é pecado para a eternidade. Não há salvação no estilo de vida definido pela identidade legitimadora. Permanecer nela é ficar fora do alcance do reino de Deus, que a subverte e promove uma nova e emancipadora identidade. A pregação do reino de Deus, segundo Mc 1,14-15, demanda uma resposta

---

[49] Em discussões sobre a identidade e a diferença se tornou uma metáfora comum a expressão *demonizar*, que indica o mais elevado grau de discriminação e negação do *outro*.
[50] Será necessário entender o modo parabólico aqui empregado por Jesus como equivalente ao seu *ensino parabólico* aos discípulos? Não vejo necessidade de pressionar o texto por uma resposta a esta pergunta. Basta destacar que esse modo de falar é de cunho enigmático, ou seja, não-literal e provoca uma resposta não só intelectual, mas também existencial da parte de quem recebe a parábola.
[51] Que o Espírito Santo seja o objeto da blasfêmia é um claro indicativo da linguagem da comunidade cristã.

alegre e comprometida de voltar-se para o Deus da liberdade e libertação, para o Deus da solidariedade com os que clamam. Blasfemar contra o Espírito que acompanhou o ministério de Jesus equivale a rejeitar a mensagem do evangelho, a recusar-se a entrar no reino de Deus, voltando para o caminho inaugurado – para o povo judeu – pelo Senhor no êxodo. Jesus é quem caminha no trilho da verdadeira fé no Deus dos hebreus. É importante perceber o vínculo entre esta declaração de não-perdão com a declaração de perdão em Mc 2,1-12. Jesus, o Filho do Homem, divino Messias, não só tem poder para perdoar pecados, mas também para reter a culpa!

Para finalizar este breve ensaio, volto minha atenção a Marcos 2,1-3,6 um conjunto de cinco perícopes articuladas literariamente de forma quiástica: as perícopes da moldura externa tratam de curas de portadores de deficiências físicas (2,1-12 e 3,1-6), as duas da moldura interna tratam de refeições proibidas (2,13-17 e 2,23-28), sendo que a perícope central (2,18-22), tratando de jejum, tematiza a *novidade* trazida por Jesus.[52] Mantendo o olhar focado na questão identitária, da oposição à identidade legitimadora, os seguintes aspectos devem ser enfatizados.

Em 2,1-12 Marcos identifica Jesus como o Filho do Homem, conferindo a esse título uma dignidade apocalíptico-messiânica incomum, chegando a identificar o Filho do Homem, Jesus, com o próprio Deus[53]. O episódio destaca a rejeição da fundamentação identitária na *pureza* e no *débito*. O sistema classificatório binário da identidade legitimadora é aqui subvertido de forma enfática mediante a declaração de perdão ao portador da deficiência física – classificado como pessoa impura, assaltada por graves pecados. Os escribas entendem essa declaração de Jesus como uma usurpação da prerrogativa divina de perdoar pecados (cf., e.g., Is 43,25; 44,22 – embora nesses textos não seja explícito que só Deus perdoa pecados), uma declaração blasfema – note que em 3,21ss é Jesus quem acusa os escribas de blasfemadores. À objeção dos escribas Jesus responde com a cura do paralítico, e o famoso dito da autoridade do Filho do Homem.

O paralelo com Mc 1,21-28 ressalta à vista. Em ambos é a autoridade (*exousía*) de Jesus que está em jogo. Naquela ocasião, a autoridade é para *ensinar*. Aqui, para *perdoar pecados*. O novo ensino de Jesus, a nova identidade por ele proposta, invalida o ensino e a identidade baseada na interpretação da Torá pelos escribas. Claramente um termo político, a *exousía* de Jesus nega a legitimidade da autoridade política judaica – por isso,

[52] Como em outros casos, não faço aqui crítica literária, nem tento traçar a trajetória destas perícopes na história das comunidades cristãs primitivas, tarefas importantes que cabem em outros espaços.

[53] Semelhantemente, não discuto o processo histórico de constituição do título, nem as questões filológicas e gramaticais cercando a tradução do termo grego – mas certamente as tenho levado em consideração. Para tanto, vejam-se os comentários e ensaios especializados.

provavelmente, a ênfase de "na terra", atribuída à autoridade do Filho do Homem (uma figura celestial em Dn 7). Que o Filho do Homem, em Dn 7, é personificação celeste de Israel pode ter implicação interessante aqui – os seguidores de Jesus, o Filho do Homem, também têm autoridade para perdoar pecados, ou: o novo Israel inaugurado por Jesus suplanta o velho Israel da identidade legitimadora. O perdão, mediante a fé (v. 5), substitui o débito pela dádiva[54]; a cura transforma a impureza em pureza.

A perícope paralela (3,1-6) também toca na ferida. Jesus oferece uma nova interpretação da Torá, com relação ao sábado, um tópico especialmente importante na identidade legitimadora. Ao desafiar a interpretação "oficial" e quebrar a "lei" dentro da sinagoga, na casa de seus adversários, Jesus abertamente rejeita e deslegitima a sua versão da identidade do povo de Deus. Também aqui a cura é o sinal visível da autoridade messiânica de Jesus. A reação dos fariseus retoma a dos escribas em 2,1-12. Conspiram com os herodianos para matar Jesus – e será a acusação de blasfêmia (Mc 14,64) o libelo condenatório de Jesus.

Os episódios da moldura interna, vinculados a refeições proibidas, trazem mais dois mecanismos de rejeição da identidade legitimadora: (1) ao manter comunhão de mesa com publicanos e pecadores, Jesus rompe as fronteiras delimitadoras do *nós/outros* do sistema oficial. Os que eram o *outro* demonizado e sem acesso ao reino de Deus, passam a ser o *nós* em comunhão com o Messias e com acesso aberto ao reino divino. Ao antigo *nós* só resta uma alternativa: reconhecer-se como pecadores (romper com a lógica do débito/pureza) e aceitar a oferta messiânica de perdão e comunhão.[55] (2) A resposta de Jesus à acusação dos fariseus aos seus discípulos, usando um episódio de 1Sm 21 para interpretar Dt 23,26 – o ato de Davi como um precedente para não cumprir um mandamento da lei – pode ser interpretada de maneira mais forte do que apenas dizer que Jesus usou o precedente da pessoa importante para justificar o ato de seus discípulos (cf. Mann, entre outros). Ao ler um trecho da Torá a partir de um trecho dos Profetas, o ato de Jesus pode, talvez, ser interpretado como uma recusa da hierarquia canônica, que permitia aos fariseus proteger o seu sistema interpretativo da Torá de ataques com autoridade escriturística. Se isso for possível, a deslegitimação da identidade legitimadora é evidente.

Independente de (2), acima, o dito de Mc 2,27s é suficientemente forte para indicar a não validade da identidade legitimadora. O tema do sábado, já

---

[54] Sobre a dádiva como sistema simbólico, v. por exemplo, M. GODELIER, *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 – uma atualizada discussão baseada no clássico de Marcel Mauss.

[55] Não são adequadas as interpretações psicologizantes dos "justos" no dito jesuânico – "as pessoas que se auto-consideram justas". O contraste é hiperbólico e deve ser mantido assim. Justos e pecadores enquanto justos e pecadores concretos, no sistema simbólico de então.

vimos, era crucial para o sistema do débito. O ser humano é obrigado a guardar o sábado – pois esse é um índice da obrigação de guardar toda a lei – do dever, do débito da pessoa para com a Lei divina. Se, porém, o sábado é que tem obrigação para com o ser humano – ele fora feito por Deus para benefício do ser humano – para descansar do trabalho que oprime, o sistema de débito se transforma em sistema de dádiva: a Lei deve ser interpretada a partir da misericórdia, da graça divina, e não da severidade divina. Esta lógica da graça já está presente, e.g., no Deuteronômio – é porque Javé deu a terra ao povo que ele deve seguir a lei de Javé. O novo Israel, com sua nova identidade emancipatória, continua vinculado à lei de seu Deus, mas esta lhe serve como guia da justiça libertadora, e não da justiça retributiva da identidade legitimadora[56].

Chegamos, assim, à perícope central deste bloco. O jejum, outro tema caro à tradição farisaica, serve de motivo para um ensino de Jesus sobre a novidade. Focando exclusivamente na questão identitária, poderíamos dizer, sinteticamente, que a nova identidade não suporta a antiga, não é possível o sistema da dádiva conviver com o do débito – um anula o outro. Estaria, por detrás destas afirmações, uma leitura de Isaías 58 sobre o jejum agradável a Deus? É tentador pensar que sim, mas impossível provar. De qualquer modo, o sentido da passagem no contexto do Evangelho é claro: novo e velho não podem conviver. A liberdade não casa com sistema classificatório baseado em dívidas e estados quase-imutáveis de impureza-pureza. Na lógica da identidade emancipatória do Messias Jesus, todas as pessoas são igual e simultaneamente puras e impuras, anulando-se, assim, a lógica do sistema. Como diria Paulo, se todos são pecadores, não há privilegiados, não há sentido em se pensar numa distinção classificatória entre puros e impuros. A noção jesuânica de pecado em Marcos, como a paulina, nivela todas as pessoas sob o signo da misericórdia de Deus, concretizada na solidariedade do Messias com as pessoas impuras e pecadoras. As portas do reino estão abertas a quem quiser entrar, mas só a quem quiser seguir a Jesus.

Conclusão

Terá ficado claro aos leitores e leitoras acostumados com a pesquisa acadêmica, que não segui a trajetória das críticas genéticas do paradigma histórico-crítico de interpretação da Bíblia. O que fiz, ao ler o texto em sua forma final, no contexto da autoria e da comunidade marcana, se aproxima mais do que seria a crítica da redação – não chega a ser crítica da redação, é claro, pois faltam passos importantes do método e também porque optei

[56] Sobre possíveis implicações econômicas e de ação social, v. o comentário de Ched Myers sobre a perícope.

por não considerar o aspecto "redacional" da obra marcana. Ler o texto em sua forma final, como faço aqui, implica em focar no livro como fruto de um processo autoral, e interpretado desvinculadamente dos aspectos genéticos subjacentes. Não há, neste procedimento, nem uma rejeição dos métodos histórico-críticos, muito menos uma aceitação da metodologia da exegese "canônica". Simplesmente, ao fazer uma pergunta diferente ao texto, uso um método diferente. Não custa, ainda, reenfatizar que nesta perspectiva não há nenhuma preocupação com a chamada *auto-consciência messiânica* de Jesus. Quando uso o termo Jesus como sujeito de sentenças tais como "Jesus fez" ou "falou" isto e aquilo, refiro-me sempre ao Jesus personagem do Evangelho, e não à pessoa histórica de Jesus.

Considero que a pergunta pelos processos de construção identitária é uma pergunta importante e relevante para a pesquisa acadêmica da Escritura. Apresento este ensaio com a expectativa de que, aceita essa importância, outras pessoas trilhem caminhos similares e aperfeiçoem este empreendimento inicial e parcial. Inicial, na medida em que não considero um modelo perfeito de pesquisa identitária. Parcial, não só porque não abordei todo o Evangelho de Marcos, mas também porque, por razões de tempo, não toquei nas relações da nova identidade de Jesus em Marcos com as propostas identitárias no mundo gentílico de então. Há, ainda, muito trabalho a ser feito – tanto do ponto de vista da metodologia, quanto do ponto de vista do próprio objeto da pesquisa identitária. Espero que outras e outros colegas também percorram este caminho.

Júlio Paulo Tavares Zabatiero, Doutor em Teologia, foi Professor e Diretor da Faculdade Teológica Sul-Americana em Londrina — PR (de 2000 a 2004). É Docente, em tempo integral, na Escola Superior de Teologia, São Leopoldo — RS (2004-2005). Desde 1988, é Membro do Conselho Editorial da revista *Estudos Bíblicos* (Vozes) e da série *Comentário Bíblico* (Loyola). Entre outras, publicou as seguintes obras: *O discernimento espiritual* (em co-autoria com Jorge H. Barros), São Paulo: Abba Press, 1995; *Miquéias*: a voz dos sem-terra. Petrópolis: Vozes, 1996 (Série Comentário Bíblico); *Liberdade e Paixão*: ensaios de missiologia latino-americana a partir do Antigo Testamento. Londrina: Descoberta, 2001.

Endereço: Av. Wilhelm Rotermund, 875 apto. B
Morro do Espelho
93030-000 *São Leopoldo* — RS
e-mail: jzabatiero@uol.com.br

Coleção CES

A Coleção CES reúne estudos de filosofia e cultura, teologia e religião, sob a responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte.

Títulos Publicados:

1. **A Palavra se fez livro**
   Johan Konings
2. **Cenários da Igreja,** 2ª ed.
   J. B. Libanio
3. **Teologia da espiritualidade cristã**
   Danilo Mondoni
4. **Igreja contemporânea - encontro com a modernidade**
   J. B. Libanio
5. **Conhecimento afetivo em Santo Tomás**
   Paulo Meneses
6. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**
   Henrique C. de Lima Vaz
7. **História da Igreja na Antiguidade**
   Danilo Mondoni
8. **Matrimônio - Aliança - Reino**
   Francisco Taborda
9. **Ecologia e criação - Resposta cristã à crise ambiental**
   José Roque Junges
10. **A arte de formar-se**
    João Batista Libanio
11. **Folhas de Outono**
    Fernando Bastos de Ávila
12. **Deslocamentos da teologia - mutações do cristianismo**
    Carlos Palacio
13. **Um incendido desejo das Índias**
    Marina Massimi
14. **Teologia em diálogo**
    Bruno Forte
15. **Filosofia e método**
    Emídio Fontenele de Brito / Luiz Harding Chang (orgs.)
16. **Teologia e Pastoral**
    Johan Konings
17. **Filosofia e Política**
    Miriam Campolina D. Peixoto / Washington da Silva Paranhos (orgs.)
18. **Mysterium Paschale — A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar**
    Clarita Sampaio Mesquita Ribeiro

Edições Loyola - Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo
e-mail: vendas@loyola.com.br

View publication stats