

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

KATIA REJANE SASSI

MIGALHAS *VERSUS* ABUNDÂNCIA DE PÃO: POR UM LUGAR À MESA  
UMA INTERPRETAÇÃO FEMINISTA DE Mt 15,21-28

São Leopoldo

2014

KATIA REJANE SASSI

MIGALHAS *VERSUS* ABUNDÂNCIA DE PÃO: POR UM LUGAR À MESA  
UMA INTERPRETAÇÃO FEMINISTA DE Mt 15,21-28

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de Concentração: Bíblia

Orientador: Prof. Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S252m Sassi, Katia Rejane

Migalhas versus abundância de pão: por um lugar à mesa: uma interpretação feminista de Mt 15,21-28 / Katia Rejane Sassi ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2014.  
149 p.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2014.

1. Bíblia Mateus 15 – Crítica feminista. 2. Mulheres na bíblia. 3. Mulher (Teologia cristã) – Ensino bíblico. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Deus da Vida e da Ternura, pelas oportunidades de crescimento e de aperfeiçoamento pessoal e teológico, qualificando-me no serviço aos irmãos e irmãs.

Agradeço ao meu pai Valdecir e a minha mãe Lorena que, na sua simplicidade, me ensinaram tudo que sou, e aos meus irmãos Alfeu e Éder, pelo carinho e apoio, mesmo à distância.

Agradeço, de modo especial, a minha família religiosa das Irmãs de São José de Chambéry, mulheres solidárias e comprometidas, pela força, compreensão e encorajamento.

Agradeço ao meu orientador, Prof<sup>o</sup> Dr. Flávio Schmitt, pela orientação na pesquisa, o apoio constante, em especial, a amizade e confiança.

Agradeço à Escola Superior de Teologia (EST) pela qualidade de ensino e a abertura ao diálogo.

Agradeço à comunidade teológica da Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF), que procura pautar os relacionamentos no princípio do discipulado mútuo, pela parceria e o incentivo.

Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pelo apoio e suporte financeiro, tornando viável esta pesquisa.

## RESUMO

A presente dissertação propõe uma interpretação feminista de Mt 15,21-28. Investiga como é apresentada a personagem feminina da cananeia na história interpretativa cristã, na comunidade mateana do primeiro século e nos dias atuais. Na perspectiva das “migalhas que caem da mesa” em confronto com o “pão em abundância”, objetiva analisar criticamente os mecanismos de dominação inscritos no texto e no processo hermenêutico, reconstruindo o mesmo para que seja Boa Nova de libertação e humanização aos homens e mulheres de todos os tempos. O primeiro capítulo apresenta uma visão panorâmica da recepção e da interpretação deste texto bíblico ao longo da história do cristianismo. Analisa sermões e comentários dos períodos patrístico e medieval, das eras moderna e pós-moderna sobre a cananeia, principalmente o conteúdo central da pregação e a visão da mulher. Procura reconstruir o caminho percorrido pelo texto, descortinando visões e ideologias que marcaram a leitura androcêntrica dos diferentes intérpretes em diferentes épocas e lugares. O segundo capítulo elabora uma análise exegética, seguindo alguns passos metodológicos que ajudam na compreensão do texto. Procura reunir o máximo de informações, a partir da análise textual, literária, histórica e teológica da perícopes, descobrindo o sentido e a mensagem de vida para as comunidades mateanas do primeiro século. O terceiro capítulo versa sobre “um lugar à mesa”, refletindo e atualizando o texto para o nosso contexto, numa perspectiva feminista. Explora o aspecto do encontro fronteiro, entre Jesus e a mulher, como lugar de diálogo, de rompimento de barreiras, de criação de novas relações e de mudança de lógica. Resgata o paradigma da cananeia como modelo de libertação, de empoderamento e de fé. Sinaliza para a mesa compartilhada como inspiração e desafio para a *ekklesia* de Mateus e das comunidades eclesiais de hoje, bem como para a vida das “cananeias” do século XXI.

Palavras-chave: Mulher. Interpretação. Mesa. Migalhas. Evangelho Mateus.

## ABSTRACT

This thesis proposes a feminist interpretation of Mt 15: 21-28. It investigates how the feminine character of the Canaanite woman is presented in the Christian interpretive history, in the Matthean community of the first century and in current days. From the perspective of the “crumbs which fall from the table” in confrontation with the “bread in abundance”, it aims to critically analyze the mechanisms of domination registered in the text and in the hermeneutic process, reconstructing it so that it can be the Good News of liberation and humanization for the men and women of all times. The first chapter presents a panoramic view of the reception and of the interpretation of this biblical text throughout the history of Christianity. It analyzes sermons and commentaries from the patristic and medieval periods, from the modern and post modern times, about the Canaanite woman, focusing mainly on the central content of the preaching and the woman’s perspective. It seeks to reconstruct the path traced out by the text, revealing visions and ideologies which marked the androcentric reading of the different interpreters in different times and places. The second chapter elaborates an exegetical analysis, following some methodological steps which help in understanding the text. It seeks to gather a maximum amount of information based on the textual, literary, historical and theological analysis of the pericope, discovering the meaning and the message of life for the Matthean communities of the first century. The third chapter talks about “a place at the table”, reflecting and updating the text to our context in a feminist perspective. It explores the aspect of the border encounter, between Jesus and the woman, as a place of dialogue, of breaking barriers, of creating new relations and of a change in logic. It recovers the paradigm of the Canaanite as a model of liberation, of empowerment and of faith. It signals to a shared table as an inspiration and a challenge for the *ekklesia* of Matthew and of the ecclesial communities of today, as well as for the life of the “Canaanites” of the XXI century.

Keywords: Woman. Interpretation. Table. Crumbs. Gospel of Matthew.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 RECEPÇÃO DO TEXTO DE Mt 15,21-28 NA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO</b> .....	17
1.1 No período patrístico .....	17
1.1.1 Escola de Alexandria .....	18
1.1.1.1 Orígenes.....	19
1.1.1.2 Hilário de Poitiers.....	20
1.1.2 Escola de Antioquia.....	21
1.1.2.1 João Crisóstomo .....	21
1.1.2.2 Jerônimo.....	23
1.1.3 Tentativa de interpretação .....	24
1.2 No período medieval .....	26
1.2.1 Beda, doutor da Igreja .....	27
1.2.2 Julião de Vézelay, monge.....	28
1.2.3 Isaac de l'Étoile, monge .....	29
1.2.4 Martinho Lutero.....	30
1.2.5 Tentativa de interpretação .....	31
1.3 Na modernidade e pós-modernidade .....	32
1.3.1 Na Igreja católica romana.....	34
1.3.1.1 Grupos com tendência mais conservadora .....	34
1.3.1.2 Grupos com tendência mais libertadora.....	35
1.3.2 Na Igreja luterana .....	36
1.3.3 Tentativa de interpretação .....	38
<b>2 UMA EXEGESE DE Mt 15,21-28</b> .....	41
2.1 Texto e tradução .....	41
2.1.1 Texto grego de Mt 15,21-28.....	42
2.1.2 Tradução (provisória) .....	42
2.1.3 Versões .....	43
2.1.3.1 Acréscimos.....	45
2.1.3.2 Omissões.....	46
2.1.3.3 Modificações.....	46
2.2 Crítica textual .....	47
2.2.1 Primeira variante (Mt 15,22) .....	47
2.2.2 Segunda variante (Mt 15,23) .....	49
2.2.3 Terceira variante (Mt 15,24).....	50

2.2.4	Quarta variante (Mt 15,25) .....	50
2.2.5	Quinta variante (Mt 15,26) .....	50
2.2.6	Sexta variante (Mt 15,27-28) .....	51
2.3	Análise literária.....	52
2.3.1	Delimitação da perícopre .....	52
2.3.2	Estrutura literária .....	54
2.3.3	Integridade e coesão do texto .....	56
2.3.4	Gênero literário.....	57
2.3.5	Uso de fontes .....	58
2.3.6	Contexto literário .....	62
2.3.6.1	Contexto menor.....	62
2.3.6.2	Contexto maior.....	63
2.4	Análise histórica .....	66
2.4.1	Origem da perícopre (Mt 15,21-28).....	66
2.4.1.1	Um "texto-memória" .....	67
2.4.1.2	Origem da história.....	68
2.4.2	Contexto de Mateus .....	70
2.4.2.1	Autor, data e local.....	70
2.4.2.2	História de Mateus.....	72
2.4.2.3	O contexto da comunidade de Mateus.....	73
2.4.2.4	O contexto da perícopre.....	75
2.5	Análise do conteúdo .....	76
2.5.1	Apresentação do lugar, da situação e dos personagens principais (vv. 21-22) .....	77
2.5.2	Atitude inicial de Jesus e dos discípulos (v. 23).....	84
2.5.3	O diálogo de Jesus com a mulher cananea .....	86
2.5.4	Conclusão da narrativa da perícopre: v. 28b.....	92
2.6	Nova tradução.....	93
<b>3</b>	<b>POR UM LUGAR À MESA – UMA INTERPRETAÇÃO FEMINISTA.....</b>	<b>95</b>
3.1	Encontro fronteiriço.....	96
3.1.1	Lugar de romper barreiras e recriar as relações.....	96
3.1.2	Mudança de lugar: a partir das migalhas que caem da mesa.....	98
3.2	O paradigma da cananea.....	100
3.2.1	Uma mulher é paradigma de libertação.....	101
3.2.2	Uma mulher sem voz é paradigma de empoderamento.....	103
3.2.3	Uma mulher gentia é paradigma de fé.....	108
3.3	<i>Ekklesia</i> da mesa compartilhada.....	110
3.3.1	Na <i>ekkklesia</i> de Mateus .....	111
3.3.2	Na <i>ekkklesia</i> hoje.....	114



3.3.3 Nas cananeias do século XXI .....	116
3.3.3.1 Que vivem nas margens e fronteiras da humanidade.....	116
3.3.3.2 Que têm uma palavra profética a dizer.....	118
3.3.3.3 Que lutam por outro mundo possível.....	119
<b>CONCLUSÃO</b> .....	121
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	125
<b>APÊNDICE A</b> – Tabela de classificação das palavras gregas .....	139
<b>APÊNDICE B</b> – Tabela de decodificação do aparato crítico.....	145
<b>APÊNDICE C</b> – Quadro comparativo das traduções.....	149



## INTRODUÇÃO

Vivemos num contexto plural em vários sentidos e nos vemos envolvidos na tentativa de compreensão do mundo em constante mudança. Interpretar gestos, olhares, palavras, imagens e fatos desde o cotidiano das relações interpessoais até as novas demandas sociais globais têm gerado, muitas vezes, conflitos, confusões, até guerras e eliminação do outro, do diferente.

Ao entrarmos no contexto plural do cristianismo, não é diferente em relação à hermenêutica bíblica<sup>1</sup>. Em torno da Palavra de Deus, do texto sagrado, também surgem várias tensões e distorções que nascem das múltiplas interpretações. Berkhof definia hermenêutica como a “arte de interpretar”.<sup>2</sup> E que arte desafiadora!

A hermenêutica feminista<sup>3</sup> da Bíblia tem-se apresentado como o jeito que muitas de nós, mulheres, têm encontrado de ler e interpretar a Bíblia, escapando daquela hermenêutica em que o texto e as interpretações historicamente construídas, que se consideram universais e neutras, tornam-se autoridades inquestionáveis.<sup>4</sup>

Esta pesquisa se propõe realizar uma interpretação feminista da perícopes de Mt 15,21-28. A escolha deste texto se deve a vários motivos que chamam a atenção: Mateus foi o evangelho mais valorizado e comentado em toda a tradição da Igreja; a narrativa da cananeia é central no evangelho e situa-se entre o primeiro (Mt 14,13-21) e o segundo (Mt 15,29-39) relatos da multiplicação dos pães; o encontro de Jesus com a mulher é relatado mais

---

<sup>1</sup> A definição de hermenêutica bíblica contempla três aspectos: a interpretação dos textos bíblicos, a interpretação do contexto vital e a “releitura” ou “ressignificação” do texto para o contexto atual. Cf. GONÇALVES, Humberto Maiztegui. *Hermenêutica bíblica*. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 470.

<sup>2</sup> BERKHOF, Louis. *Principios de Interpretación Bíblica*. Michigan: Libros Desafío, 2005. p. 2.

<sup>3</sup> O conceito “feminista” propõe um projeto de mudança nas relações entre homens e mulheres. Não se coloca contra os homens, mas contra o sistema social e cultural que exclui. Cf. BORGES, Ione. Ensaio dos primeiros passos da teologia feminista. In: WEILER, Lucia; PINTO, Raquel Pena; PIRES, Sandra Maira (Orgs.). *Teologia feminista: tecendo fios de ternura e resistência*. Porto Alegre: ESTEF, 2008. p. 16-17.

<sup>4</sup> Elisabeth Cady Staton foi um das pioneiras na interpretação feminista, no âmbito cristão, com a publicação de dois volumes sobre o assunto, em 1895 e 1898, nos Estados Unidos. No século XX, as teólogas Rosemary R. Ruether, Elisabeth S. Fiorenza e Mary Daly também contribuíram para o desenvolvimento da teologia feminista. Na América Latina, o termo Teologia Feminista da Libertação foi adotado em 1993, no Rio de Janeiro, no Encontro Regional de Teólogas da ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo). Antes disto, eram empregadas as nomenclaturas como “teologia da mulher”, “teologia na ótica da mulher” ou “teologia feminina”. Na década de 80, particularmente nos institutos de teologia, iniciou-se o uso de linguagem inclusiva e a interpretação de textos bíblicos com uma perspectiva feminista. E, a partir da década de 90, a questão de gênero foi assumida como uma categoria de análise da realidade. No ambiente protestante, a teologia feminista latino-americana se desenvolveu entre as estudiosas da Bíblia. Destacam-se, entre outras, Elsa Tamez, Ivoni R. Reimer, Tânia M. Sampaio, Nancy C. Pereira, Marga J. Stroehrer e Elaine G. Neuenfeldt. Cf. DEIFELT, Wanda. *Teologias feministas*. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 985-986.

longamente e com mais detalhes pelo evangelista; há uma ruptura entre o Jesus tradicionalmente manifestado que cura, que rompe com a tradição e compartilha o pão, com o rosto de Jesus presente no texto, que se nega a atender as necessidades de uma mulher; é uma personagem feminina que tem voz, argumento e converte Jesus de seus conceitos fechados, transpondo fronteiras de gênero, etnia e religião.

A questão que move a pesquisa é descobrir como é apresentada esta personagem feminina na interpretação do texto bíblico ao longo da história do cristianismo, na comunidade mateana do primeiro século e nos dias atuais. Que imagem e lugar social ocupa? Como as interpretações repercutem, ecoam na vida das pessoas, principalmente, das mulheres? Elas contribuem para a libertação?

Suspeitamos que a cananeia, representante de um grupo de mulheres, tenha exercido um protagonismo, e que sua história tenha sido utilizada para resolver conflitos de gênero e de etnia nas comunidades de Marcos e Mateus. Porém, este protagonismo foi minimizado e invisibilizado no processo interpretativo feito por homens dentro de uma visão androcêntrica e patriarcal.<sup>5</sup> Esta e outras histórias de mulheres foram colocadas em segundo plano pelos discursos oficiais, diminuindo seu significado no movimento de Jesus e nas comunidades primitivas, desautorizando as mulheres a assumirem funções de poder ao longo da história. Por outro lado, este texto provocativo carrega uma força libertadora capaz de capacitar as mulheres a se tornarem sujeitos históricos e a construir novas relações em todos os níveis e espaços.

Consideramos que nenhuma leitura e interpretação é neutra. Também não há a pretensão de oferecer uma interpretação correta e verdadeira do texto bíblico escolhido. É uma interpretação dentre tantas outras, que revela quem somos, o que sentimos, como nos relacionamos, onde nossos pés pisam. Uma interpretação que parte da minha experiência como mulher, latino-americana, cristã, religiosa da congregação das Irmãs de São José de Chambéry, agente de pastoral numa comunidade de periferia de Porto Alegre, biblista católica no desempenho da função de docente num instituto de Teologia e de assessora em cursos populares de Bíblia. Neste sentido, em processo constante de tomada de consciência dos mecanismos de dominação dentro dos textos bíblicos e na própria vida, como intérprete. Porém, sinto-me encorajada pela ousadia de outras mulheres teólogas que abriram caminhos e pela luta por libertação de tantas mulheres oprimidas.

---

<sup>5</sup> Uma visão androcêntrica coloca o homem, varão, macho, masculino como centro e referencial de tudo o que acontece. Por patriarcado, entende-se como um sistema hierárquico de domínio de homens sobre mulheres, crianças e demais dependentes. Cf. REIMER, Ivoni Richter. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. v. 8, p. 19.

Tendo presente que os diversos acessos à Bíblia se processam metodologicamente, este trabalho interpretativo segue os passos metodológicos de suspeita, memória e anúncio propostos por Elisabeth Schüssler Fiorenza.<sup>6</sup> Passos estes que interagem entre si e que, neste trabalho, são enfocados no desenvolvimento de cada capítulo. Na perspectiva feminista, questiona-se e avalia-se criticamente o texto bíblico e sua interpretação a partir das visões e dos interesses androcêntricos e patriarcais que estão em jogo.<sup>7</sup> Na perspectiva das “migalhas que caem da mesa” em confronto com o “pão em abundância”, a dissertação está dividida em três capítulos.

O primeiro capítulo apresenta uma visão panorâmica da interpretação do texto de Mt 15,21-28 desde os primeiros séculos do cristianismo até os dias atuais. Através de uma revisão bibliográfica, mais especificamente da coleção “Sources Chrétiennes” (Fontes Cristãs), é realizada a análise do conteúdo central e da visão da mulher veiculada nos sermões e comentários sobre o texto bíblico, a partir do método de interpretação empregado.

No período patrístico, a partir dos modelos interpretativos da escola de Alexandria e de Antioquia, foram se delineando algumas tendências, discursos e doutrinas que seriam sedimentadas nos séculos seguintes. Na voz dos intérpretes Orígenes, Hilário de Poitiers, João Crisóstomo e Jerônimo, a mulher cananeia foi conteúdo de seus comentários e pregações. Nas vozes esparsas dos intérpretes Beda, Julião de Vézelay, Isaac de l'Étoile e Martinho Lutero, o texto da mulher cananeia aparece nos sermões da Idade Média. Com o surgimento de diversos métodos de interpretação das Escrituras, na modernidade e na pós-modernidade, o texto é enriquecido com novas abordagens e perspectivas. Esta pluralidade de hermenêuticas é perceptível dentro das igrejas cristãs atuais, principalmente, no ambiente católico romano e luterano. Após situar cada período da história, há uma tentativa de interpretação seguindo o passo metodológico feminista da “suspeita” ou “desconstrução”, que objetiva analisar criticamente as visões e ideologias inscritas nos comentários e sermões elaborados e transmitidos pelos homens.

---

<sup>6</sup> Neste trabalho, não temos a pretensão de fazer um estudo da teoria de Fiorenza sobre a interpretação crítica feminista da Bíblia, mas tomamos sua proposta como pressuposto de nossa pesquisa.

<sup>7</sup> Fiorenza, ao descrever os passos, movimentos e giros da hermenêutica crítica feminista, usa a metáfora da dança em círculos que espiralam. No último capítulo de seu livro, ela esboça os movimentos ou estratégias hermenêuticas de interpretação. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução Mônica Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009. p. 187-212.

O segundo capítulo elabora uma análise exegética de Mt 15,21-28, identificando o *status* e a cidadania da mulher cananeia.<sup>8</sup> Apoiar-se nos passos do método histórico-crítico, apresentados por Uwe Wegner<sup>9</sup>, e faz uso dos recursos necessários, como dicionários e traduções da Bíblia. Inclui também o passo hermenêutico feminista da “memória”, como início da reconstrução do texto a partir da análise textual, literária, histórica e teológica da perícopa.<sup>10</sup> Por isso, a investigação consiste em reunir o máximo de informações e descobrir o sentido e a mensagem de vida para aquelas comunidades do primeiro século e para nós, hoje.

Num primeiro momento, é realizada uma tradução literal e provisória do texto grego e uma avaliação das modernas traduções em português, comparando-as com a tradução própria e verificando o seu grau de fidelidade ao texto original. Em seguida, são observadas questões da crítica textual do texto. Para isso, é feita a decodificação do aparato crítico e a análise de cada variante textual, a fim de uma aproximação maior do texto original.

Outro passo compreende a análise literária do texto, procurando delimitar sua extensão, frente aos textos anterior e posterior, analisar sua estrutura e gênero, verificar o grau de integridade e coesão e o uso de fontes. Além disso, é feita a análise literária do contexto menor e maior do texto, situando-os dentro da unidade maior de conteúdo onde se encontra a perícopa de estudo.

Posteriormente, são tratadas questões da historicidade do texto, buscando a origem e a história da perícopa, o contexto histórico-social do evangelho de Mateus e da comunidade mateana no momento da redação e o contexto da perícopa. Depois é feita a análise de conteúdo, seguindo as diferentes partes determinadas pela estrutura do texto. No final, é apresentada uma nova tradução do texto, orientada pelo princípio da equivalência dinâmica.

O terceiro capítulo se propõe a desenvolver uma interpretação do texto de Mt 15,21-28 na perspectiva feminista, apoiada nas reflexões de biblistas como Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ivoni Richter Reimer, Lucia Weiler e outras mulheres. A partir do passo

---

<sup>8</sup> *Status* compreendido como posição superior ou inferior, principal ou secundária. O lugar que a mulher ocupa. Cidadania entendida como a “qualidade de alguém que possui direitos e deveres civis e políticos”, sendo que, para a maioria das mulheres e dos homens, principalmente pobres, há um descompasso entre os direitos previstos por lei e os existentes na prática. Cf. DEIFELT, Wanda. Educação teológica para mulheres: Um passo decisivo rumo à cidadania eclesial. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia – Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 269.

<sup>9</sup> WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

<sup>10</sup> Na proposta de uma “hermenêutica crítica de libertação”, Fiorenza assume o “método histórico-crítico na leitura dos textos, mas, ao mesmo tempo, assume também as instâncias da teologia feminista da libertação...” GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Tradução João Paixão Netto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. p. 430.

metodológico da “atualização” e “anúncio”, procura-se traduzir toda essa reconstrução para o nosso tempo, para que todos tenham um “lugar à mesa” na sociedade e no ambiente eclesial.

O tema do encontro fronteiriço entre Jesus e a mulher cananeia é trabalhado como lugar geográfico indeterminado e como lugar teológico de revelação. Ressalta o aspecto do confronto e encontro dos diferentes, do diálogo, do lugar estratégico para romper barreiras e criar novas relações e da mudança de lógica, a partir das migalhas que caem da mesa. Em seguida, apresenta alguns elementos de um novo paradigma da cananeia frente ao modelo interpretado ao longo da tradição cristã. Resgata o protagonismo desta mulher, como paradigma de libertação, de empoderamento e de fé. Por fim, a última parte, aborda a mesa compartilhada, que rompe com a discriminação e as barreiras divisórias entre pessoas e que tem repercussões na *ekklesia* de Mateus e de hoje e na vida das “cananeias” do século XXI.





# 1 RECEPÇÃO DO TEXTO DE Mt 15,21-28 NA HISTÓRIA DO CRISTIANISMO

O texto de Mt 15,21-28 que encontramos em nossas Bíblias tem uma longa história, desde o acontecimento vivido, a memória oral, a escrita e redação pelos evangelistas, o processo de canonização e de transmissão ao longo de 2 000 anos do cristianismo.

Perguntamo-nos: Como este texto foi recebido e proclamado na voz dos intérpretes de todos os tempos e dos vários ambientes? Até que ponto os contextos históricos e culturais, bem como os métodos de interpretação das Escrituras influenciaram ou condicionaram a acolhida do texto de Mt 15,21-28 no passado e nos dias de hoje?

Neste capítulo, apresentamos uma visão panorâmica das principais questões interpretativas com as quais a Igreja se ocupou nos períodos patrístico e medieval e nas eras moderna e pós-moderna. Através da análise de comentários e sermões antigos e atuais sobre o texto bíblico, procura-se observar o conteúdo central e a visão da mulher veiculada, partir do método de interpretação empregado. Após situar cada período da história, há uma tentativa de interpretação destes sermões e comentários elaborados e transmitidos pelos homens (padres, doutores e pastores).

## 1.1 No período patrístico

O período chamado dos “Pais da Igreja”,<sup>11</sup> que vai do século II até o século V, foi marcado por grandes debates teológicos sobre questões doutrinárias e, conseqüentemente, de grandes concílios ecumênicos.<sup>12</sup> A questão hermenêutica foi um dos aspectos discutidos, ou seja, como a Igreja poderia interpretar a Bíblia. Foi uma época marcada pela polarização entre duas escolas:

A primeira, mais alegórica, está relacionada com a cidade de Alexandria. A outra, que surge depois em Antioquia, está em reação à primeira, é mais voltada para o sentido literal do texto bíblico. Os problemas que enfrentaram, de certa forma, anteciparam as questões de interpretação que a Igreja iria encarar através da sua história, até o dia de hoje.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> A Igreja Antiga atribuía o título de “Pai/Padre” exclusivamente aos bispos da Igreja e, a partir do séc. V, aplicou-o também aos sacerdotes e diáconos. Cf. DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Tradução Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 11.

<sup>12</sup> A periodização da patrística é discutível. Para alguns autores ela se estende até o século XI, quando ocorreu o primeiro grande cisma da história da Igreja, com a divisão entre o oriente e o ocidente (1054). Para o nosso trabalho, consideramos os primeiros séculos como importantes para caracterizar a questão interpretativa. Cf. LACERDA, Gerson Correia de. Patrística. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo ASTE, 2008. p. 760.

<sup>13</sup> LOPES, Augustus Nicodemus. *Uma breve história da interpretação: A Bíblia e seus intérpretes*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007. p. 129.

Neste período, os pregadores e comentadores da Bíblia, tanto da escola de Alexandria como da de Antioquia, deixaram uma riqueza de escritos. Através dos sermões e comentários de alguns deles, podemos visualizar o método de interpretação do texto de Mt 15,21-28, da mulher cananeaia.

### ***1.1.1 Escola de Alexandria***

Segundo Lopes, a interpretação alegórica das Escrituras, característica da escola de Alexandria, tem suas raízes históricas nas ideias de filósofos gregos. O filósofo Heráclito de Éfeso (540? - 475? a.C.) entendia que os escritos deviam ser interpretados mais profundamente, além da letra. E, para Platão de Atenas (427? - 347? a.C.), os conceitos e verdades espirituais são representados por alegorias. Estes ensinamentos dos dois filósofos gregos influenciaram, mais tarde, Fílon, um judeu de Alexandria (20 a.C. - 50 d.C.), na sua interpretação alegórica das Escrituras do Antigo Testamento traduzidas para o grego (Septuaginta).<sup>14</sup>

O encontro do cristianismo com o judaísmo da diáspora, em Alexandria, resultou na assimilação do método de interpretação alegórico de Fílon. “Os intérpretes alegoristas tendiam a desprezar o contexto histórico e cultural em que as Escrituras foram escritas, tratando-as, via de regra, quase que como um livro que havia caído já pronto do céu”.<sup>15</sup> A escola cristã catequética em Alexandria teve como principais representantes, os teólogos Clemente de Alexandria (150-215) e Orígenes (185-253).

Ambos consideravam a Bíblia como a Palavra inspirada de Deus no sentido mais estrito, e compartilharam da visão daquele tempo, de que tinham que aplicar-se as regras especiais na interpretação das comunicações divinas. Portanto, apesar de reconhecer o sentido literal da Bíblia, eram da opinião de que só a interpretação alegórica poderia entregar conhecimento genuíno (tradução nossa).<sup>16</sup>

Nesse modelo de interpretação alegórico, encontramos dois comentários sobre a mulher cananeaia, na voz dos intérpretes Orígenes e Hilário de Poitiers.

---

<sup>14</sup> LOPES, 2007, p. 130.

<sup>15</sup> LOPES, 2007, p. 142.

<sup>16</sup> *Ambos consideraron la Biblia como la Palabra inspirada de Dios en el sentido más estricto, y compartieron la opinión de aquel tiempo, de que tenían que aplicar-se reglas especiales en la interpretación de las comunicaciones divinas. Por esto, aun cuando reconocían el sentido literal de la Biblia, tenían la opinión de que sólo la interpretación alegórica podía entregarnos conocimiento genuíno.* BERKHOF, 2005, p. 6.

### 1.1.1.1 Orígenes

Orígenes (c.185-254) é célebre por sua produção bíblica, obra teológica e pela grande influência nos debates teológicos e cristológicos.<sup>17</sup> A maior parte das obras de Orígenes são comentários da Bíblia. Em tradução francesa, no Cap. VII do número 162, das “Sources Chrétiennes”, Orígenes comenta o texto Mt 15,21-28 sob o enfoque da aproximação mútua de Jesus e da cananeia.

Orígenes interpreta Tiro e Sidônia como o “país das nações”, isto é, a região onde grande número de pessoas vive no “mal e nas paixões”.<sup>18</sup> Para Orígenes, no território estrangeiro reina o pecado e, no território de Israel, reina Deus. Por isso, é preciso haver uma conversão, um movimento de saída, um retorno à virtude.

É certamente preciso crer que cada um dentre nós, quando ele é pecador, se encontra no território de Tiro ou de Sidônia, ou do Faraó do Egito, ou qualquer país fora da herança de Deus, mas que, quando ele deixa o mal, faz um retorno à virtude, ele sai destes territórios onde reina o pecado... (tradução nossa).<sup>19</sup>

Após traduzir os territórios de Tiro e Sidônia como estado da alma onde reina o mal, Orígenes chama a atenção para uma voz de mulher, uma cananeia, saindo destes territórios. “Ela era cananeia, palavra que significa ‘disposta à degradação’” (tradução nossa).<sup>20</sup>

Diante da súplica da mulher cananeia, Orígenes justifica que, pela sua raça, ela não merecia uma resposta da parte de Jesus que confessa que “seu Pai não o enviou senão para as ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 15,24). Neste sentido, a mulher cananeia representa a raça perdida das almas que tinham fé e só obteve uma resposta porque se prostrou diante de Jesus.<sup>21</sup>

Mas, quando ela se dirige de livre vontade e aceita a palavra de Jesus, reclamando ter direito, ao menos, às migalhas, como um cachorrinho, porque ela reconhece como seus mestres aqueles que são da raça superior, então ela obtém uma segunda resposta que atesta a grandeza de sua fé e lhe promete o cumprimento daquilo que ela deseja (tradução nossa).<sup>22</sup>

<sup>17</sup> REILY, Ducan A. *Interpretação bíblica na Igreja Oriental Antiga*. São Paulo: CEDI, 1993. p. 5.

<sup>18</sup> ORIGÈNE. *Commentaire Sur L'Évangile Selon Matthieu*. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Robert Girod. Paris: Cerf, n. 162, 1970. p. 357.

<sup>19</sup> *Et il faut sûrement croire que chacun d'entre nous, quand il est pécheur, se trouve dans le territoire de Tyr ou de Sidon, ou du Pharaon et de l'Égypte, ou bien de n'importe quel pays étranger à l'héritage de Dieu, mais que, quand il quitte le mal, faisant retour à la vertu, il sort de ces territoires où règne le péché...* ORIGÈNE, 1970, p. 359.

<sup>20</sup> *Elle était Chananéenne, mot qui se traduit par 'disposée à l'avilissement'*. ORIGÈNE, 1970, p. 359.

<sup>21</sup> ORIGÈNE, 1970, p. 363.

<sup>22</sup> *Mais, quand elle tend sa libre volonté et accepte la parole de Jésus, qu'elle réclame d'avoir droit au moins aux miettes, comme un petit chien, car elle reconnaît comme ses maîtres ceux qui de race supérieure, elle obtient alors une deuxième réponse qui rend témoignage à la grandeur de sa foi et lui promet l'accomplissement de ce qu'elle veut.* ORIGÈNE, 1970, p. 363.

Na sua explicação alegórica, Orígenes designa as “almas de elite”, “superiores”, “mais espirituais” sob o nome de filhos, e os outros que não tinham estas qualidades são nomeados como cachorrinhos. Mas é lá onde Jesus encontra uma grande fé e dá o pão dos filhos como a um filho, àquele que por seu nascimento inferior em Canaã se encontrava na situação de um cachorrinho.<sup>23</sup>

"A virtude contribui enormemente para tornar-nos filhos de Deus, mas o mal, o furor das palavras violentas e imprudentes, a nos fazer tratar de cães, segundo a palavra da Escritura" (tradução nossa).<sup>24</sup> Para Orígenes, nesse caminho de conversão é preciso reprovar a sua condição de cachorro, de ser um indigno do pão dos filhos, e com resignação, voltar-se para o Senhor.

#### 1.1.1.2 Hilário de Poitiers

Hilário (antes de 356-367/368),<sup>25</sup> doutor da Igreja e bispo de Poitiers, é um teólogo considerado um notável em seus sermões. No capítulo 15 da obra Comentários do Evangelho de Mateus, Hilário interpreta o texto de Mt 15,21-28 relacionando-o com as perícopes anteriores e posteriores.

O conteúdo da reflexão deste Pai da Igreja mostra a cananeia que passa de pagã às obras da Lei. Esclarece que dentre o povo cananeu, misturado aos judeus, havia uma parte de prosélitos. A Lei fez a mulher cananeia reconhecer o Senhor, pois ela o chama de Filho de Davi.

Para Hilário, a cananeia será justamente considerada como a imagem dos prosélitos saindo de seu território, isto é, deixando os pagãos pela nacionalidade de outro povo, e a filha, pela qual ela reza ou pede, é a multidão de pagãos. Ela não precisa de cura, mas ela pede socorro para sua filha, isto é, para a multidão de pagãos, prisioneiros da dominação de espíritos impuros.<sup>26</sup>

Para Hilário, nas palavras de Jesus: “Não é permitido tomar o pão dos filhos e dá-lo aos cães” (Mt 15,26), aparece a honra, o privilégio concedido a Israel, e a multidão de pagãos recebe o nome de cachorros. Mas a cananeia respondeu que os cachorrinhos se alimentavam das migalhas que caíam da mesa.

---

<sup>23</sup> ORIGÈNE, 1970, p. 369

<sup>24</sup> *Car la vertu contribue grandement à faire de nous des enfants de Dieu, mais le mal, la fureur des paroles violentes et l'impudence, à nous faire traiter de chiens, selon la parole de l'Écriture.* ORIGÈNE, 1970, p. 371.

<sup>25</sup> DROBNER, 2003, p. 194.

<sup>26</sup> POITIERS, Hilaire de. Sur Matthieu. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Jean Doignon. Paris: Cerf, n. 258, 1979. v. 2, p. 37-39.

Hilário interpreta que, pela fé da mulher, é certa a salvação dos pagãos de toda forma de dominação dos espíritos impuros, assim como sua filha. Para Hilário, a filha da cananeia é imagem da Igreja, e a cura do povo, que se segue, é uma analogia com os pagãos doentes. E a confirmação dos fatos segue nas perícopes posteriores.

[...] depois de prefigurar o povo pagão na filha da cananeia, sobre a montanha (Mt 15,29), homens prisioneiros de doenças de várias espécies são apresentados ao Senhor pelas multidões: são homens não crentes, e por isso doentes, que os crentes formam para a adoração e a prostração e aos quais a salvação é dada e - para conceber, louvar, estudar e seguir a Deus - todas suas funções físicas e morais são restauradas (tradução nossa).<sup>27</sup>

### 1.1.2 Escola de Antioquia

Alguns séculos depois, mais voltada ao sentido literal do texto bíblico, surge a escola de Antioquia. Luciano de Samasata (240-312) fundou, em Antioquia da Síria, uma escola de estudos bíblicos em oposição ao método alegórico ligado a Alexandria, particularmente ao método de Orígenes. Essa escola tornou-se famosa por sua abordagem literal das Escrituras. Entre os representantes antioquinos defensores deste sistema de interpretação destacam-se: Deodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia e João Crisóstomo.<sup>28</sup>

Neste modelo de interpretação literal, encontramos dois sermões sobre a mulher cananeia, na voz dos intérpretes João Crisóstomo e Jerônimo.

#### 1.1.2.1 João Crisóstomo

João Crisóstomo (c.350-407),<sup>29</sup> bispo e doutor da Igreja, atribuiu um grande valor ao sentido literal da Bíblia, e sua exegese foi mais espiritual e prática. Pela sua eloquência como orador de púlpito, recebeu o título de “boca de ouro”.<sup>30</sup> Na sua “Homilia 52 sobre São Mateus”, encontra-se o texto da mulher cananeia.

João Crisóstomo salienta que esta mulher era mãe, suplicava em favor de sua filha gravemente atormentada pelo demônio. Depois de contar sua desgraça, ela só apela para a compaixão do Senhor e reivindica a grandes gritos. Mas ela não disse: “Compadece-te de

<sup>27</sup> [...] après la préfiguration du peuple, des païens dans la fille de la Cananéenne, sur la montagne, des hommes prisonniers de maladies d'espèces diverses sont présentés au Seigneur par des foules: ce sont des hommes incroyants, et par là malades, qui sont formés par des croyants à l'adoration et au prosternement et auxquels le salut est rendu et, pour concevoir, étudier, louer et suivre Dieu, toutes les fonctions physiques et morales sont restaurées. POITIERS, 1979, p. 41.

<sup>28</sup> LOPES, 2007, p. 135.

<sup>29</sup> DROBNER, 2003, p. 194.

<sup>30</sup> BERKHOF, 2005, p. 7.

minha filha”, senão: “Compadece-te de mim” (Mt 15,25). A mãe é que na realidade sofre aflita ao ver sua filha naquela condição.<sup>31</sup> Crisóstomo levanta várias questões frente ao silêncio de Jesus à mulher que roga e suplica:

A quem não teria escandalizado tal conduta, tão contrária à fama que corria do Senhor? Ele que curava a todos, e a esta que se aproxima, a rejeita? E a quem não havia se comovido de sua dor e aquela súplica que lhe dirige em favor de sua filha enferma? [...] E nenhuma resposta se lhe concede! Talvez muitos dos que a ouviram se escandalizaram: mas ela não se escandalizou. E o que dizem os que a ouviram? (tradução nossa).<sup>32</sup>

Crisóstomo ressalta a constância da oração da mulher cananea diante das respostas de Jesus, pois ela não se calou, não afrouxou seu fervor, mas insistiu ainda mais. E aplica esta reflexão para a prática:

Realmente não é isso que nós fazemos. Apenas vemos que não alcançamos o que pedimos, desistimos de nossas súplicas, quando, por isso mesmo, mais deveríamos insistir. [...] O silêncio mesmo poderia tê-la desesperado de sua intenção; muito mais aquela resposta. [...] A mulher não ficou desconcertada (tradução nossa).<sup>33</sup>

E, ao invés da mulher afastar-se desalentada, é então que ela se aproxima de Jesus e o adora, dizendo: “Senhor ajuda-me” (Mt 15,25). Crisóstomo, mais uma vez, realça a confiança e a força da mulher, acima daquela dos apóstolos.<sup>34</sup> Para ele, quando o Senhor se digna a falar à mulher, a desconcerta mais que com seus silêncios. Já não chama ovelhas aos israelitas, senão filhos; e a ela, em troca, só a chama de cão.

Crisóstomo ressalta a atitude da mulher cananea que, diante das palavras do Senhor, sabe compor sua defesa (Mt 15,27). A mulher filosofa e mostra uma constância e uma fé a toda prova. A mulher reflete que o alimento é necessário aos filhos; mas, neste caso que era considerada um cão, tampouco reconhece que se lhe deva negar. Tem o direito de participar, ter alguma parte nas migalhas...

Ele sabia o que a mulher tinha a contestar. Para mostrar sua admirável filosofia, ele teria, até então, negado o dom da saúde da filha. Porque se ele não tinha a intenção

<sup>31</sup> CRISOSTOMO, Juan. *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo*. Tradução Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955-1956. v. 2, p. 105.

<sup>32</sup> *¿A quién no le hubiera escandalizado tal conducta, tan contraria a la fama que corría del Señor? Y es así que todos habían oído que recorría sus pueblos e aldeas, curándolos a todos: y a ésta que se le acerca, la rechaza? Y a quién no hubiera conmovido su dolor y aquella súplica que le dirige a favor de su hija, tan gravemente enferma? [...] Y ni respuestas ele concede! Tal vez muchos de los que la oyeron se escandalizaron; pero ella no se escandalizó. ¿Y qué digo lo que la oyeron?* CRISOSTOMO, 1955-1956, p. 106.

<sup>33</sup> *Realmente no es eso lo que nosotros hacemos. Apenas vemos que no alcanzamos lo que pedimos, desistimos de nuestras súplicas, cuándo, por eso mismo, más debiéramos insistir. [...] El silencio mismo podiera haberla hecho desesperar de su intento; mucho más aquella respuesta. [...] Y, sin embargo, la mujer no se desconcertó.* CRISOSTOMO, 1955-1956, p. 107.

<sup>34</sup> CRISOSTOMO, 1955-1956, p. 107.

de dá-la, tampouco após isto teria dado nem teria pela segunda vez replicado (tradução nossa).<sup>35</sup>

Para Crisóstomo, Jesus não queria ocultar a virtude tão grande desta mulher. Explica que suas palavras não tinham a intenção de magoar a mulher cananea, senão de revelar o tesouro escondido em sua alma: a fé, a humildade e a perseverança. Esta é a explicação que Crisóstomo dá ao fato da mulher ser admitida no número dos filhos, como filha.<sup>36</sup>

### 1.1.2.2 Jerônimo

Os Pais da Igreja que viveram nos séculos IV e V, cujas obras foram escritas em latim, seguem a linha de interpretação da escola de Antioquia. Entre seus representantes, destacam-se: Tertuliano, Jerônimo, Ticônio e Agostinho.<sup>37</sup> Os Pais latinos davam atenção ao contexto em que as Escrituras foram produzidas.

Jerônimo (347/348-419/420),<sup>38</sup> que a princípio era um seguidor de Orígenes, deixou seu método pelo literal. Sua tradução das Escrituras para o latim (Vulgata), feita quando já havia abandonado o método alegórico, é um exemplo de interpretação quase literal. Porém, Jerônimo permitiu-se alegorizar algumas vezes e cita, em suas obras, comentaristas antes dele que têm a mesma interpretação.<sup>39</sup>

No seu comentário sobre Mt 15,21-28, analisa versículo por versículo. Inicia dizendo que Jesus deixa os caluniadores (escribas e fariseus) e passa para outra região para curar Tirenses e Sidonienses. Mas uma mulher sai deste país para obter a cura de sua filha.

Ao se dirigir a Jesus como “Filho de Davi”, Jerônimo interpreta que a mulher já tinha saído de seu país, trocou de lugar e de fé, ou seja, ela renunciou ao erro de Tiro e de Sidônia. E ainda, a filha da Igreja (representante da Igreja dos gentios) era a alma dos crentes cruelmente atormentadas pelo demônio, ignorando o Criador.<sup>40</sup>

Quanto ao silêncio de Jesus, Jerônimo explica que não é por orgulho farisaico nem por desdém, como os escribas, mas para não parecer ir ele mesmo contra a regra que ele havia imposto: “Não vão pelo caminho que leva aos gentios e não entrem nas cidades dos

<sup>35</sup> *Él sabía lo que la mujer había de contestar. Para mostrarnos su admirable filosofía, le había, hasta entonces, negado el don de la salud de la hija. Porque si no hubiera tenido intención de dársela, tampouco después de esto se la hubiera dado ni le hubiera por segunda vez replicado.* CRISOSTOMO, 1955-1956, p. 108.

<sup>36</sup> CRISOSTOMO, 1955-1956, p. 110.

<sup>37</sup> LOPES, 2007, p. 8.

<sup>38</sup> DROBNER, 2003, p. 194.

<sup>39</sup> LOPES, 2007, p. 8.

<sup>40</sup> JÉROME. Commentaire Sur Saint Matthieu. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Émile Bonnard. Paris: Cerf, n. 242, 1977. v. 2, p. 331.

samaritanos” (Mt 10,5). Porém, lembra outra passagem em que Jesus diz: “as ovelhas perdidas da casa de Israel”, para explicar que ele foi enviado igualmente aos gentios, mas, primeiro para Israel.<sup>41</sup>

Jerônimo admira algumas qualidades da mulher cananea, mas como representante da Igreja:

Admiramos, na pessoa da mulher de Canaã, a fé, a paciência, a humildade da Igreja: a fé que lhe faz acreditar na possibilidade de cura de sua filha, a paciência que, depois de tanta recusa, a faz perseverar em suas orações, a humildade que a faz comparar-se não com os cachorros, mas aos cachorrinhos (tradução nossa).<sup>42</sup>

Além da coragem da mulher, Jerônimo observa que ela chama Jesus de Filho de Davi, depois, Senhor e, por fim, o adora como Deus. E coloca na boca da cananea suas próprias palavras:

Eu sei, disse ela, eu não mereço o pão dos filhos, eu não posso participar de todo seu alimento, nem sentar-me à mesa com o pai. Eu me contento com os restos reservados aos cachorrinhos, a fim de chegar, por essas humildes migalhas, à grande honra de participar do pão inteiro. Ó admirável reversão (tradução nossa)!<sup>43</sup>

### 1.1.3 Tentativa de interpretação

Num primeiro momento, perguntamo-nos pela “matrística”. Poucas mulheres, Mães da Igreja, são visíveis na história dos primeiros séculos, como: Macrina, Melânia, Perpétua, Felicidade, Blandina e outras. Estamos conscientes de que muitas mulheres cristãs não sabiam escrever, nem por isso deveria se obscurecer sua importante contribuição à Igreja primitiva.

Apesar das Igrejas antigas não guardarem escritos femininos, descobrimos no tempo dos pais, a ação e o testemunho de mulheres que foram verdadeiras mães para as comunidades cristãs. [...] De algumas, temos referência nos escritos dos pais. De outras, apenas sabemos que existiram.<sup>44</sup>

Num segundo momento, devemos levar em conta que os dirigentes da Igreja Antiga e os intérpretes do texto da mulher cananea foram homens, filhos do seu tempo. “As fontes relativas ao cristianismo primitivo foram escritas e formuladas num contexto de cultura e de cosmovisão androcêntrica. No mundo em que elas surgiram, a mulher era um ser à

<sup>41</sup> JÉROME, 1977, p. 333.

<sup>42</sup> *Admirons, en la personne de la femme de Canaan, la foi, la patience, l'humilité de l'Église: la foi qui lui fait croire à la possibilité de la guérison de sa fille, la patience qui, après tant de rebuts, la fait persévérer dans ses prières, l'humilité qui la fait se comparer non aux chiens, mais aux petits chiens.* JÉROME, 1977, p. 333.

<sup>43</sup> *Je le sais, dit-elle, je ne mérite pas le pain des fils, je ne puis partager toute leur nourriture, ni m'asseoir à leur table avec leur père. Je me contente des restes réservés aux petits chiens pour parvenir grâce à ces entier humbles, pour le grand honneur d'assister à la toute la pain. Ó renversement admirable!* JÉROME, 1977, p. 335.

<sup>44</sup> GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Conversando com os pais e mães da Igreja*. Petrópolis: Vozes: 1994. p. 10.



margem”.<sup>45</sup> Os autores patrísticos vão procurar “minimizar as passagens bíblicas canônicas que falam da mulher e de seu papel”<sup>46</sup> ou reinterpretar numa perspectiva androcêntrica.

Conforme Fiorenza, alguns desses autores patrísticos procuraram eliminar o papel das mulheres quando mencionadas.

Orígenes, por exemplo, concebe que mulheres foram profetisas, mas frisa que elas não falaram publicamente e especialmente não na assembleia cultural da Igreja. Crisóstomo confirma que, nos tempos apostólicos, as mulheres viajaram como missionárias pregando o evangelho, mas explica que o puderam fazer somente porque nos primórdios da Igreja a ‘condição angélica’ o permitiu. [...] Jerônimo atribui às mulheres a origem não só de pecado, mas de toda heresia.<sup>47</sup>

Nos longos comentários de Orígenes e Hilário de Poitiers, percebemos uma espiritualização do texto de Mt 15,21-28. Eles apresentam algumas semelhanças na interpretação alegórica: os territórios de Tiro e Sidônia representam o estado espiritual onde reina o pecado, o mal e o vício; as pessoas que vivem numa parte desta região são consideradas prosélicas; os filhos de Israel são como mestres, raça superior e de elite; os pagãos são qualificados de cachorros e raça inferior.

Em relação às duas cananeias, mãe e filha, elas são colocadas nas condições de mulheres e de pagãs. São associadas à raça perdida, dispostas à degradação de sua maldade. A filha doente é imagem dos pagãos, dominados por espíritos impuros que precisam de cura. É também uma prefiguração da Igreja dos gentios. A mãe cananeia é apresentada como modelo de conversão, saindo da condição de cachorro e do seu território para tornar-se filha, pelas virtudes. Mas só obteve uma resposta de Jesus pela sua atitude de prostração e resignação.

É importante ressaltar que a virtude foi fortemente recomendada na antiguidade e constitui parte essencial do ensinamento moral dos Pais da Igreja. “A transposição deste moralismo no contexto cristão foi feita por Orígenes, que identifica as virtudes com Cristo: Ele é Justiça, Sabedoria, Verdade”.<sup>48</sup>

Nos extensos sermões de João Crisóstomo e Jerônimo, em sua interpretação literal e às vezes alegórica, eles procuram, inicialmente, explicar os silêncios e as respostas duras de Jesus. A demora de Jesus em atender a súplica da cananeia em favor de sua filha é entendida não no sentido de magoar a mulher, mas de recompensá-la, evidenciando-lhe as qualidades: a fé, a humildade e a perseverança.

<sup>45</sup> DREHER, Martin N. O Novo Testamento escrito por homens e a mulher na história da Igreja. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 30, n. 3, 1990. p. 274.

<sup>46</sup> DREHER, 1990, p. 280.

<sup>47</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 81-82.

<sup>48</sup> SPIDLÍK, T. Virtudes e vícios. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 1421.

Em seguida, ressaltam as qualidades da mulher cananea. Crisóstomo interpreta a mulher como mãe preocupada pela vida da filha e como alguém que não havia sido educada na lei e nos profetas, mas dá provas de reverência e fé. Ainda, é uma mulher que não se cala, não fica desconcertada, mas insiste e é constante na oração. Portanto, tem uma fé acima daquela dos apóstolos.

Na sua maneira de ver, Crisóstomo aponta para um elemento transgressor em sua época: a mulher sabe compor sua defesa - ela filosofa, insiste em participar como filha, mesmo através das “migalhas”. Porém, esta dimensão questionadora da mulher cananea parece que, facilmente, é esquecida por ser muito incômoda.

Jerônimo destaca três qualidades da mulher cananea, mas como representante da Igreja: a fé, a persistência e a humildade. No entanto, ele coloca, na boca da mulher, palavras que ela não disse. Assim, interpreta que a mulher aceita a condição de cachorrinha e que se satisfaz com as migalhas, sem o direito de assentar-se à mesa do pão inteiro.

## 1.2 No período medieval

No período da Idade Média (século 6 a 16),<sup>49</sup> muitos cristãos não conheciam a Bíblia ou apenas tinham contato através da tradução da Vulgata e dos escritos patrísticos. É interessante observar que as interpretações dos Pais da Igreja não só foram usadas para explicar a multiplicidade de sentidos das Escrituras como também foram compilados, sobretudo por Tomás de Aquino.<sup>50</sup>

A história registra que prevaleceu o método alegórico de interpretação da Bíblia difundido pela escola de Alexandria.<sup>51</sup> No entanto, a interpretação bíblica desta época, apresenta algumas características: o uso da “quadriga”<sup>52</sup> e do método gramático-histórico.<sup>53</sup>

Scholz deixa claro que foram definidos parâmetros de interpretação, pela “regula fidei” ou doutrina da Igreja.<sup>54</sup> “Durante esse período não se desenvolveu nenhum novo

---

<sup>49</sup> LOPES, 2007, p. 149.

<sup>50</sup> BERKHOF, 2005, p. 9.

<sup>51</sup> LOPES, 2007, p. 149.

<sup>52</sup> É atribuído ao monge João Cassiano o uso da “quadriga”, ou seja, a perspectiva de que as Escrituras têm quatro níveis de sentidos: histórico ou literal, o alegórico, o tropológico e o anagógico. Cf. BERKHOF, 2005, p. 8.

<sup>53</sup> O método gramático-histórico surgiu a partir dos princípios interpretativos dos Reformadores e prevaleceu na Igreja após a Reforma. Cf. LOPES, 2007, p. 167.

<sup>54</sup> SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas: Ed. ULBRA, 2006. p. 26.

princípio hermenêutico, e a exegese estava atada de pés e mãos pela erudição tradicional e pela autoridade da Igreja” (tradução nossa).<sup>55</sup>

Lutero e os primeiros reformadores deram prioridade à Escritura em relação à Tradição. Eles romperam com a hermenêutica alegórica medieval, e sua pregação e ensino são marcados pela escola de Antioquia.

Com o resgate da posição central da Bíblia na fé e na prática da Igreja, a sua certeza, divindade, veracidade e autoridade ganharam ainda mais destaque, já que os cristãos agora tinham de apelar a ela para resolver debates teológicos. Antes, era uma hierarquia infalível encabeçada por um papa infalível que decidia todas as questões religiosas.<sup>56</sup>

Os reformadores deram ênfase ao sentido literal de cada passagem das Escrituras, debruçando-se sobre a gramática e o contexto. Para eles, “cada texto tem um só sentido, que é o literal – a não ser que o próprio contexto ou outro texto das Escrituras requeiram claramente uma interpretação figurada ou metafórica”.<sup>57</sup>

Neste longo período da história, encontramos escassos registros do texto bíblico de Mt 15,21-28 em forma de sermões, meditações e comentários. Da mesma forma, analisaremos o conteúdo e a visão da mulher.

### **1.2.1 Beda, doutor da Igreja**

Beda, o Venerável (c. 673-735), monge, doutor da Igreja, em sua Homilia sobre os Evangelhos, I, 22,<sup>58</sup> dá ênfase à frase final de Jesus: “Ó mulher, grande é a tua fé; faça-se como desejas”.<sup>59</sup> Beda ressalta como qualidades da mulher cananeia sua grande fé, paciência, perseverança e humildade.

Esta mulher era dotada de uma paciência verdadeiramente fora do comum. Ao seu primeiro pedido, o Senhor não responde uma palavra. Apesar disso, longe de cessar de rezar, ela implora-lhe com redobrada insistência o socorro da sua bondade. [...] Vendo o ardor da nossa fé e a tenacidade da nossa perseverança na oração, o Senhor acabará por ter piedade de nós e conceder-nos-á o que desejamos.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Durante ese período no se desarrolló ningún nuevo principio hermenéutico, y la exégesis estaba atada de pies y manos por la erudición tradicional y la autoridad de la Iglesia. BERKHOF, 2005, p. 8.

<sup>56</sup> LOPES, 2007, p. 159.

<sup>57</sup> LOPES, 2007, p. 161.

<sup>58</sup> BEDA. *Ó mulher, grande é a tua fé; faça-se como desejas*. Disponível em: <<http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/blogs/ralk/2011/08/03/o-mulher-grande-e-a-tua-fe-faca-se-como-desejas-sao-beda-o-veneravel/>>. Acesso em: 9 dez. 2012.

<sup>59</sup> Podemos também conferir o sermão 9, do dominicano Jean Tauler (c. 1300-1361), sobre esta mesma frase de Jesus. Tauler destaca que a mulher acossada pelas palavras duras de Jesus, penetra ainda mais profundamente no abismo. Por isso se prostra e se humilha, mas mantém a confiança. Cf. TAULER, Jean. *Mulher, grande é a tua fé!* Disponível em: <[http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/detalhe\\_00500.php?cod\\_select=2055&cod\\_002=5](http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/detalhe_00500.php?cod_select=2055&cod_002=5)>. Acesso em: 9 dez. 2012.

<sup>60</sup> BEDA, 2012.

Ao se referir à filha da cananeia “atormentada por um demônio”, Beda relaciona o demônio com o nefasto desassossego dos pensamentos e, uma vez desfeitos os nós dos pecados, a serenidade do espírito voltará, bem como a possibilidade de agir corretamente. Mas, a exemplo da cananeia, uma das condições é a perseverança na oração e confiança na graça de Deus: “Porque o Senhor, fiel e justo, perdoará os pecados, se gritarmos por Ele com a voz vigilante do nosso coração”.<sup>61</sup>

### 1.2.2 Julião de Vézelay, monge

Julião de Vézelay (c.1080 - c.1160), monge beneditino, em seu longo Sermão 17, prega sobre a oração da cananeia. Primeiramente, ressalta que Jesus veio para salvar e sabia que numa parte de Tiro e Sidônia habitava uma alma escolhida: uma mulher cananeia. E, por uma só alma, Jesus se pôs em busca e partiu ao seu encontro. Ele toma um longo caminho e vai à frente dela; não se cansa, não viaja a cavalo, mas a pé, e este caminhar pode fazer seu corpo sagrado transpirar.<sup>62</sup>

Na sua visão, se a mulher não tivesse saído desses territórios, não teria encontrado o Cristo, nem merecido a cura de sua filha, nem escutado finalmente este elogio vindo do céu: “Ó mulher, é grande tua fé”. Sua partida apaga a culpabilidade. “Não mais te repreenderá por aquilo que tu tens sido, sob condição que tu saias da região dos teus pecados e, saindo, ponhas fim à tua malícia; a partida te vale o perdão e a conversão, tua graça” (tradução nossa).<sup>63</sup>

Vézelay dedica uma boa parte do sermão aos Tirienses e Sidonienses que representam os “seculares”, ou seja, os que têm o coração secular, apaixonados pelos bens do século, dados à gulodice, luxúria, vaidade e que ambicionam a vã popularidade. A mulher cananeia deixa o território corrompido para ir àquele que é o Alfa e Ômega.<sup>64</sup>

Ao pregar sobre a filha da cananeia, Vézelay destaca que não é menino, mas menina e atormentada pelo demônio do meio-dia, ou seja, aquele que provoca o fogo abrasador nos corpos expostos aos raios do céu. Para ele, assim é a adolescência e a juventude.<sup>65</sup>

Diante da resposta de Jesus: “Não é justo que se tome o pão dos filhos para lançar aos cachorros”, Vézelay interpreta a palavra da mulher como se ela dissesse:

<sup>61</sup> BEDA, 2012.

<sup>62</sup> VÉZELAY, Julien de. Sermons. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Damien Vorreux. Paris: Cerf, n. 193, 1972. v. 2, p. 355.

<sup>63</sup> *A toi non plus on ne reprochera pas ce que tu as été, à condition que tu sortes de la région de tes péchés et qu'en sortant tu mettes fin à ta malice: le départ te vaut le pardon, et la conversion ta Grace*. VÉZELAY, 1972, p. 359.

<sup>64</sup> VÉZELAY, 1972, p. 359-363.

<sup>65</sup> VÉZELAY, 1972, p. 365.

Eu só peço uma migalhinha da mesa e da mão do mestre generoso que “dá o alimento a toda a criatura” (Sl 135,25). Tu sacias de bens os judeus, por serem filhos, por isso que te suplico: não recuses uma migalha à tua cachorrinha cananeaia (tradução nossa)!<sup>66</sup>

Fazendo um paralelo com outros textos bíblicos, Vézelay admira a grandeza da fé da mulher (Mt 15,28) em relação à repreensão que Jesus faz a Pedro pela sua pouca fé (Mt 14,31).

Também tu, se a tua fé for grande, se for aquela fé viva de que vive o justo (Rm 1,17), e não uma fé morta que não tem alma: então, com o amor, também tu obterás não só a cura completa da tua filha, isto é, da sua alma, mas “terás o poder de deslocar montanhas” (Mt 21,21) (tradução nossa).<sup>67</sup>

### 1.2.3 Isaac de l'Étoile, monge

Isaac de l'Étoile (c.1105/1120-1178), monge cisterciense e teólogo do século XII, deixou 55 sermões. No Sermão 33, sobre o 2º domingo da Quaresma, ele prega que “Jesus foi para a região de Tiro e Sidônia”.<sup>68</sup>

Na sua interpretação compara a partida de Jesus para a região de Tiro e Sidônia (Mt 15,21) com “o verbo se fez homem e veio habitar conosco” (Jo 1,14), da saída de Jesus junto ao Pai para vir ao mundo (Jo 16,28). Assim ele saiu de sua pátria para “se esvaziar de si mesmo, tomando a condição de servo” (Fl 2,6-7), a fim de ser encontrado pelos que saem do seu território para irem ao seu encontro nesta mesma região.

[...] na condição de escravo e à semelhança da carne do pecado. [...] Ele veio ao pecador, mas sem entrar no pecado; ele veio ao doente, mas sem contrair o princípio da doença; ele veio para a sentença, mas sem ir até a culpa. Ele veio enfim como Salvador, livre do pecado... (tradução nossa).<sup>69</sup>

Para Isaac, o Salvador foi ao encontro do pecador, do avarento, do ambicioso, do luxurioso, enfim, do viciado. A mulher designa toda a alma visada por Deus para levá-la a odiar o pecado e para a justiça. Em sua pregação, convida os irmãos a saírem da sua própria iniquidade, pois, a exemplo da mulher cananeaia, todos têm necessidade de médico.

<sup>66</sup> *Moi je ne demande qu'une petite miette de la table et de la main du maître généreux qui "donne nourriture à toute chair" (Ps. 135, 25). Tu régales les Juifs comme des fils; c'est pourquoi, je t'en supplie, ne refuse pas une miette à ta petite chienne cananéenne!* VÉZELAY, 1972, p. 373.

<sup>67</sup> *Toi aussi, si ta foi est grande, si elle est cette foi vivante de laquelle vit le juste (Rom. 1,17), et non une foi morte à laquelle manque son âme: la charité, alors, non seulement tu obtiendras la guérison complète de ta fille, c'est-à-dire de ton âme, mais "tu auras pouvoir de déplacer les montagnes" (Matth. 21,21).* VÉZELAY, 1972, p. 374.

<sup>68</sup> L'ETOILE, Isaac de. Sermons. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Gaston Salet. Paris: Cerf, n. 207, 1974. v. 2, p. 221.

<sup>69</sup> *[...] dans la condition d' esclave et la ressemblance de la chair de péché. [...] Il est venu au pécheur, mais sans entrer dans le péché; il est venu au malade, mais sans contracter le principe de la maladie; il est venu à la peine, mais sans aller jusqu'à la coulpe. Il est venu enfin comme Sauveur, libre du péché ...* L'ETOILE, 1974, p. 223.

Assim, esta mulher cananeia sai do interior do seu território e encontra-se na fronteira da sua região, o médico que vem espontaneamente, que por misericórdia sai de sua região, que com bondade se apresenta, numa região estrangeira, ao doente que não teria podido abordá-lo caso ele tivesse permanecido na sua (tradução nossa).<sup>70</sup>

Por fim, Isaac deixa claro que a mulher cananeia simboliza a Igreja, predestinada eternamente, destinada à glória no fim dos tempos (Rm 8, 30) e que, sem interrupção, roga pela sua filha, quer dizer, por cada um dos eleitos.

#### **1.2.4 Martinho Lutero**

Martinho Lutero (1483-1546), doutor em Teologia e figura central da Reforma Protestante, publicou várias obras durante a sua vida, incluindo comentários bíblicos, catecismos, sermões e tratados<sup>71</sup>.

No sermão do dia 25 de fevereiro de 1526, Lutero toma a cananeia como modelo para falar da fé do cristão que precisa lutar sem descanso contra o demônio, confessando humildemente seus pecados, permanecendo fiel à palavra que tem ouvido, e vivendo conforme ela.<sup>72</sup> Ele divide seu sermão em três tentações, a partir das três reações negativas de Jesus à mulher (Mt 15,23.24.26). Desta forma ressalta que a cananeia tem uma fé heróica, uma fé que obtém a vitória até mesmo sobre Jesus.

Mesmo provada e golpeada na fé, a mulher cananeia não desiste, fica firme e persevera na “primeira palavra” que ouviu sobre Jesus, ou seja, na notícia que havia recebido de que ele era um homem bondoso e que não negava ajuda a ninguém:

[...] em todas as partes da Judeia, havia rumores de que este homem prestava ajuda a qualquer pessoa que a solicitava. Nesta fama se incendiou a fé da mulher: ela confia que Jesus pode ajudá-la também; do contrário, não teria corrido atrás dele (tradução nossa).<sup>73</sup>

Lutero compara a natureza da fé da cananeia com a que tinha o patriarca Jacó (Gn 32,24-29) que lutou com Deus e obteve a vitória, recebendo o nome de “Israel”, ou seja,

<sup>70</sup> *Qu'elle sorte donc, cette femme Chananéenne, de l'intérieur de son territoire, et qu'elle rencontre, dans la zone extérieure de son propre pays, le médecin qui vient spontanément, sorti par miséricorde de son territoire à lui, et qui se présente avec bonté, en territoire étranger, au malade qui n'aurait pu l'aborder s'il était resté dans le sien.* L'ETOILE, 1974, p. 225.

<sup>71</sup> BIOGRAFIA de Martinho Lutero. Disponível em: <<http://www.portal-luterano.org.br/index.php/extensions/martinho-lutero/martinho-lutero-biografia>> Acesso em: 29 nov. 2013.

<sup>72</sup> LUTERO, Martim. Sermones. In: *Obras de Martín Lutero*. Traducción Erich Sexauer. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, tomo IX, 1983. p. 313.

<sup>73</sup> [...] *en todas partes de Judea corría la voz de que este hombre prestaba su ayuda a cualquiera que se la solicitaba. En esta fama se encendió la fe de la mujer: ella confía en que Jesús puede ayudarle también a ella; de lo contrario, no habría corrido detrás de él.* LUTERO, 1983, p. 314.

“aquele que luta com Deus”. Portanto, as palavras duras e depreciativas de Jesus só servem para provar a fortaleza da fé.

Assim, vemos que, durante a sua vida terrena, o cristão não é apenas tentado por Satanás e pelo mundo, mas também por Deus. É necessário, portanto, que também nós aprendamos a arte que aquela mulher cananeia dominava com perfeição: assentir ao que Deus disse (tradução nossa).<sup>74</sup>

### ***1.2.5 Tentativa de interpretação***

No extenso período histórico da Idade Média, encontramos poucos comentários sobre o texto da mulher cananeia. Uma pequena amostra de sermões, escritos em diferentes épocas, aponta para algumas características subjacentes na interpretação. Há uma concepção de mulher construída através dos séculos e uma ideia de pecado, a partir do arquétipo de Eva. Esta construção é anterior ao cristianismo e marcou, profundamente, as bases doutrinárias nos períodos patrístico e medieval.

Os escritos da patrística foram usados pelos homens da Igreja durante toda a Idade Média e continuam a ser consultados. Nos sermões destes místicos e doutores medievais, observamos algumas semelhanças com os da Igreja Antiga no que se referem às qualidades, às atitudes e ao exemplo da mulher cananeia, como alguém que sai dos territórios corrompidos pelo pecado e faz um processo de conversão para Cristo.

Algo que chama atenção, em quase todos eles, é a iniciativa de Jesus que vai ao encontro da alma perdida pela iniquidade, representada pela mulher. Já o demônio da filha, menina, ganha o nome de “desassossego dos pensamentos” até “fogo abrasador dos corpos”. Mãe e filha cananeias simbolizam uma enorme lista de vícios, pecados capitais que tentam o coração do ser humano secular: gula, luxúria, vaidade, orgulho....

As mulheres passaram, ou melhor, continuaram a ser consideradas pelo clero como criaturas frágeis e tentadoras. A mulher personificada em Eva, segundo Carvalho, é a pecadora, aliada de Satanás e culpada pelo pecado original. Esta concepção de Eva aproximava a mulher do pecado e “permitiu a manutenção dos homens no poder, fornecia uma segurança baseada na distância ao clero celibatário, legitimou a submissão feminina e sufocou qualquer tentativa de subversão da ordem estabelecida pelos homens”.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> *Vemos, pues, que durante su vida terrenal, el cristiano es tentado no sólo por Satanás y por el mundo, sino también por Dios. Es necesario, por lo tanto, que también nosotros aprendamos el arte que aquella mujer cananea dominaba a la perfección: asentir a lo Dios dice.* LUTERO, 1983, p. 319.

<sup>75</sup> CARVALHO, Fabrícia A. T. *A mulher na Idade Média: a construção de um modelo de submissão.* Disponível em: < <http://www.ifcs.ufjf.br/~frazao/mulher.html> >. Acesso em: 16 dez. 2012.

Segundo Macedo, não devemos pensar na mulher medieval como um grupo compacto oprimido pelos homens. Até porque a opressão, muitas vezes, foi exercida pelas mulheres poderosas sobre as suas dependentes. Mas em relação aos homens, todas as mulheres exerceram papéis de filhas, esposas e mães. “Não é possível alinhar, num mesmo plano, condessas e castelãs com servas e camponesas livres, ricas burguesas com artesãos, domésticas ou escravas”.<sup>76</sup> Neste sentido, as mulheres medievais são muitas, variadas e dinâmicas, como as manifestações desses dez séculos em que viveram.

Além de Eva, dois modelos femininos foram bastante difundidos na Idade Média: a figura de Maria Madalena, a pecadora convertida, e o ideal de Maria, a virgem santa e mãe. “Não por acaso, vemos que o culto mariano, a canonização de mulheres e a reclusão nos conventos se elevam significativamente com esse tipo de reinterpretação.”<sup>77</sup>

Notamos, mais uma vez, que a participação e o lugar da mulher na história foram negligenciados pelos historiadores por muito tempo. Elas ficaram à sombra de um mundo dominado pelo gênero masculino. No período medieval, esse quadro de exclusão se agrava ainda mais, pois, além do silêncio que encontramos nas fontes escritas, que muito raramente tratam o mundo feminino, ainda por cima estão impregnados pela aversão dos religiosos da época pelas mulheres.

Perguntamo-nos pelas santas, profetisas e doutoras da Igreja. Tudo o que sabemos sobre as mulheres deste período saiu das mãos de homens da Igreja que tinham essas ideias e conceitos. As imagens, algumas estereotipadas, outras deformadas, mas todas elas frutos da imaginação masculina. Fica claro, assim, que não é possível analisar o que as mulheres pensavam de si próprias: o que nos foi transmitido pelas fontes escritas são modelos ideais e regras de comportamento que nem sempre são positivos.

### 1.3 Na modernidade e pós-modernidade

A partir do século XVII, vários fatores externos conduziram a mudanças e a um profundo impacto na hermenêutica bíblica. Podem ser elencados:

[...] o racionalismo e o iluminismo no campo filosófico; a descoberta de manuscritos bíblicos mais antigos que os manuscritos conhecidos na Europa, vindos do Oriente; o aparecimento de novos métodos críticos no tratamento de textos antigos e a revalorização da história e as novas descobertas que ampliaram o conhecimento da história.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1992. p. 26.

<sup>77</sup> MACEDO, 1992, p. 76.

<sup>78</sup> MALZONI, Cláudio Vianney. *A hermenêutica Bíblica entre a hermenêutica do texto e a hermenêutica do ser*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/39747875/Hermeneutica>>. Acesso em: 8 dez. 2012.



No período moderno, sob influência do racionalismo, foram desenvolvidos métodos de interpretação, como: “crítica às fontes, da forma, da redação, literária, histórica, da tradição, etc”.<sup>79</sup> O foco deslocou-se do autor para o texto, sua formação e sua história, que seriam descobertos pelos métodos críticos.

Segundo Scholz, a descoberta da dimensão histórica da Bíblia resultou no método histórico-crítico, dominante no cenário europeu ao longo dos dois últimos séculos.<sup>80</sup> Tanto o método histórico-crítico como o método de análise literária de interpretação bíblica, ambos apresentam vantagens e desvantagens.

Enquanto no ambiente protestante, a perspectiva hermenêutica e exegética passou por uma profunda revolução, no ambiente católico começava um lento processo de abertura, principalmente com o Concílio Vaticano II. Com a chegada da pós-modernidade, por volta das décadas de 70 e 80, ocorreram mudanças profundas na filosofia, na teologia e em algumas ciências, questionando as verdades absolutas e fixas e buscando uma sociedade pluralista.<sup>81</sup>

Percebemos que a hermenêutica bíblica acompanhou estas mudanças pós-modernas e surgiram diversos novos tipos de interpretação e abordagem das Escrituras. Abriu o campo para as hermenêuticas das minorias, como a feminista, a dos homossexuais, a das minorias raciais e a das culturas desprezadas. São perspectivas, diferentes pontos de vista, pelas quais um texto bíblico pode ser visto.

“Cada nova leitura de um mesmo texto permite novas e diferentes interpretações, todas igualmente válidas...”<sup>82</sup> Não existe um único sentido, mas vários. Segundo Malzoni, estas perspectivas são parciais, abordagens contextualizadas e podem funcionar como complementares aos métodos de interpretação. Colocam o acento primeiramente na situação do leitor do texto bíblico.<sup>83</sup>

Segundo Lopes, “muitos intérpretes pós-modernos, que adotaram a visão pluralista e relativista na hermenêutica, permaneceram, contudo, comprometidos com o método histórico-crítico”.<sup>84</sup> Porém, muitos ambientes conservadores permanecem cautelosos diante do espírito da pós-modernidade. Lopes é da opinião de que vivemos o “caos hermenêutico”, onde cada um pode interpretar como queira as Escrituras.<sup>85</sup>

---

<sup>79</sup> LOPES, 2007, p. 189.

<sup>80</sup> SCHOLZ, 2006, p. 53-54.

<sup>81</sup> LOPES, 2007, p. 198.

<sup>82</sup> LOPES, 2007, p. 199.

<sup>83</sup> MALZONI, 2012, p. 14.

<sup>84</sup> LOPES, 2007, p. 201.

<sup>85</sup> LOPES, 2007, p. 203.

A partir de retalhos de homilias e comentários, buscadas na internet ou em subsídios homiléticos, percebemos a acolhida do texto de Mt 15,21-28 nos dias de hoje. Na pluralidade de interpretações, optamos pelas igrejas católica romana e luterana. Neste trabalho de pesquisa, não serão abordadas as igrejas evangélicas, mas sabemos que as hermenêuticas nascidas na pós-modernidade atingiram também os arraiais evangélicos no mundo.

### ***1.3.1 Na Igreja católica romana***

São visíveis as tensões internas na Igreja católica romana, principalmente na América Latina, entre os grupos que seguem mais a Teologia da Libertação e os que se identificam com os movimentos carismáticos ou mais conservadores.

#### **1.3.1.1 Grupos com tendência mais conservadora**

Pe. Paulo Ricardo, formador de seminaristas e jovens sacerdotes, é responsável pelo site *Christo Nihil Praeponere*, “A nada dar mais valor do que a Cristo”, que tem como objetivo contribuir para a necessária reforma da Igreja.

Na homilia, n. 52, referente ao 20º Domingo do Tempo Comum, ciclo A do Ano Litúrgico, Pe. Ricardo considera o evangelho da mulher cananeia de difícil interpretação. Para ajudar na compreensão, o padre busca luz no mistério pascal de Cristo. Justifica a humilhação da mulher a partir da humilhação de Jesus. O conteúdo central da homilia analisada recai sobre a demora de Deus, a humilhação e a confiança da mulher cananeia.

Ela se humilha para poder obter a libertação da filha. São o amor e a confiança que movem a mulher, fazendo-se pequenina e criatura que adora o criador, que aceita sua condição. Ela confia que Deus dá de comer às suas criaturas, mesmo não sendo dignas. É nessa atitude de humilhação e de pequenez diante de Deus que está a chave da explicação desse evangelho.<sup>86</sup>

O gesto destacado na homilia é da mulher que se prostra diante de Jesus, como sinal de humilhação. Mesmo diante das reações bruscas de Jesus, a mulher insiste e persiste. No final do episódio, Jesus enaltece a atitude da mulher e glorifica sua fé, assim como ele mesmo foi glorificado na ressurreição.

Aplicando para a vida, salienta que o “silêncio de Deus nos humilha quando passamos pelo vale da morte, pela aridez que nos faz pensar que Deus está distante. [...] Quando ele se esconde atrás de um véu de silêncio é porque ele quer que o busquemos e com

<sup>86</sup> RICARDO, Pe. Paulo. *A humilhação da mulher cananeia*. Disponível em: <<http://www.pr.gonet.biz/index-read.php?num=946>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

isso demonstremos nosso amor por ele”.<sup>87</sup> Por isso, a lição da cananeia é de aceitar as realidades e os silêncios de Deus como provação da fé.

Outra homilia analisada provém do Movimento de Renovação Carismática Católica, do blog da comunidade Canção Nova. Pe. Pacheco inicia a homilia situando Tiro e Sidônia como duas cidades pagãs.

[...] aparece uma mulher e rasga o coração na presença de Nosso Senhor Jesus Cristo; ela segue o exemplo dos maiores homens e mulheres da Sagrada Escritura, ou seja, rasga as vestes na presença do Senhor, ou seja, rasga o coração e se desnuda, retirando todas as máscaras, diante d’Aquele que ela acredita poder salvar sua filha, que está possessa.<sup>88</sup>

Ressalta a fé da mulher diante da insensibilidade e petulância dos apóstolos. Quanto a Jesus, diz apenas que ele faz de conta que é insensível à súplica da mulher aflita, mas faz isso para experimentá-la. Aplica para a vivência:

Jesus se impressiona com aquela ‘pagã’, pois não tinha visto ainda tamanha fé em Israel, lugar dos ‘santos e dos puros na fé’. Hipócritas! Nós nos surpreenderemos, um dia, no Reino dos Céus, pois – como já disse Jesus – as prostitutas nos antecederão! Isso é muito sério.<sup>89</sup>

### 1.3.1.2 Grupos com tendência mais libertadora

Na Revista Vida Pastoral, destinada aos sacerdotes e agentes de pastoral, encontra-se o roteiro homilético do 20º Domingo do Tempo Comum, sobre o evangelho de Mt 15,21-28. Sob o título “Não excluir o estrangeiro e o diferente”, Frei Jacir de Freitas Faria sugere que a mulher cananeia mudou a mentalidade de Jesus.<sup>90</sup>

Na cena, o autor destaca: os discípulos, figurantes que pedem a expulsão da inoportuna estrangeira; a marca da profissão de fé judaica em Deus que veio salvá-los; as três intervenções da mulher, contrastadas com as três respostas de Jesus.

Não seríamos ousados se afirmássemos que a mulher cananeia mudou o modo de pensar de Jesus e de seus discípulos em relação aos estrangeiros, considerados como cães pelos judeus por serem, em sua ótica, impuros e não merecedores do pão reservado aos filhos.<sup>91</sup>

Para Farias, a comunidade de Mateus quis demonstrar que a salvação, em Jesus, veio somente para os judeus, de forma exclusivista. “Ela acabou mudando a visão da comunidade

<sup>87</sup> RICARDO, 2012.

<sup>88</sup> PACHECO, Pe. *Senhor, dá-nos a fé da mulher cananeia*. Disponível em: <<http://blog.cancaonova.com/homilia/2010/08/04/senhor-da-nos-a-fe-da-cananeia>>. Acesso em: 9 dez. 2012.

<sup>89</sup> PACHECO, 2012.

<sup>90</sup> FARIA, Jacir de Freitas. Não excluir o estrangeiro e o diferente. *Revista Vida Pastoral*, São Paulo, n. 279, 2011. p. 56.

<sup>91</sup> FARIA, 2011, p. 56.

sobre a missão fora de Israel. A cananeia ensinou que a misericórdia de Deus está para além das fronteiras”.<sup>92</sup>

Como pista de ação, aponta que Deus não aceita nenhuma discriminação. Por isso, Israel foi escolhido como povo eleito, mas não pode se valer dessa prerrogativa para discriminar os estrangeiros. “Nós, os cristãos, podemos incorrer nesse mesmo erro quando nos julgamos os melhores e os únicos que serão salvos”.<sup>93</sup>

No Instituto Humanitas da Unisinos (IHU), encontramos o comentário correspondente ao Evangelho do 20º Domingo do Tempo Comum, da teóloga Lucia Weiler. No olhar dessa mulher biblista, Jesus, nas suas andanças pela sua terra natal, também fez uma coisa ainda mais difícil. Ele ultrapassou fronteiras humanas, fronteiras de raça, religião e preconceito.

Após situar geográfica e historicamente a região de Tiro e Sidônia, Lucia Weiler tece comentário sobre a insistência da mulher e as diferentes reações de Jesus e dos discípulos. “Seu amor de mãe pela sua filha a leva a quebrar as possíveis fronteiras da sua tradição e das brigas dos povos na procura da saúde de sua filha”.<sup>94</sup>

Jesus ficou admirado com os valores que encontrou nos pagãos e compreendeu que Deus já estava entre eles como Deus vivo e libertador: aquele que ouve o clamor e desce para libertar (cf. Ex 3,7ss.).

O encontro de transformação e libertação só aconteceu quando Jesus "desce" ao nível humano, tornando-se aprendiz e discípulo da mulher estrangeira, excluída. E confirma sua cidadania teológica: "Mulher, grande é tua fé! Seja feito como queres!" (Mt 15, 28).<sup>95</sup>

Por fim, Weiler enfatiza que Jesus se deixou tocar pelo grito da mulher pagã, e convida a escutar Deus onde a vida clama e sofre discriminação; ali onde as pessoas sofrem a separação da vida social e cultural.

### ***1.3.2 Na Igreja luterana***

No subsídio Proclamar Libertação, volume XXI, da Igreja luterana, encontramos a reflexão do teólogo luterano norueguês Kjell Nordstokke sobre a mulher cananeia. O autor situa o encontro com a mulher cananeia na nova fase do ministério de Jesus.

<sup>92</sup> FARIA, 2011, p. 57.

<sup>93</sup> FARIA, 2011, p. 58.

<sup>94</sup> WEILER, Lucia. *Mulher siro-fenícia: um encontro transgressor e revelador*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/espiritualidade/comentario-evangelho/500189-domingo-14-de-agosto-evangelho-de-mateus-15-21-28>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

<sup>95</sup> WEILER, 2012.

Nessa linha de narração, o aparecimento da mulher cananea é sentido num primeiro momento como incomodação, ao ponto de Jesus rejeitá-la tanto por meio de um silêncio frio quanto de palavras duras. Num segundo momento, porém, a mulher luta por um espaço na caminhada de Jesus. Na redação de Mateus, neste segundo momento ela assume um papel importante como representante da fé dos gentios e da superação dos limites étnicos na história da salvação.<sup>96</sup>

Nordstokke mostra que uma leitura sociológica pode ajudar a descobrir a causa dessa atitude. Ele aponta para os conflitos sócio-econômicos reinantes nessa região fronteiriça, onde a população era em parte pagã e em parte judaica. Neste sentido, é possível ver Jesus como alguém que, na opção pelos oprimidos, questiona os poderosos, mas que também não absolutiza a realidade conflituosa e se deixa dirigir por preconceitos fechados.

Nesta leitura a mulher cananea é uma representante dos opressores. Conforme Marcos, ela é grega (7.26), o que para Theissen confirma sua alta posição social. Assim, ela pertence ao grupo de cachorros que são responsáveis pela fome do povo camponês. Neste contexto a reação de Jesus é compreensível: se desse atenção a ela, não seria isto o mesmo que tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos (Mt 15.26)? Pois ele se entendia como enviado às ovelhas perdidas da casa de Israel (15.24).<sup>97</sup>

Conforme Nordstokke, as características da fé da mulher cananea se aplicam a toda fé cristã: é uma fé que luta, que não se deixa calar, nem pelo silêncio, nem pelo argumento teológico, nem pelos conceitos duros que condenam; é uma fé que luta pela vida ameaçada do outro; é uma fé que vê em Jesus a única possibilidade de salvação.

Na pregação, meditação de uma mulher luterana, teóloga e pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Vera Cristina Weissheimer, a história da mulher anônima e estrangeira é situada no contexto de dupla exclusão pelas tradições da época.

Ela tem consciência desse seu status ou da falta dele, mas lança-se na direção daquele que era a última esperança para a sua filha doente. E, aos gritos, vai chamando atenção das pessoas para a sua dor. Nem os discípulos aguentaram! Devem ter pensado que era mais uma histórica correndo atrás do Mestre.<sup>98</sup>

Weissheimer explica que a mulher cananea se aproxima de Jesus esperando um gesto, uma palavra, um sinal. Busca em Jesus um olhar que dê dignidade. Diante da dureza das respostas de Jesus, a mulher é corajosa, atrevida, crê, não desanima, insiste e arrisca tudo. “Senhor, ajuda-me!” Nesse encontro de Jesus com a cananea acontece a mudança:

“Então, me dê as migalhas”, diz a mulher em súplica. E, nesse momento, essa mulher anônima convence Jesus, o faz mudar de ideia. Se antes Jesus sentia-se enviado somente para o povo de Israel, aqui ele abre um precedente e se deixa

<sup>96</sup> NORDSTOKKE, Kjell. *13º Domingo após Pentecostes*: auxílio homilético sobre Mt 15,21-28. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=14256>>. Acesso em: 19 out. 2012.

<sup>97</sup> NORDSTOKKE, 2012.

<sup>98</sup> WEISSHEIMER, Vera Cristina. *Quando uma mulher fez Jesus mudar de ideia*. Disponível em: <[http://www.luteranos.org.br/portal/site/conteudo\\_organizacao.php?idConteudo=13034&idOrg=2406](http://www.luteranos.org.br/portal/site/conteudo_organizacao.php?idConteudo=13034&idOrg=2406)>. Acesso em: 19 out. 2012.

convencer, se deixa seduzir pela fé dessa mulher. “Mulher, grande é a tua fé! Seja feita a tua vontade”.<sup>99</sup>

### ***1.3.3 Tentativa de interpretação***

Como vimos na história do cristianismo, há toda uma tradição androcêntrica com formulações teológicas que se consideraram neutras, marcadas por um discurso universal masculino. Porém, diferentes vozes interpretativas aparecem no cenário. As novas leituras das Escrituras, feita por homens e mulheres, denunciam as interpretações tradicionais que encobrem e defendem os interesses da classe burguesa, masculina e branca.

Nestes poucos séculos e décadas que caracterizam os períodos da modernidade e pós-modernidade, notamos um florescimento, uma pluralidade de hermenêuticas. Surgem novos métodos e abordagens. Alguns veem nisso tudo um “caos”, sentem-se perdidos e confusos; buscam segurança e a verdadeira interpretação; refugiam-se numa leitura fundamentalista da Bíblia.

Rastreando as homilias e comentários na internet e nos subsídios homiléticos da Igreja católica romana e luterana, percebemos que foram elaborados, na sua grande maioria, por homens. Um exemplo disso é um blog católico romano que reúne cerca de vinte homilias para a Celebração da Palavra do 20º Domingo do Tempo Comum, sobre a mulher cananeia, elaborados quase que exclusivamente por bispos, padres, diáconos e leigos.<sup>100</sup> Neste caso, não analisamos o conteúdo dos comentários que, infelizmente, muitos deles não contribuem para a condição humana emancipatória das mulheres.<sup>101</sup>

Nas amostras de homilias apresentadas nesta parte, em que muitos sacerdotes, pastores e leigos recorrem para a preparação de suas pregações e transmitem para a assembleia de fiéis, constatamos uma diversidade de interpretações e de aplicações práticas para a vida.

Depois de dois mil anos de história, o texto de Mt 15,21-28 ainda é interpretado por alguns grupos de forma mais espiritualista. É dada ênfase na humilhação da mulher cananeia, na sua prostração como sinal de pequenez para, no final, Jesus enaltecer e glorificar suas qualidades, principalmente a fé. Mas para isso, é preciso aceitação das realidades difíceis,

<sup>99</sup> WEISSHEIMER, 2012.

<sup>100</sup> Esta coletânea de homilias e comentários sobre Mt 15,21-28 encontra-se disponível em: <[http://homilia.dominical.blogspot.com.br/2011/08/cura-distancia-da-mulher-da-cananeia\\_13.html](http://homilia.dominical.blogspot.com.br/2011/08/cura-distancia-da-mulher-da-cananeia_13.html)>. Acesso em: 18 dez. 2012.

<sup>101</sup> “Emancipação” é entendida como libertação de toda dependência, subjugação, controle ou forma de opressão. Mais especificamente, na interpretação bíblica, o termo é usado em prol da libertação. Cf. FIORENZA, 2009, p. 232.

como provações da fé. Neste caso tenta-se salvar a imagem de Jesus, principalmente sua atitude dura em relação à mulher.

Outros grupos interpretam utilizando o método histórico-crítico, com uma abordagem sociológica do texto bíblico e ousam dizer que a mulher mudou a mentalidade de Jesus e dos discípulos, a fim de abrirem-se além fronteiras, principalmente em relação ao estrangeiro, ao diferente.

Várias intérpretes feministas, principalmente latino-americanas, pela prática da leitura da Bíblia que parte de uma hermenêutica de suspeita e de gênero, reinterpretem os textos numa perspectiva libertadora e criativa. Isso prova que não há uma única verdadeira interpretação do texto ou discurso, mas muitas interpretações igualmente válidas. A partir do método histórico-crítico e de uma abordagem feminista, Vera Cristina Weissheimer e Lucia Weiller, analisam o texto da mulher cananeia com novos contornos de interpretação.

Diante da pluralidade de interpretações e abordagens, é importante valorizar a comunidade interpretativa, pois ela possibilita o entendimento, a compreensão do texto, bem como o discernimento da mensagem do texto que ela própria vai viver na sua realidade concreta.

Concluindo, notamos que a narrativa da mulher cananeia foi atravessando séculos e milênios, espaços geográficos e culturais. Vários homens e poucas mulheres se atreveram a interpretar este texto bíblico, fazendo uso dos métodos hermenêuticos de sua época. Mesmo encontrando dificuldades em reconstruir historicamente o caminho percorrido pelo texto de Mt 15,21-28, percebemos que o mesmo formou uma história da interpretação.

Depois de verificar as diferentes formas como o texto de Mateus foi interpretado, agora voltamos o olhar para o próprio texto e seu contexto, buscando descobrir seu sentido original.





## 2 UMA EXEGESE DE Mt 15,21-28

A análise de alguns sermões e comentários sobre este texto bíblico, na antiguidade e nos tempos atuais, revelou dificuldades na interpretação de algumas questões, como: Qual o motivo da retirada de Jesus para a região de Tiro e Sidom? Afinal, Jesus foi para o território gentio? Por que os silêncios, demoras e palavras duras de Jesus em relação a mulher? O que os discípulos pedem a Jesus: atender ou mandar embora a mulher que gritava? Que demônio é este que está possuindo a filha da cananeia? Pode-se afirmar que ao prostrar-se diante de Jesus a mulher teve uma atitude de humilhação? Quem era a mulher: uma pagã ou prosélita?

Neste capítulo, realizaremos uma exegese de Mt 15,21-28 seguindo seis passos do método histórico-crítico,<sup>102</sup> com atenção à personagem feminina da cananeia. Com toda a probabilidade, na comunidade mateana as pessoas sabiam o que o autor queria dizer com estas palavras e histórias e conheciam as questões e os problemas que provocaram o discurso a elas direcionado, no contexto sócio-histórico e do ambiente da comunidade mateana que ajudaram a moldar o evangelho.

Sob diversos ângulos analisaremos o texto: traduções, variantes textuais, contexto literário, contexto histórico e o conteúdo, procurando perscrutar o sentido mais profundo do mesmo.

### 2.1 Texto e tradução

Ao iniciar o trabalho de exegese do texto de Mt 15,21-28, o primeiro passo consiste na tradução literal do texto diretamente do original grego. Portanto, faremos uma tradução provisória que necessitará de uma segunda tradução ao final da exegese.<sup>103</sup> Em seguida, avaliaremos as outras traduções do mesmo texto levando em conta o grau de fidelidade ao texto original.

---

<sup>102</sup> Seguiremos mais de perto o manual de exegese de Uwe Wegner, mas encontramos outros manuais inscritos no método histórico-crítico, como: SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004; EGGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>103</sup> WEGNER, 1998, p. 30.

### 2.1.1 *Texto grego de Mt 15,21-28*

O texto grego foi extraído do Novo Testamento Grego (NTG), 27ª edição revisada, porque este oferece os recursos do aparato crítico do Nestle-Aland.<sup>104</sup>

V.21: Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.

V.22: καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα, Ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.

V.23: ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες, ἄπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.

V.24: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

V.25: ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα, Κύριε, βοήθει μοι.

V.26: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.

V.27: ἡ δὲ εἶπεν, ναὶ κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.

V.28: τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἴαθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

### 2.1.2 *Tradução (provisória)*

A tradução que segue está baseada no texto grego e procura respeitar a ordem original das palavras sem perder o seu sentido, a sua mensagem.<sup>105</sup>

V.21: E tendo saído dali Jesus retirou-se para as partes de Tiro e Sidom.

V.22: E eis (uma) mulher cananeia das regiões aquelas tendo saído gritava dizendo: Tem compaixão de mim, Senhor, filho de Davi; a minha filha horripeladamente está endemoninhada.

V.23: Mas ele não respondeu a ela palavra. E aproximando-se os discípulos dele pediam a ele dizendo: Despede-a porque grita atrás de nós.

V.24: Mas ele respondendo disse: Não fui enviado senão para as ovelhas perdidas da casa de Israel.

<sup>104</sup> A BÍBLIA Novum Testamentum Graece. NESTLE, Eberhard et al (Eds.). 27. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004. p. 42-43.

<sup>105</sup> Para a tradução, foram utilizados o dicionário e a gramática do grego bíblico que estão mencionados nas referências bibliográficas. A análise de cada palavra se encontra no Apêndice A deste trabalho.

V.25: Mas ela tendo vindo, prostrou-se diante dele dizendo: Senhor, socorre a mim.

V.26: Mas ele respondendo disse: Não é bom tomar o pão dos filhos/filhas e jogar aos cachorrinhos.

V.27: Mas ela disse: Sim, Senhor, pois também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos donos deles.

V.28: Então respondendo Jesus disse a ela: Ó mulher, grande (é) tua fé; seja feito a ti assim como tu queres. E foi curada a filha dela desde a hora aquela.

### 2.1.3 Versões

A partir da tradução própria realizada acima, faremos a comparação com outras traduções selecionadas que estão em uso nas comunidades, como: a Tradução Ecumênica (TEB) e a Edição de Jerusalém (BdJ), consideradas como Bíblias de “estudos” pela tradução relativamente formal e clássica;<sup>106</sup> Edição Pastoral (BEP) e Tradução na Linguagem de Hoje (BLH) caracterizadas por uma linguagem mais acessível ao povo e de grande utilidade na evangelização como: catequese, grupos bíblicos e escolas;<sup>107</sup> Tradução de João Ferreira de Almeida (ARA) representante da tradição protestante. Na análise das versões nos deteremos nos acréscimos, omissões e modificações nas traduções do mesmo texto em português.<sup>108</sup>

#### a) Bíblia de Jerusalém<sup>109</sup>

21. Jesus, partindo dali, retirou-se para a região de Tiro e de Sidônia. 22. E eis que uma mulher cananeaia, daquela região, veio gritando: “Senhor, Filho de Davi, tem compaixão de mim: a minha filha está horrivelmente endemoninhada”. 23. Ele, porém, nada lhe respondeu. Então os seus discípulos se chegaram a ele e pediram-lhe: “Despede-a, porque vem gritando atrás de nós”. 24. Jesus respondeu: “Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel.” 25. Mas ela, aproximando-se, prostrou-se diante dele e pôs-se a rogar: “Senhor, socorre-me!” 26. Ele tornou a responder: “Não fica bem tirar o pão dos filhos e atirá-lo aos cachorrinhos”. 27. Ela insistiu: “Isso é verdade, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos!” 28. Diante disso, Jesus

<sup>106</sup> KONINGS, Johan. Tradução e traduções da Bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 96, 2003. p. 236.

<sup>107</sup> KONINGS, 2003, p. 233.

<sup>108</sup> Para melhor visualização da tabela comparativa das diferentes versões é possível conferir o Apêndice C.

<sup>109</sup> A BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed., rev. e amp. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1732.

lhe disse: “Mulher, grande é tua fé! Seja feito como queres!” E a partir daquele momento sua filha ficou curada.

*b) Tradução Ecumênica<sup>110</sup>*

21. Partindo dali, Jesus retirou-se para a região de Tiro e Sídon. 22. E eis que uma cananeia veio de lá e se pôs a gritar: Tem piedade de mim, Senhor, Filho de Davi! A minha filha é cruelmente atormentada por um demônio. 23. Jesus, porém, não lhe respondeu palavra alguma. Seus discípulos, aproximando-se, fizeram-lhe este pedido: Despede-a, porque ela nos persegue com seus gritos. 24. Jesus respondeu: Fui enviado apenas às ovelhas perdidas da casa de Israel. 25. Mas a mulher veio prostrar-se diante dele: Senhor, disse ela, vem em meu socorro! 26. Ele respondeu: Não fica bem tirar o pão dos filhos para atirá-los aos cachorrinhos. 27. É verdade, Senhor! disse ela; mas os cachorrinhos comem as migalhas que caem da mesa dos seus donos. 28. Então Jesus lhe respondeu: Mulher, grande é a tua fé! Suceda-te conforme queres! E sua filha ficou curada desde aquela hora.

*c) Edição Pastoral<sup>111</sup>*

21. Jesus saiu daí, e foi para a região de Tiro e Sidônia. 22. Nisso, uma mulher cananeia, que morava nessa região, gritou para Jesus: “Senhor, filho de Davi, tem piedade de mim. Minha filha está sendo cruelmente atormentada por um demônio”. 23. Mas Jesus nem lhe deu resposta. Então os discípulos se aproximaram e pediram: “Manda embora essa mulher, porque ela vem gritando atrás de nós.” 24. Jesus respondeu: “Eu fui mandado somente para as ovelhas perdidas do povo de Israel.” 25. Mas a mulher, aproximando-se, ajoelhou-se diante de Jesus, e começou a implorar: “Senhor, ajuda-me.” 26. Jesus lhe disse: “Não está certo tirar o pão dos filhos, e jogá-lo aos cachorrinhos.” 27. A mulher disse: “Sim, Senhor, é verdade; mas também os cachorrinhos comem as migalhas que caem da mesa de seus donos.” 28. Diante disso, Jesus lhe disse: “Mulher, é grande a sua fé! Seja feito como você quer”. E desde esse momento a filha dela ficou curada.

*d) Linguagem de Hoje<sup>112</sup>*

21. Jesus saiu dali e foi para a região que fica perto das cidades de Tiro e de Sidom. 22. Certa mulher cananeia, que morava naquela terra, chegou perto dele e gritou: – Senhor,

<sup>110</sup> A BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1997. p. 1888-1889.

<sup>111</sup> A BÍBLIA Sagrada Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990. p. 1260.

<sup>112</sup> A BÍBLIA Sagrada Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p. 664.

Filho de Davi, tenha pena de mim! A minha filha está horrivelmente dominada por um demônio! 23. Mas Jesus não respondeu nada. Então os discípulos chegaram perto dele e disseram: – Mande essa mulher embora, pois ela está vindo atrás de nós, fazendo muito barulho! 24. Jesus respondeu: – Eu fui mandado somente para as ovelhas perdidas do povo de Israel. 25. Então ela veio, ajoelhou-se aos pés dele e disse: – Senhor, me ajude! 26. Jesus disse: – Não está certo tirar o pão dos filhos e jogá-lo para os cachorros. 27. – Sim, senhor, – respondeu a mulher – mas até mesmo os cachorrinhos comem as migalhas que caem debaixo da mesa dos seus donos. 28. – Mulher, você tem muita fé! – disse Jesus. – Que seja feito o que você quer! E naquele momento a filha dela ficou curada.

*e) Almeida corrigida e revisada<sup>113</sup>*

21. E, partindo Jesus dali, foi para as partes de Tiro e de Sidom. 22. E eis que uma mulher cananeaia, que saíra daquelas cercanias, clamou, dizendo: Senhor, Filho de Davi, tem misericórdia de mim, que minha filha está miseravelmente endemoninhada. 23. Mas ele não lhe respondeu palavra. E os seus discípulos, chegando ao pé dele, rogaram-lhe, dizendo: Despede-a, que vem gritando atrás de nós. 24. E ele, respondendo, disse: Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel. 25. Então chegou ela, e adorou-o, dizendo: Senhor, socorre-me! 26. Ele, porém, respondendo, disse: Não é bom pegar no pão dos filhos e deitá-lo aos cachorrinhos. 27. E ela disse: Sim, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus senhores. 28. Então respondeu Jesus, e disse-lhe: Ó mulher, grande é a tua fé! Seja isso feito para contigo como tu desejas. E desde aquela hora a sua filha ficou sã.

### 2.1.3.1 Acréscimos

A tradução BLH acrescenta alguns vocábulos que não se encontram no original grego. Ex.: no v. 21: “que fica perto das cidades”; no v. 23: “fazendo muito barulho”; no v. 25: “ajoelhou-se aos pés” e no v. 27: “debaixo da mesa”. A BEP, no v. 25, além de acrescentar “ajoelhou-se diante de”, diz que a mulher “começou a implorar”.

Estes acréscimos parecem uma tentativa de dar mais explicações às palavras gregas. No entanto, estes detalhes, parecem que excedem os limites de competência de uma tradução, pois implicam numa interpretação.

<sup>113</sup> A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. corrig. e rev. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2005. p. 1048-1049.

### 2.1.3.2 Omissões

As traduções BLH e BEP omitem a conjunção καὶ (= e) no princípio das frases dos v. 21 e 22. Na BdJ e TEB omitem somente no v. 21. O mesmo acontece com o pronome e a conjunção ὃ δὲ (= ele mas) ou ἡ δὲ (= ela mas) nos v. 23, 24, 25 e 26. Estas pequenas omissões das conjunções não alteram a substância do conteúdo.

No v. 22, a tradução TEB omite a palavra “mulher”. Talvez, no termo cananeaia esteja subentendido que se trata de uma mulher. Todas as versões traduzem τέκνων somente por “filhos”, omitindo “filhas”. As traduções BLH, TEB e BEP omitem o advérbio de negação οὐκ (= não) no v. 24, substituindo-o pela expressão “somente” ou “apenas”.

Quando aparecem dois ou três verbos na sequência, no caso dos v. 22, 24, 25, 26 e 28, algumas traduções simplificam e chegam a citar apenas um verbo. Ex.: No v. 22 diz “tendo saído gritava dizendo”. A BEP diz “gritou para Jesus”. Na maioria dos casos, essas omissões não alteram o sentido do texto.

### 2.1.3.3 Modificações

As traduções BLH e BEP, ao iniciarem a frase nos versículos 23, 24, 26 e 27, os pronomes “ele” ou “ela” são substituídos pelos sujeitos “Jesus” e a “mulher”. Da mesma forma, a BdJ aplica no v. 24 e a TEB nos v. 23, 24 e 25. Percebe-se que a finalidade é explicitar o sujeito implícito no pronome.

Alguns substantivos são traduzidos diferentes, por exemplo: no v. 21, a BEP e BdJ traduzem “Sidom” por “Sidônia”; no v. 24, a BEP e BLH traduzem “casa” por “povo” de Israel; no v. 26, a BLH traduz “cachorrinhos” por “cachorros” e, no v. 27, a mesma traduz corretamente por “cachorrinhos”; no v. 22, usa a expressão “dominada por um demônio” e não “endemoninhada”. Aparentemente essas traduções não modificam o sentido das palavras.

A tradução do verbo participio aoristo ἐξελθὼν, no v. 21, por “partindo” ou “saiu”, é imprecisa, pois o correto seria “tendo saído/ tendo partido”. Da mesma forma, repete-se no v. 22.

A TEB modifica a expressão καὶ (= sim), do v. 27, por “verdade”. No v. 22, a BEP e BLH ao mencionar a mulher cananeaia, traduzem que “morava nessa região”, ao invés de dizer que ela era daquela região. E, no v. 23 a BLH traduz a expressão “palavra” por “nada” e, no v. 28, traduz a expressão “grande é tua fé” por “tem muita fé”. Já a ARA, no v. 23, usa a

expressão “chegando ao pé dele”. Algumas dessas traduções parecem se distanciar do sentido original.

Concluindo, a análise dos acréscimos, omissões e modificações das diferentes traduções, apresentam o texto grego da forma mais confiável para o leitor de hoje. Assim, percebe-se que a BLH faz mais acréscimos à versão grega do que a ARA e a BdJ, os quais, neste texto, entretanto, não afetam o conteúdo. A BdJ é, sem dúvida, a mais próxima e fiel ao texto original.

## 2.2 Crítica textual

Ao realizar a tradução do texto original do grego e a avaliação de algumas das versões em português, o estudo se voltará para os manuscritos antigos no intuito de recuperar a forma do texto de Mt 15,21-28 que se “aproxime o máximo possível do texto exato dos escritos originais”.<sup>114</sup>

Através da crítica textual, procuraremos decodificar e analisar o aparato crítico da narrativa da mulher cananeia, no *Novum Testamentum Graece* (NTG) da Nestle-Aland,<sup>115</sup> verificando as variantes textuais dos diversos manuscritos com o objetivo de avaliar a probabilidade do texto mais original. O aparato crítico do nosso texto apresenta seis variantes.

### 2.2.1 Primeira variante (Mt 15,22)

A sigla Ϛ usada antes da palavra ἔκραζεν (= gritava, clamava) aponta para uma substituição desta palavra por outras em mais de um manuscrito.<sup>116</sup> É atestada pelos manuscritos maiúsculos Ɀ (texto original, do primeiro copista), Z e 0281; pela família dos minúsculos *f*<sup>13</sup>, 579 e 1241; poucos outros manuscritos (*pc*). A substituição desta palavra tem a seu favor os manuscritos dos séculos: IV, VI a VIII, XI a XV e vários séculos (*pc*). Quanto ao tipo, a substituição ocorre nos textos alexandrino (Ɀ e Z), cesareense (*f*<sup>13</sup>), bizantino (579) e de outros (*pc*).

Para ἔκραζεν o aparato apresenta duas alterações:

<sup>114</sup> OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento – Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução Wilson Scholz. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft, 2010. p. 12.

<sup>115</sup> A BÍBLIA *Novum Testamentum Graece*, 2004, p. 42-43.

<sup>116</sup> Para a classificação dos documentos textuais e de antigas traduções seguiremos o Novo Testamento Grego, pois ele se baseia no texto da 27ª edição de Nestle-Aland, p. 13-41. O Apêndice B apresenta o aparato crítico do texto de Mt 15,21-28.

- ἔκραυγαζεν (= gritava) vem do verbo κραυγαζω (= grito/clamo em voz alta), na 3ª pessoa do singular do imperfeito do indicativo. Esta variante é testemunhada pelos manuscritos maiúsculos M; pelos lecionários l 844 e l 2211 e ainda por poucos outros manuscritos (pc).

- ἔκραυγασεν (= gritou) também vem do verbo κραυγαζω (= eu grito) e está na 3ª pessoa do singular do aoristo do indicativo. É atestada pelos maiúsculos C, L, W, 0106 e pelo texto majoritário.

As testemunhas que defendem o texto de Nestle-Aland são: os maiúsculos κ (leitura do segundo corretor), B, D e Θ; os minúsculos da f<sup>l</sup>, 700 e 892 e por poucos outros manuscritos (pc). Quanto à idade dos manuscritos que apoiam esta opção, estão: três pertencem aos séculos IV e V (κ<sup>2</sup>, B e D), outros quatro que são dos séculos IX a XV (Θ, 700, 892 e f<sup>l</sup>) e de vários séculos (pc). Eles constam nos textos alexandrino, ocidental e cesareense.

Analisando os dados do aparato crítico, a partir do critério das evidências externas,<sup>117</sup> verificamos que os manuscritos de Nestle-Aland são tidos como os mais fiéis aos escritos originais por serem mais antigos e porque possuem maior representatividade geopolítica.

Quanto às evidências internas,<sup>118</sup> não existe nenhuma distinção entre os verbos κράζω, κραυγάζω e κραυγανόομαι e nenhuma alteração no seu significado. Etimologicamente, a raiz deles é quase idêntica, o que pode ter a mesma origem: κραγ/κραυγ. De forma geral, pode-se traduzir esses verbos por: gritar, exclamar, berrar, emitir urros, urrar, etc. Quase sempre nos Evangelhos, emprega-se um deles para se referir a ação de gritar dos endemoninhados. Assim mantemos a palavra ἔκραζεν porque o apoio da crítica externa e interna é convincente.

Após o vocábulo ἔκραζεν temos o sinal † que indica uma inclusão, ou seja, há uma inserção de palavras em um ou mais manuscritos. A primeira variante é αὐτω (= a/para ele). É testemunhada pelos manuscritos maiúsculos K, L, W, Γ, Δ, 0106; pela família dos minúsculos f<sup>l</sup> (com pequenas alterações) e 565; pelo texto majoritário; pelos códices latinos antigos e Vulgata (lat - com pequenas alterações) e pela versão siríaca (sy<sup>h</sup>). A segunda variante é a inclusão da palavra ὀπισω αὐτου (= atrás dele) atestada unicamente pelo maiúsculo D. Esta última variante já é descartada, por ter apenas um testemunho.

<sup>117</sup> Os critérios externos para avaliação de uma variante são a quantidade de testemunhas; a menor ou maior abrangência geográfica dos manuscritos; o tipo de texto ao qual pertencem; a datação. Cf. WEGNER, 2007, p. 47.

<sup>118</sup> Os critérios internos a se considerar na avaliação de uma variante são: as leituras mais difíceis, mais curtas e que não estejam harmonizadas com textos paralelos; textos de linguagem mais rudimentar e as variantes que melhor refletem as características teológicas e estilísticas próprias do autor. Cf. WEGNER, 2007, p. 47-48.



Em relação à variante  $\alpha\upsilon\tau\omega$ , os manuscritos e versões antigas são dos séculos V a VIII e IX a XV, porém, o texto concentra-se, sobretudo, no tipo bizantino. Além disso, a tendência dos copistas, na transmissão dos textos sagrados, vai na linha de ampliá-los. Não há dúvida, pela evidência externa e interna, que o texto editado corresponde ao pensamento original, pois possui toda a gama de manuscritos restantes a seu favor.

No mesmo versículo, encontramos a sigla <sup>F</sup> que indica uma alteração da palavra  $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$  (= filho) pelo termo  $\upsilon\iota\epsilon$  (= filho). Trata-se de uma mudança estilística, sem alteração de conteúdo. É testemunhada pelos manuscritos maiúsculos  $\aleph$ , C, L, Z e 0106; pela família dos minúsculos  $f^{1.13}$  e pelo texto majoritário (M). A evidência externa parece favorecer o termo sugerido pelo aparato crítico, pois possui vários testemunhos de manuscritos antigos e também vários representantes alexandrinos e um cesareense.

No entanto, o texto apoiado por Nestle-Aland apresenta as seguintes testemunhas: maiúsculos B, D, W e  $\Theta$ ; pelos minúsculos 565 e 700 e poucos outros manuscritos (*pc*). Ao analisarmos os respectivos testemunhos, verificamos que são do século (IV, V, IX e XI) os melhores representantes dos textos alexandrino (B), ocidental (D), misto (W) cesareense ( $\Theta$ ,565,700) e de outros tipos (*pc*). Baseados, então, nas evidências externas, optamos por Nestle-Aland.

### 2.2.2 Segunda variante (Mt 15,23)

O v. 23 vem assinalado pelas siglas  $\Gamma \ddagger$  que tratam de uma substituição simples da palavra  $\eta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\nu$  (= pediam, suplicavam).<sup>119</sup> O aparato apresenta duas variantes para a palavra  $\eta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\nu$ :

- $\eta\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu$  (= eu interrogo), verbo na 1ª pessoa do singular do particípio presente. É testemunhada pelos manuscritos maiúsculos L, W e  $\Theta$ ; pela família dos minúsculos  $f^{1.13}$  e 33; pelo texto majoritário.

- $\eta\rho\acute{\omega}\tau\eta\sigma\alpha\nu$  (= tendo interrogado), verbo a 3ª pessoa do singular do particípio aoristo. É atestada pelos maiúsculos 0106, 1424 e nos outros poucos manuscritos (*pc*).

Os manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland (*tex*) são:  $\aleph$ , B, C, D e outros poucos manuscritos (*pc*). Estes manuscritos maiúsculos são antigos, dos séculos IV e V e, três deles pertencem ao texto do tipo alexandrino e um do ocidental, além de outros (*pc*).

<sup>119</sup> Esta variante era admitida como texto original em edições anteriores de Nestle-Aland.

Considerando a antiguidade e o tipo de manuscrito, o texto editado está melhor representado. Optamos por ele.

### 2.2.3 Terceira variante (Mt 15,24)

Já no v. 24, temos o sinal  $\Upsilon$  antes da palavra  $\tau\acute{\alpha}$  (= as) indicando a inserção do termo  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  (= este, esta, isto). Esta inclusão é atestada no manuscrito maiúsculo D e nas versões siríaca sinaítica, curetoniana e heracleana (sy<sup>s.c.h</sup>).

O aparato pressupõe que todos os demais manuscritos e versões apresentam o termo  $\tau\alpha$ , por isso tem maior representatividade.

### 2.2.4 Quarta variante (Mt 15,25)

No v. 25, a sigla  $\Gamma$  usada antes da palavra  $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\acute{\kappa}\upsilon\nu\epsilon\iota$  (= adorava, prostrava-se) aponta para mais uma substituição. A alteração para o vocábulo  $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\acute{\kappa}\upsilon\nu\eta\sigma\epsilon\nu$  (= adorou, prostrou), verbo na 3ª pessoa do singular do aoristo do indicativo, é testemunhada pelos seguintes manuscritos:  $\aleph$  (leitura do segundo corretor), C, L, W e 0106; texto majoritário; latinos antigos e a Vulgata (lat); versões coptas do Médio Egito (mae) e boaírica (bo).

O texto proposto por Nestle-Aland (*txt*) é respaldado pelos manuscritos maiúsculos  $\aleph$  (texto original, do primeiro copista), B, D e  $\Theta$ ; pela família dos minúsculos  $f^{4.13}$ , 33, 579, 700, 1241 e 1424; por outros manuscritos que divergem do texto majoritário (*al*) e pela maioria dos manuscritos latinos antigos (*it*).

Avaliando as evidências externas, a qualidade dos melhores manuscritos propostos por Nestle-Aland, sendo dois do século IV, um do séc. V e os demais do séc. IX-XV tem o testemunho da maioria dos outros manuscritos (*al* e *it*), o que favorece claramente o termo  $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\acute{\kappa}\upsilon\nu\epsilon\iota$  como original. Eles constam nos textos alexandrino, ocidental, cesareense e bizantino.

### 2.2.5 Quinta variante (Mt 15,26)

No v. 26, o aparato apresenta o sinal  $\textcircled{\text{}}^{\text{}}$  entre a palavra  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$  (= é bom), indicando a substituição por outras três variantes:

- *καλον εστιν* (= bom é). É testemunhada pelos manuscritos minúsculo 544 e ainda por outros manuscritos que divergem do texto majoritário (*al*).

- *εζεστιν* (= é lícito). Esta alteração ocorre nos seguintes manuscritos: maiúsculos D; maioria dos manuscritos latinos antigos (it); versão siríaca sinaítica e curetoniana (*s<sup>ys.c.</sup>*) e o pai da Igreja grego Orígenes.

- *εστιν* (= é). A variante é atestada pelo manuscrito minúsculo 1293 e pelo pai da Igreja latino Tertuliano.

Neste caso também, o aparato pressupõe que todos os demais manuscritos e versões apresentam as expressões *ἔστιν καλὸν*.

### 2.2.6 Sexta variante (Mt 15,27-28)

No v. 27, o emprego da sigla <sup>0</sup> diante de *γὰρ* (= pois, porque), indica uma omissão simples desta palavra por mais de um manuscritos. Esta variante encontra-se influenciada pela passagem paralela (*p*) de Lc 16,21: “Ele desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico; e até os cães vinham lambe-lhe as úlceras”. É testemunhada pelos manuscritos maiúsculos B e pelas versões siríaca (*sy<sup>s.p.</sup>*), copta (*sa*) e boárica (*bo<sup>ms</sup>*). Sem o *γὰρ*, a frase ficaria da seguinte maneira: “Mas ela disse: Sim, Senhor, [pois, portanto: *γὰρ* = omitido] também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos donos deles”.

A próxima variante, no v. 28, compreende as palavras enquadradas entre os sinais <sup>□ \</sup>, que indicam uma omissão maior. Segundo o aparato, as palavras *ὁ Ἰησοῦς* (= Jesus) encontram-se omitidas no manuscrito maiúsculo D e Γ; nos outros poucos manuscritos (*pc*); nas versões siríaca (*sy<sup>s.c.e.</sup>*) e copta (*sa<sup>mss</sup>*). Sem *ὁ Ἰησοῦς* a tradução ficaria: “Então respondendo [Jesus = omitido] disse a ela: Ó mulher, grande (é) tua fé; seja feito a ti assim como queres. E foi curada a filha dela desde a hora aquela”, o que não altera o conteúdo.

A partir da regra da evidência interna que sustenta que o texto mais curto deve ser o original, a exclusão das palavras *γὰρ* e *ὁ Ἰησοῦς* poderia ser considerada como original. Porém, Mateus emprega a palavra *γὰρ* em torno de 123 vezes no seu evangelho.

Considerando as evidências externas, em termos de quantidade, a omissão conta com poucos manuscritos e versões, mesmo eles sendo antigos, do IV ao V séculos e do X séc. O aparato pressupõe que todos os demais manuscritos e versões apresentem a inclusão das palavras *γὰρ* e *ὁ Ἰησοῦς*, o que abrange uma geografia maior do que o texto ocidental, bizantino, da Síria e Alexandria ou Egito.

Concluindo, o estudo da crítica textual mostrou que as questões de crítica apontadas pelo aparato crítico de Nestle/Aland não causam maiores dificuldades para definição do texto mais confiável. Pelo contrário, não obstante as seis variantes propostas no aparato, o texto de Mt 15,21-28 se mostra relativamente íntegro e bem conservado. Assim, o texto proposto por Nestle-Aland é, com maior probabilidade, o texto originalmente escrito pelo autor bíblico.

## 2.3 Análise literária

Após a tradução e a crítica textual, nesta terceira parte, vamos nos centrar no texto de Mt 15,21-28 como uma unidade formulada e acabada, analisando sua forma externa, ou seja, sua delimitação, estrutura, grau de coesão e integridade, gênero, uso de fontes e o contexto literário no evangelho de Mateus.

### 2.3.1 Delimitação da perícope

Num primeiro momento, vamos procurar delimitar a perícope de Mt 15,21-28, verificando sua autonomia ou dependência das perícopes anterior e posterior a partir da análise do gênero literário, cronologia, topografia, personagens e linguagem.<sup>120</sup>

A perícope anterior (Mt 15,1-20) forma uma unidade catequética que Mateus delimita com início no v.2b: “pois não lavam as mãos, quando comem” e, como fim, no versículo 20b: “mas o comer sem lavar as mãos não o torna impuro”. Com estas inclusões, Mateus indica o tema dominante na sequência das partes que compõem esta seção: “a pureza, sem a qual um israelita não pode aproximar-se de Deus”.<sup>121</sup> Para Brown, a discussão acerca do que torna alguém impuro é uma controvérsia da qual participam tanto a multidão quanto os discípulos.<sup>122</sup> Esta seção diferencia-se em gênero literário, da forma mais discursiva em tom de controvérsia e ensinamento em relação a Mt 15,21-28, pois trata-se de uma narrativa.

Além do tema e do gênero literário, esta seção de Mt 15,1-20 não indica o local geográfico. Porém, Mt 14,34 dá a ideia de que a cena se passa em Genesaré, na Galileia, e Mt 15,21 sinaliza uma mudança geográfica: “e tendo saído dali [...] Tiro e Sidom”. Jesus sai da região galilaica e se desloca em direção a Tiro e Sidom, território gentio.

<sup>120</sup> WEGNER, 1998, p. 86.

<sup>121</sup> CIVIT, Isidro Goma. *El Evangelio según San Mateo*. Barcelona: Facultad de Teología de Barcelona, 1976-1980. p. 43.

<sup>122</sup> BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 281.

Também se percebe uma mudança de personagens. Em Mt 15,21-28, os escribas, fariseus e a multidão desaparecem; Jesus continua na companhia dos discípulos; surge uma nova personagem: a mulher cananea. Ela não estava presente na seção anterior (15,1-20), nem permanecerá na perícopes posterior (15,29-31).

Na perícopes posterior, conforme alguns autores,<sup>123</sup> os vv. 29-31 parecem servir de introdução ao segundo relato da multiplicação dos pães, que segue imediatamente (15,32-39), formando uma unidade. Compõem-se de uma estrutura em três partes: depois de uma introdução em torno das curas (v. 30s), segue um diálogo detalhado com os discípulos (v. 32-34) e logo o milagre dos pães (v. 35-38). Duas observações de mudança geográfica marcam o conjunto (v. 29.39).

Mt 15,29 dá algumas informações que mostram a mudança de cenário: “Jesus, partindo dali, foi para as cercanias do mar da Galileia e, subindo a uma montanha, sentou-se”. Assim inicia a perícopes: parte da região de Tiro e Sidom e dirige-se a um monte próximo ao mar da Galileia.

Além da mudança geográfica, há uma mudança de personagens: no início aparece somente Jesus e a multidão. Os discípulos só são mencionados em Mt 15,32, mas implicitamente podemos dizer que eles estão acompanhando Jesus. Percebe-se também uma mudança da prática de Jesus que está curando pessoas enfermas: mudos, aleijados, coxos e cegos sem nenhuma menção à fé. Enquanto que Mt 15,21-28 relata uma cura específica, na qual é ressaltada a importância da fé.

Alguns autores<sup>124</sup> sinalizam para o gênero literário que Mateus constrói. Trata-se de um sumário sobre a cura de muitos doentes semelhante aos outros precedentes colocados no evangelho (4,24-25; 8,16; 9,35-36; 12,15; 14,14). Segundo Luz, as repetições e evocações são um recurso linguístico para Mateus.<sup>125</sup> Mas, com uma particularidade: “no fim, acrescentam-se dois motivos qualificantes, o espanto da multidão (no singular) e a glorificação de Deus”.<sup>126</sup> Segue com a repetição da cena da multiplicação dos pães.

A partir do que foi exposto acima, podemos concluir que a perícopes de Mt 15,21-28 tem autonomia em relação às perícopes anterior e posterior. Há diferença de assunto, personagens e gênero literário. Também nota-se que os lugares geográficos vão variando.

<sup>123</sup> BONNARD, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1983. p. 351; LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo*. Salamanca: Sígueme, 1993-2005. p. 576.

<sup>124</sup> BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos I*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 246; BROWN, 2004, p. 281.

<sup>125</sup> LUZ, 1993-2005, p. 576.

<sup>126</sup> BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 246.

### 2.3.2 Estrutura literária

Na narrativa destaca-se o diálogo de Jesus e a mulher. A estrutura é bem clara, possibilitando visualizar sua disposição, subdivisão, realce e conexão sobre as quais se constrói seu significado. A partir da análise temática da perícopé, é possível dividir o texto de Mt 15,21-28 em quatro partes:

-Primeira parte: v. 21-22

Na primeira parte da narrativa verifica-se a apresentação geral dos personagens principais: Jesus e a cananeia, o lugar do encontro e a procedência da mulher.

A conjunção *καί* (= e) indica uma relação<sup>127</sup> com a perícopé anterior (15,1-20), portanto o v. 21 é um versículo de transição. Neste caso, faz a ligação de Jesus que se encontrava em Genesaré (14,34) e, a seguir, se desloca para a região de Tiro e Sidom.

Conforme Luz, o v. 21 é também introdutório, contendo uma nova retirada de Jesus, como em outros textos do evangelho.<sup>128</sup> O advérbio *ἐκεῖθεν* (= dali) aparece outras onze vezes em Mateus relacionado com o partir ou sair de um local, como em 9,9: “Partindo Jesus dali, viu um homem chamado Mateus”; 11,1: “partiu dali para ensinar e a pregar nas cidades deles”; 12,15: “Ao saber disso, Jesus afastou-se dali”; 14,13: “partiu dali, de barco, para um lugar deserto”; 15,29: “Jesus, partindo dali, foi para as cercanias do mar da Galileia”. De acordo com estas citações, percebemos que Mateus utiliza o advérbio *ἐκεῖθεν* quando quer apresentar Jesus em movimento, indicando uma mudança de cenário ou de personagens. Porém, o texto não nos diz explicitamente porque saiu de sua terra.

Os substantivos Tiro e Sidom também fazem o elo de ligação com o versículo seguinte, pois a nova personagem, introduzida no v. 25, procede desta região. A palavra *καὶ Ἰδου* (= e eis que) que aparece umas sessenta e duas vezes,<sup>129</sup> assinala algo significativo e, neste caso, a personagem feminina. O foco é a mulher, sua procedência e seu pedido. A mulher cananeia é apresentada como uma gentia e que vem da região de Tiro e Sidom. Expõe a situação de sua filha atormentada por um demônio. Esta primeira parte termina apresentando o motivo do diálogo: o clamor, o pedido da mulher cananeia.

-Segunda parte: v. 23

A conjunção adversativa *δὲ* (= mas, porém) no v. 23 sinaliza o início de nova subdivisão. Esta segunda parte apresenta a atitude inicial de Jesus e de seus discípulos diante

<sup>127</sup> WEGNER, 1998, p. 89.

<sup>128</sup> LUZ, 1993-2005, p. 565.

<sup>129</sup> CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 101.

da postura e do pedido da mulher. É notório o silêncio de Jesus e a proposta dos discípulos de despachar a mulher. A atitude de Jesus aparece em forma de narração (v. 23a) e a dos discípulos, em forma de narração e fala a Jesus (v. 23b). O foco desta cena é Jesus e seus discípulos.

-Terceira parte: v. 24 -28a

O diálogo intercalado entre a mulher e Jesus é estruturado segundo o esquema de três pedidos da cananeia, aos quais corresponde, sucessivamente, a intercessão dos discípulos e as respostas de Jesus.

Nesta parte, a declaração de Jesus de ter vindo só para as ovelhas de Israel é mais radical do que a proposta dos discípulos (v. 24). Diante da negativa, a atitude da mulher aparece em forma narrativa e na fala, tendo que repetir a súplica (v. 25). A resposta categórica de Jesus sobre os cães, no v. 26, é uma nova dificuldade. A mulher dá a contra réplica no v. 27. E, no v. 28a, a fala de Jesus mostra o reconhecimento final da grandeza da fé da mulher.<sup>130</sup>

Os versículos 24, 25, 26 e 27 começam com a conjunção adversativa  $\delta\epsilon$  (= mas, porém) que além de indicar uma nova subunidade, ressalta a oposição, divergência de opiniões entre Jesus e a mulher.<sup>131</sup>

-Quarta parte: v. 28b

Uma brevíssima anotação sobre a realização da cura conclui a narrativa do encontro de Jesus com a mulher cananeia. A redação em forma narrativa e não em forma de diálogo como na parte anterior, indica que é outra subdivisão.

Poderíamos esquematizar a estrutura do texto da seguinte forma:<sup>132</sup>

I- Introdução com a apresentação do lugar, da situação e dos personagens principais: a mulher cananeia e Jesus (vv. 21-22)

I.1 - indicação geográfica do lugar onde acontece o encontro: v. 21

I.2 - apresentação da mulher: v. 22a

I.3 - o clamor da mulher a Jesus: v. 22b

II- Atitude inicial de Jesus e dos discípulos (v. 23)

II.1 - atitude de Jesus em forma de narração: v. 23a

II.2 - atitude dos discípulos em forma de narração e fala a Jesus: v. 23b

III- O diálogo de Jesus com a mulher cananeia:

III.1 – fala de Jesus: v. 24

<sup>130</sup> LUZ, 1993-2005, p. 565.

<sup>131</sup> WEGNER, 1998, p. 89.

<sup>132</sup> Esta estrutura é apresentada por STÜEWER, Aline Danielle; STRÖHER, Marga Janete. *Exegese de Mateus 15.21-28*. 2005. 37 f. (Trabalho) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005. p. 9.

III.2 – atitude da mulher em forma narrativa e fala: v. 25

III.3 – fala de Jesus: v. 26

III.4 – fala da mulher: v. 27

III.5 – fala de Jesus: v. 28a

IV- Conclusão da narrativa da perícopes: v. 28b

### 2.3.3 *Integridade e coesão do texto*

A perícopes de Mt 15,21-28 possui uma estrutura coesa e orgânica, formada por três partes principais, com início e fim bem identificáveis. O texto constitui uma unidade autônoma, pois seu conteúdo possui uma mensagem própria e característica distinta dos textos anteriores ou subsequentes.

Há uma unidade interna entre os versículos. As amarras são feitas pelas conjunções *καί* (= e) e *δέ* (= mas, porém) na medida em que faz a ligação com os versículos anteriores e indica o início de uma nova ação. Elas aparecem doze vezes na perícopes. As conjunções estabelecem relação entre as ideias do texto, dando coerência à narrativa.

Notam-se mudanças significativas no desenvolvimento da narrativa: há uma relação entre o discurso indireto e o direto (diálogo); o sujeito que era a mulher, passa a ser Jesus; o tema do pedido de cura é substituído pelo tema da saciedade à mesa.<sup>133</sup> No entanto, estão harmonicamente articulados. As personagens principais: Jesus e a cananeia interagem do início ao fim. Já os discípulos e a filha aparecem de forma passiva, sofrem a ação.

As preposições *εἰς* (= para) nos vv. 21 e 24; *ὀπίσθιν* (= atrás) no v. 23; *ἀπὸ* (= de, desde) no v. 27 e 28 dão movimento ao texto. Tezza chama a atenção para os verbos conjugados em sua maioria no aoristo que estabelecem coesão na narrativa como uma ação do passado. Já na parte dialogal, os verbos estão conjugados no presente<sup>134</sup> (v. 22, 23, 25, 26, 27 e 28): *δαμονίζεται* (= está endemoninhada), *κραζει* (= grita), *βοήθει* (= socorre), *ἔστιν* (= é), *ἐσθίει* (= comem), *πιπτόντων* (= caem), *θέλεις* (= queres). Esta evidência no diálogo parece mostrar o conflito atual da comunidade.

<sup>133</sup> TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Departamento de Filosofia e Religião, Universidade Católica de Goiás, 2006. p. 53.

<sup>134</sup> TEZZA, 2006, p. 64-65.



### 2.3.4 Gênero literário

No Novo Testamento, a perícopre de Mt 15,21-28 encontra-se num evangelho, portanto já identifica um gênero literário maior. Conforme Wegner, o gênero literário dos evangelhos foi inaugurado provavelmente pelo evangelista Marcos (1,1),<sup>135</sup> produzindo uma literatura que não era em forma de carta, de apocalipse, de reflexão sapiencial, novela bíblica ou uma mera biografia. Os evangelhos são uma narrativa da prática e da mensagem de Jesus incluindo sua paixão, morte e ressurreição, apresentada como uma “Boa Notícia” para as comunidades destinatárias. Eles são um testemunho de fé.

No entanto, dentro do evangelho de Mateus, podemos encontrar uma multiplicidade de gêneros menores que podem ser classificados em narrativos e discursivos.<sup>136</sup> Levando em conta as características do texto de Mt 15,21-28, podemos classificá-lo como um gênero narrativo. Conforme Galarza, a trama está apresentada por um narrador o qual introduz as diferentes ações ou intervenções de Jesus, dos discípulos e da mulher cananea.<sup>137</sup> O texto, através do narrador, trata sobre uma situação controversa entre Jesus e a mulher e, ao que parece, tem a ver com o lugar de procedência da mulher, por ser este povo considerado gentio.

Uma narrativa pode ainda, apresentar características formais de uma história de milagre de cura, exorcismo, etc. Theissen classifica o texto da mulher cananea como um milagre do tipo exorcismo,<sup>138</sup> porém parece não se enquadrar dentro das características apresentadas por Wegner.<sup>139</sup>

Luz tende a classificar, pela sua estrutura estilística, como uma cura à distância. Ele chama a atenção à extrema brevidade da petição da suplicante e à frase curativa final (vv. 22 e 28 com inclusão: γυνή, θυγάτηρ).<sup>140</sup> Porém, esta narração não coincide com as características de histórias de milagres, porque esta ação não se fixa como ponto principal da história narrada. Por isso, deduz-se que a intenção do autor ao narrar a história da mulher cananea não era de focar o milagre em si, mas a confrontação da mulher com Jesus.<sup>141</sup> Nesta mesma

<sup>135</sup> WEGNER, 1998, p. 181.

<sup>136</sup> WEGNER, 1998, p. 184.

<sup>137</sup> GALARZA, Heydi. *Comiendo debajo la mesa - Mc 7,24-30*. Disponível em: <[http://www.sebip.org/documentos/comiendo\\_bajo\\_la\\_mesa.pdf](http://www.sebip.org/documentos/comiendo_bajo_la_mesa.pdf)>. Acesso em: 31 mai. 2013. p. 4.

<sup>138</sup> THEISSEN, 1974 apud WEGNER, 1998, p. 192.

<sup>139</sup> A estrutura que caracteriza uma história de milagre do tipo exorcismo é a seguinte: encontro do endemoninhado com Jesus; tentativa de defesa por parte do demônio e reconhecimento do poder de Jesus; pergunta pelo nome do demônio; ordem dada por Jesus para que o demônio saia do possesso; saída do demônio acompanhada de demonstração do seu poder; constatação do êxito do exorcismo e reação dos espectadores. Cf. WEGNER, 1998, p. 192.

<sup>140</sup> LUZ, 1993-2005, p. 565.

<sup>141</sup> GALARZA, [s.d], p. 4.

linha de pensamento, Weiler afirma que o centro da mensagem é mais a reivindicação da mulher em ser incluída em sua cidadania do que uma expulsão do demônio de sua filha.<sup>142</sup>

Já Bultmann e Dibelius classificam o texto como narrativas históricas e lendas, sem uma forma comum, a não ser o interesse de colocar Jesus como o centro da narrativa.<sup>143</sup> No nosso caso, as duas personagens: Jesus e a mulher são centrais na perícopes.

Como não existe consenso entre os diferentes autores, adotamos a ideia de Marcus apresentando o texto com uma mescla de gêneros: história de milagre e diálogo de controvérsia.<sup>144</sup> A discussão de Jesus com a mulher ocupa o lugar central no texto. E ainda, parece que este texto é a única controvérsia em que uma pessoa “vence” Jesus. E essa pessoa é uma mulher gentia!

### 2.3.5 *Uso de fontes*

Segundo Overman, a maioria dos estudiosos considera que o evangelho de Marcos é o mais antigo. Mateus, ao redigir o seu, tinha em mãos o de Marcos, seguindo seu esquema e introduzindo mudanças, omitindo ou acrescentando material. Assim é possível perceber o pensamento e as inclinações mateanas. “Só cerca de sessenta versículos de Marcos não se encontram em Mateus”.<sup>145</sup>

Além de Marcos, Mateus teve acesso a outra fonte denominada Q (*Quelle*) e que compartilha com o autor do evangelho de Lucas. Porém, em Mateus, Q é fonte menos definida. Conforme Brown ao incluir o material de Q, o evangelista “ênfatiza fortemente Jesus como mestre”.<sup>146</sup> Mateus é razoavelmente fiel a Q, porém, reorganiza este material em sermões e discursos. Como os demais evangelistas, Mateus também dispunha de outra fonte, ou seja, de material próprio recebido da tradição oral. Brown chama a atenção do uso por Mateus das inúmeras citações-fórmulas ou citações de cumprimento do Antigo Testamento (AT).<sup>147</sup> Possivelmente, o evangelista mateano escolheu ou adaptou as citações do Antigo Testamento que melhor se adequassem a seus objetivos.

<sup>142</sup> WEILER, Lucia. Y la mujer dijo... Una mujer sabe lo que quiere Jesús le dijo: mujer, grande... La valentia de exigir inclusión y transgredir lo establecido. *Revista Testimonio*, Santiago, n. 246, 2011. p.12.

<sup>143</sup> BULTMANN, 1995; DIBELIUS, 1984 apud WEGNER, 1998, p. 196.

<sup>144</sup> MARCUS, Joel. *El Evangelio Según Marcos (1-8)*. Ediciones Sigueme: Salamanca, 2010. p. 546.

<sup>145</sup> OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: O Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 14.

<sup>146</sup> BROWN, 2004, p. 302.

<sup>147</sup> BROWN, 2004, p. 304.

A partir das observações acima, analisaremos os dois textos (Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28), que são muito semelhantes, porém o texto de Mateus é mais extenso. Podemos observar as concordâncias e diferenças entre os dois evangelistas,<sup>148</sup> através da sinopse:<sup>149</sup>

Mt 15,21-28	Mc 7,24-30
<p>V. 21: E tendo saído <u>dali</u> Jesus retirou-se <u>para as partes de Tiro e Sidom</u>.</p> <p>V. 22: E eis (uma) <u>mulher cananeia</u> das regiões aquelas tendo saído clamava dizendo:</p> <p>Tem compaixão de mim, <u>Senhor, filho de Davi</u>; a minha <u>filha</u> horrivelmente está endemoninhada.</p> <p>V. 23: <u>Mas ele não respondeu a ela palavra. E aproximando-se os discípulos dele pediam a ele dizendo: Despede-a porque grita atrás de nós.</u></p> <p>V. 24: <u>Mas ele respondendo disse: não fui enviado senão para as ovelhas perdidas da casa de Israel.</u></p> <p>V. 25: Mas ela <u>tendo vindo adorava a ele</u> dizendo: Senhor, socorre a mim.</p> <p>V. 26: Mas ele respondendo disse: Não é <u>bom tomar o pão dos filhos e jogar aos cachorrinhos.</u></p> <p>V. 27: Mas ela disse: Sim, <u>Senhor</u>, pois <u>também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos donos deles.</u></p> <p>V. 28: Então respondendo Jesus disse a ela: <u>Ó mulher, grande (é) tua fé; seja feito a ti assim como queres. E foi curada a filha dela desde a hora aquela.</u></p>	<p>V. 24: Tendo se levantado <u>dali</u>, foi-se <u>para a região de Tiro</u></p> <p>e, tendo entrado numa casa, queria que ninguém soubesse, mas não conseguia ficar escondido.</p> <p>V. 25: Mas logo, tendo ouvido a respeito dele, uma <u>mulher</u> cuja <u>filha</u> tinha um espírito impuro, <u>tendo ido caiu aos seus pés.</u></p> <p>V. 26: A mulher era grega, siro-fenícia de origem, e pedia-lhe</p> <p>que expulsasse o demônio de sua filha.</p> <p>V. 27: E ele lhe disse: Deixa que os filhos se saciem primeiro; pois não é <u>bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos.</u></p> <p>V. 28: Ela respondeu e disse-lhe: <u>Senhor, também os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas das crianças.</u></p> <p>V. 29: E ele lhe disse: Por causa desta palavra, parte: o demônio saiu de tua filha.</p> <p>V. 30: E ela, voltando para sua casa, encontrou a criança sobre a cama e o demônio tendo saído.</p>

<sup>148</sup> Na apresentação sinótica dos textos é aplicada a seguinte legenda: Sublinhado simples – Material em comum; Sublinhado duplo – Material exclusivo de Mateus.

<sup>149</sup> KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 127-128.

Mateus procurou conservar a história como havia recebido de Marcos, porém entre as alterações efetuadas por Mateus destacamos:

*a) Modificações:* No v. 21, explicita o sujeito usando o substantivo “Jesus”, enquanto que Marcos o dá por entendido. Ao identificar a mulher, Mateus remove a menção grega e de origem siro-fenícia, simplificando por *Χανααία* (= cananeia), talvez para insistir que era gentia. Mateus não diz que a mulher “ouviu falar de Jesus”, ela entra em ação com ousadia, tipicamente marcano e é mudado por *καὶ Ἰδου* (= e eis), no v. 22. No texto de Mateus não se fala de uma interpretação tipo “primeiro para Israel e depois para os gentios” (Mc 7,27). Mateus enfatiza que Jesus veio para os perdidos de Israel. Em Marcos, o tom do diálogo é atenuado, de modo a favorecer os gentios: “Deixa que ‘primeiro’ os filhos se saciem”. Para Gameleira é “apenas uma questão de precedência, não de exclusão. Virá em seguida o momento dos gentios”.<sup>150</sup> Em Mateus, o diálogo entre Jesus e a mulher é particularmente duro. A mulher vem gritando atrás deles. Mas não chega a merecer nenhuma resposta. Jesus, em Mateus, reage de forma totalmente inesperada, desconcertante e ofensiva. Num primeiro momento guarda silêncio, não lhe responde e o clima de rejeição se dá quando até mesmo os discípulos pedem a Jesus a demissão dela por seus gritos. Jesus a enfrenta secamente com duas objeções: sua exclusividade para as ovelhas perdidas de Israel e com a mesma expressão de Marcos: “... não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos” (v. 27). A mulher é mais expressiva em Mateus, esta grita, roga, pede ajuda para sua filha, se prostra, insiste e argumenta. Em Marcos, Jesus elogia a “palavra” da mulher e Mateus fala de “fé grande”. Portanto, em Marcos não aparece o elogio e a menção da fé da siro-fenícia. Na conclusão, enquanto Mateus narra que: “sua filha ficou curada” (15,28), Marcos conclui de maneira bem mais ampla: “e o demônio tinha ido embora”. Algumas destas modificações não alteram o sentido da fonte usada, porém, outras alterações revelam a perspectiva e o interesse do autor.

*b) Acréscimos:* No v. 21 e 22, usa tanto *μέρη* como *τῶν ὁρίων ἐκείνων* para referir-se a “região”, usado no plural, pois agrega *Σιδῶνος* (= Sidom)<sup>151</sup> talvez com a intenção de ampliar o raio missionário de Jesus. Porém, não deixa claro se Jesus chegou a penetrar o território pagão, pois dá a entender que a mulher é quem vem a seu encontro, enquanto ele para lá se

<sup>150</sup> SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *Evangelho de Marcos*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 285.

<sup>151</sup> Vários manuscritos antigos do texto em grego, de Marcos, omitem as palavras *καὶ Σιδῶνος*. Algumas versões novas da Bíblia não fazem referência à cidade de Sidom.

dirige (Mt 15,21-22).<sup>152</sup> Mateus usa verbos mais dinâmicos que Marcos: “gritar”, “compadece-te de mim”, “estar endemoninhada” (só há uma referência ao demônio e no verbo). Marcos usa “espírito impuro” (v. 25) e três vezes “demônio” (v. 26, 29 e 30). Marcos explica a saída do demônio, quando a mulher verifica ao chegar em sua casa, enquanto Mateus afirma que desde aquela hora a filha foi curada. Os títulos cristológicos dados pela mulher a Jesus refletem certamente a tradição de Mateus: “Senhor, filho de Davi”. O vocativo Κύριε (= Senhor) é usado três vezes (v. 22, 25 e 27), e em Marcos somente uma vez. Em Mt 15,27, foi acrescentada a partícula ναί (= sim, certamente) antes de κύριε (= Senhor). Os v. 23-24 são exclusivos do relato de Mateus, por isso é o único que apresenta os discípulos intervindo entre Jesus e esta mulher. Mateus também agrega à expressão marcana “debaixo da mesa” o complemento: “de seus donos”, no v. 27.

c) *Omissões*: No v. 21, omite o verbo levantar-se e muda ἀπῆλθεν (= partiu) por ἀνεχώρησεν (= retirou-se) o que enfatiza em Mateus o desejo de retirada de Jesus. Ele parece querer se distanciar das controvérsias havidas com escribas e fariseus (15,1-20). Mateus nem sequer menciona que entrou em uma casa como o faz Marcos; a cena tem lugar, segundo o v. 23, em um caminho. Em Mc 7,23, Jesus entra numa casa em território não israelita, mas não diz se se trata de uma casa de judeus ou de gentios. “Sugere-se, com esse gesto, a comunhão de Jesus com os gentios, também eles chamados ao Evangelho. A casa tem significado no evangelho de Marcos, como o lugar da intimidade de Jesus com os seus”.<sup>153</sup> Weiler também destaca que Marcos inicia e conclui a narrativa com o espaço da “casa”. No contexto de Marcos, o ambiente da casa reflete relações humanas conflitivas, sejam elas sociais, culturais, religiosas ou de gênero. A cena de Marcos se encontra também marcada pela chave hermenêutica do “segredo messiânico”: Jesus não quer que ninguém o reconheça como Messias, porém não consegue manter-se oculto.<sup>154</sup>

Lucas não traz esta história da mulher e parece não narrar Jesus no ambiente pagão.<sup>155</sup> Na construção de sua narrativa, após o episódio da multiplicação dos pães (9,10-17),

<sup>152</sup> SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 284.

<sup>153</sup> SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 284.

<sup>154</sup> WEILER, 2011, p. 8 e 11.

<sup>155</sup> Conforme BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI (1990, p. 237-246), Mateus e Marcos têm em comum textos que são omitidos por Lucas: Jesus sobre as águas do lago da Galileia (Mt 14,22-33 = Mc 6,45-52); curas (Mt 14,34-36 = Mc 6,53-56; desloca o texto de Mt 15,1-9 = Mc 7,1-13 para Lc 11,37-41; sobre a impureza (Mt 15,10-11 = Mc 7,14-15); os dois cegos Mt 15,12-14 = Mc 7,17 desloca para Lc 6,39; impureza (Mt 15,15-20 = Mc 7,18-23); a mulher pagã (Mt 15,21-28 = Mc 7,24-30); curas (Mt 15,29-31 = Mc 7,31-37) segunda multiplicação dos pães (Mt 15,32-39 = Mc 8,1-10).

o Jesus de Lucas revela o seu projeto definitivo: a paixão, morte e a ressurreição (9,18-22) e passa direto para a longa viagem que o levará a Jerusalém.

Brown considera que, na opinião da maioria dos estudiosos, o evangelista lucano tem uma versão escrita de Marcos, pois segue a ordem e assume os grandes blocos de material marcano. Porém, Lucas omite duas seções sequenciais: a “grande omissão” de Mc 6,45-8,26 e a “pequena omissão” de Mc 9,41-10,12. Além das preferências teológicas de Lucas, as razões de tais omissões foram o “desejo de evitar repetição e a intenção de elaborar o material de acordo com o planejado fluxo geográfico da história”.<sup>156</sup>

Como vimos, Mateus mantém a mesma estrutura literária, mas inclui mais detalhes e dá ênfase à insistência da mulher. A alteração redacional mais significativa é, sem dúvida, o acréscimo dos v. 23-25 que introduz também a compreensão da missão de Jesus (Mt 10,6). Todas estas expressões sugerem como Mateus convida a comunidade a dar um passo a mais, além das fronteiras culturais, gênero e religiosas.

### **2.3.6 Contexto literário**

Procuraremos investigar sobre a função do texto dentro das unidades temáticas maiores, nas quais o evangelista inseriu a perícopes. Portanto, vamos nos deter em dois tipos de contexto: menor e maior do evangelho de Mateus.

#### **2.3.6.1 Contexto menor**

Mateus preservou, em parte, o contexto menor de Marcos, pois o texto imediatamente anterior segue a mesma ordem: Mt 15,1-20 = Mc 7,1-23. Já o texto posterior, é diferente.

Conforme Barbaglio o motivo do puro e do impuro dá unidade a diversos textos e temas que antecedem a perícopes de Mt 15,21-28.<sup>157</sup> Ao mesmo tempo, esta controvérsia acentua o tom de polêmica “antifarisaica” por parte de uma Igreja que tem que estar aberta ao povo, aos enfermos (14,14 e 15,30s) e aos pagãos que buscam salvação.<sup>158</sup>

Overman chama a atenção para, além da discussão sobre a tradição, o conflito em torno das autoridades locais. Ou seja, quem controla o comportamento é quem possui

<sup>156</sup> BROWN, 2004, p. 372.

<sup>157</sup> BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 243.

<sup>158</sup> CIVIT, 1976-1980, p. 44.

autoridade legal e determina qual é a interpretação correta.<sup>159</sup> Parece que esta controvérsia, já presente no período do segundo Templo, avançou bem no período rabínico.

Esta narrativa de conflito e discussão legal é outra oportunidade para Mateus apresentar uma apologia da opinião de sua comunidade sobre a Lei. É também outra tentativa de afirmar a superioridade da interpretação de sua comunidade sobre a dos fariseus.<sup>160</sup>

Após a controvérsia de Jesus com os escribas e fariseus, mestres e líderes, sobre os princípios que regulam a vida comum do judaísmo, como as regras sobre a pureza e as leis dos alimentos, que separam socialmente os judeus dos pagãos, o Jesus de Mateus se encontra agora em uma “boa posição para responder de um modo favorável a uma mulher pagã que lhe pede que cure a sua filha possuída por um demônio”.<sup>161</sup>

É significativa a inclusão da perícopes de Mateus 15,21-28 neste lugar, ou seja, numa região de fronteira, na linha de separação entre o Israel bíblico e o mundo gentio. O evangelista quer ajudar a comunidade mateana a ver as coisas de outra maneira, a ultrapassar o etnocentrismo de algumas doutrinas judaicas (os gentios são cachorrinhos e ele só veio para os filhos/ovelhas de Israel). A argumentação e a fé da mulher gentia levam Jesus a conceder a cura que ela pede.

No plano da narração do evangelista, segue três perícopes de milagres como que uma resposta aos escribas e fariseus, rompendo com as tradições judaicas do puro e impuro, bem como para reforçar a fé da comunidade mateana. O evangelista, ao colocar a perícopes de Mt 15,21-28 na sequência, mostra que a filha da cananeia, mesmo sendo mulher e estrangeira, podia ser curada por ele. Da mesma forma os coxos, aleijados, cegos, mudos e muitos doentes (15,29-31) e a multidão com fome (15,29-39). Mateus quer mostrar à comunidade que o reino de Deus, trazido por Jesus de Nazaré, deve acontecer na teologia dos líderes religiosos do povo (15,1-20), no nível individual (15,21-28) e também em nível de sociedade (15,29-39).

#### 2.3.6.2 Contexto maior

Procuraremos investigar a função do texto dentro da unidade temática maior na qual o evangelista inseriu a perícopes.<sup>162</sup> Segundo Kümell, a perícopes de Mt 15,21-28 encontra-se

<sup>159</sup> OVERMAN, 1999, p. 245-246.

<sup>160</sup> OVERMAN, 1999, p. 249.

<sup>161</sup> MARCUS, 2010, p. 545.

<sup>162</sup> WEGNER, 1998, p. 138.

na primeira parte do evangelho (4,17-16,20)<sup>163</sup> e, conforme Brown, dentro da quarta parte ou quarto livreto (13,53-18,35), ou seja, na parte narrativa combinada com muito diálogo (13,53-17,27).<sup>164</sup> Segue a divisão:

1,1-2,23: Introdução: origem e infância de Jesus, o Messias

3,1-7,29: Primeira parte: proclamação do reino

-Narrativa: ministério de João Batista, batismo de Jesus, as tentações, início do ministério galileu (3-4)

-Discurso: Sermão da Montanha (5-7)

8,1-10,42: Segunda parte: ministério e missão na Galileia

-Narrativa com breve diálogo: milagres que incluem curas, apaziguamento de uma tempestade, exorcismo (8-9)

-Discurso: Sermão da Missão (10)

11,1-13,52: Terceira parte: questionamento e oposição a Jesus

-Narrativa para ensinamento e diálogo: Jesus e João Batista, “ais” contra os descrentes, ação de graças pela revelação, controvérsias em torno do sábado e do poder de Jesus, a família de Jesus (11-12)

-Discurso: Sermão em Parábolas (13,1-52)

13,53-18,35: Quarta parte: cristologia e eclesiologia

-Narrativa com muito diálogo: rejeição em Nazaré, saciação de 5 mil e caminhada sobre a água, controvérsias com os fariseus, curas, saciação de 4 mil, confissão de Pedro, primeira e segunda predição da paixão, transfiguração (13,53-17,27)

-Discurso: Sermão sobre a Igreja (18)

19,1-25,46: Quinta parte: viagem e ministério em Jerusalém

-Narrativa com muito diálogo: ensinamento, parábolas de julgamento, terceira predição da paixão, entrada em Jerusalém, purificação do templo, conflito com as autoridades (19-23)

-Discurso: Sermão Escatológico (24-25)

26-28: Narrativas da paixão, morte e ressurreição

<sup>163</sup> Kümmel apresenta uma proposta seguindo o esquema de Marcos: Prólogo (1,1-4,16): A infância e a preparação para a atividade de Jesus; Primeira parte (4,17-16,20): Proclamação do Reino de Deus na Galileia; Segunda parte (16,21-25,46): Jesus a caminho de Jerusalém e anúncio da paixão; Conclusão (26,1-28,20): Narrativa da paixão e relato da ressurreição. KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982. p. 123-125.

<sup>164</sup> Optamos pela estrutura do evangelho de Mateus apresentada por BROWN, 2004, p. 262; por MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes; OROFINO, Francisco. *Travessia: quero misericórdia e não sacrifício*. São Leopoldo: CEBI, 1999. p. 13; pela A BÍBLIA Sagrada Edição Pastoral, 1990, p. 1238.



Encontramos muitas propostas de divisão que partem da narrativa 13,53-18,35. Optamos pela estrutura proposta por Wainwright em forma de quiasmo para mostrar a importância e a centralidade dessa história, no bloco temático sobre o pão:<sup>165</sup>

- A Multiplicação dos pães (homens, mulheres e crianças) 14,12-21  
+ discípulos de pouca fé (14,22-23)
- B Jesus cura multidões (14,34-36)  
A tradição dos antigos (15,1-20)
- C A mulher cananeia (15,21-28)
- B' Jesus cura multidões (15,29-31)
- A' Multiplicação dos pães (homens, mulheres e crianças) 15,32-39  
+ discípulos de pequena fé (16,5-12)

Apesar da rejeição e da falta de fé de seus conterrâneos (13,57-58), Jesus continua sua missão demonstrando que o reino de Deus é de abundância e integridade diante das misérias e carência humanas (fome, doença). Ele tem compaixão das multidões e oferece alimento e cura em abundância para todos (cap.14).<sup>166</sup> No v. 20, Mateus fala dos doze cestos de sobras recolhidas para recordar com este número o Israel clássico, assim como, a inclusão das mulheres, crianças e homens que se beneficiam de sua ação. No entanto, chama atenção de Pedro, representante dos outros discípulos pela pouca fé (14,31), em contraste com a fé de muitas pessoas curadas em Genesaré (14,36).

O cap. 15 prepara a entrada ao mundo dos gentios, dispondo o leitor a compreender o problema do puro e impuro, não mais a partir das tradições dos antigos, senão desde seu significado ético. Aparece o motivo do pão, ligado ao rito da purificação. A questão da norma farisaica do lavar as mãos dissolve-se em breve pela história posterior, que levou a comunidade mateana a integrar-se na comunidade pagã-cristã.<sup>167</sup>

Tendo este princípio claro, Mateus coloca a perícopa da cananeia com fineza abrindo caminho explícito do tema da salvação. Ele leva Jesus a Tiro e Sidom e, em seguida, realiza novamente as curas e a abundância dos pães. Mais uma vez, Jesus critica seus discípulos por serem pessoas que têm pouca fé, pois não compreenderam a partilha dos pães (16,8-10).

A estrutura de Wainwright evidencia o lugar de destaque que esta história ocupa nesta parte do evangelho. O tema do pão/fé ofereceu o motivo para inserir o episódio da mulher cananeia no centro deste bloco (14,12-16,12), pois marca a transição entre estes dois

<sup>165</sup> WAINWRIGHT, 1991, apud REIMER, Ivoni. "Não temais... Ide ver... e anunciai!" Mulheres no Evangelho de Mateus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 27, 1997. p. 159.

<sup>166</sup> CARTER, 2002, p. 384.

<sup>167</sup> LUZ, 1993-2005, p. 563.

banquetes messiânicos: os gentios desde já tomam parte no banquete messiânico que na comunidade cristã é renovado na mesa eucarística.<sup>168</sup> Para os leitores cristãos, a sentença de Jesus acerca do pão dos filhos lembrava a primeira multiplicação dos pães, onde foram saciados os membros do povo de Deus, os filhos.

As referências aos pães não só recordam as duas alimentações de Jesus (14,17-19; 15,33-38) e a resposta da mulher cananeia (15,26), mas também as controvérsias com os fariseus a respeito do lavar as mãos e a tradição dos antigos (15,2). No cap. 16,5-12, continua o assunto do pão, fazendo referência ao fermento dos fariseus e saduceus.

A fé da mulher cananeia critica a atitude dos discípulos, “homens de pequena fé” (8,26; 14,31), e mostra o processo de conversão de Jesus: “Ó mulher, grande é a tua fé” (15,28). Além disso, diante da incredulidade dos líderes judeus, versados nas Sagradas Escrituras, a “mulher cananeia é protagonista de fé que agrada Jesus”.<sup>169</sup>

Concluindo, a análise literária demonstra que a passagem de Mt 15,21-28 forma uma unidade autônoma, com uma estrutura composta de quatro partes diferenciáveis e um todo orgânico e coerente nas ideias, concatenadas por meio de preposições e verbos. Esta perícopé está inserida num contexto que tem sua vertente literária no gênero “evangelho”, cuja fonte pode ser encontrada no evangelho de Marcos. Além disso, os contextos menor e maior revelam a intenção do evangelista ao situar a narrativa dentro da temática do pão e da fé.

## 2.4 Análise histórica

Dando sequência aos passos exegéticos, entraremos no contexto do texto. Esta parte tem por objetivo, num primeiro momento, fazer uma análise histórica da perícopé de Mt 15,21-28, ou seja, a sua forma inicial e as eventuais fases do texto durante o seu processo de transmissão oral, até vir a ser fixado por escrito.<sup>170</sup> Num segundo momento, analisaremos o contexto histórico-social do evangelho de Mateus, de suas comunidades cristãs e da própria perícopé em estudo.

### 2.4.1 Origem da perícopé (Mt 15,21-28)

Para descobrir e descrever a origem desta perícopé, verificaremos quem a redigiu e que possíveis antigas tradições ou, inclusive, primeiras redações e que temas a constituem.

<sup>168</sup> BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 499.

<sup>169</sup> REIMER, 1997, p. 161.

<sup>170</sup> WEGNER, 1998, p. 230.

#### 2.4.1.1 Um “texto-memória”

Antes de nos determos na redação do texto, Tezza nos conduz a pensar nas memórias orais, nas histórias que eram contadas, que foram conservadas e selecionadas para compor o escrito.<sup>171</sup> Além disso, o fato desta narrativa ser lembrada revela uma importância, uma intenção, um interesse social para a comunidade. Até porque, em todo processo de construção coletiva, algumas “memórias são deixadas de lado e outras re-trabalhadas”. Por isso, a autora fala de “texto-memória”, ou seja, de um texto que “revela a apropriação de uma memória do passado para justificar ações do presente”.<sup>172</sup>

Partimos do princípio que Mateus utiliza o texto de Mc 7,24-30, que recolhe da tradição oral a memória das mulheres de Tiro. Conforme Tezza, esta memória apresenta uma solução para o conflito de etnia, vivido pelas comunidades marcanas dos anos 60 d.C., que diz respeito à inclusão de mesa.<sup>173</sup> Porém, a autora também acredita que, por trás deste conflito exista a memória de outro, um anterior, o de gênero. Assim, “Marcos teria retomado o conflito de gênero, dando-lhe um novo significado a partir da realidade atual de suas comunidades”.<sup>174</sup>

O evangelho de Marcos deve ter uma ligação com as comunidades cristãs de Tiro o que justificaria a apresentação da memória dessas mulheres. “Era preciso, portanto, que essas mulheres pertencessem ao grupo de Marcos para que pudessem servir de exemplo. Senão, sua memória seria estranha às comunidades”.<sup>175</sup> Quando Marcos fala da inclusão dos gentios, cita as regiões helenizadas próximas às fronteiras da Galileia, onde provavelmente estavam suas comunidades.<sup>176</sup>

A narrativa da mulher cananea é central para o evangelho de Mateus, na história e no ministério de Jesus. Conforme Reimer, ela é parte da herança de mulheres, crianças e homens no seguimento de Jesus. “Deve ter-se tornado paradigma no processo inclusivo de mulheres, de pobres e de pessoas de origem não judaica”.<sup>177</sup>

---

<sup>171</sup> TEZZA, 2006, p. 105.

<sup>172</sup> TEZZA, 2006, p. 117.

<sup>173</sup> TEZZA, 2006, p. 106.

<sup>174</sup> TEZZA, 2006, p. 102.

<sup>175</sup> TEZZA, 2006, p. 106.

<sup>176</sup> VAAGE, 1988 apud TEZZA, 2006, p. 107.

<sup>177</sup> REIMER, 1997, p. 158.

#### 2.4.1.2 Origem da história

Todo texto possui sua história, seu processo de transmissão e composição do relato. Procuraremos reconstruir sua forma inicial e compreender sua construção atual.

Conforme Lima, os evangelhos escritos representam o terceiro momento na história do texto, depois do evento Jesus e da tradição oral. No caso da nossa perícopes, ela se situa num quarto momento, reelaborada e recriada pelo evangelista Mateus. Esta fase se caracteriza por recuperar e organizar as formas literárias recebidas das tradições com o objetivo de afirmar a fé e orientar a vida da comunidade mateana.<sup>178</sup>

Analisando o processo de nascimento do texto, o material pré-marcano e o trabalho redacional de Marcos, podemos intuir o núcleo originário da perícopes. Lima aponta para diferentes posições em relação ao núcleo fundamental do texto:<sup>179</sup> alguns autores consideram o diálogo de Jesus com a mulher; para outros, o milagre é o núcleo original que foi enriquecido posteriormente com o diálogo.<sup>180</sup> Já Gnilka vê os dois como interdependentes, ou seja, o milagre está a serviço do diálogo e vice-versa.<sup>181</sup> Além disso, o autor examina se a perícopes está marcada pela tradição de Elias (1Rs 17,7-24). O relato da viúva de Sarepta e da mulher siro-fenícia se desenvolve na mesma região e também coincide que uma mulher tem um filho doente a quem o homem de Deus deve ajudar. Parece que estes elementos não são suficientes para se falar de uma dependência literária. E mais, a tradição de Elias narra que o filho da viúva de Sarepta morre e ressuscita.<sup>182</sup>

Há convergência dos autores em relação à composição final do texto, identificando Mc 7,24 como uma elaboração deste evangelista.<sup>183</sup> Este versículo introdutório é uma forma de preparar o encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia. Além disso, ao mencionar o desejo de Jesus de passar despercebido e a presença da casa é, em certa medida, redação de Marcos, como parte do segredo messiânico.<sup>184</sup>

---

<sup>178</sup> LIMA, Silvia Regina de. *En territorio de frontera: una lectura de Marcos 7,24-30*. San José: DEI, 2001. p. 58.

<sup>179</sup> LIMA, 2001, p. 59.

<sup>180</sup> BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI (1990, p. 244) compartilha desta mesma opinião admitindo que, na origem da perícopes, era uma cura milagrosa concedida a uma mulher gentia, acontecida à distância. “A mulher encontra Jesus, suplica-lhe para curar a sua filha, e esta encontra-se novamente curada”.

<sup>181</sup> GNILKA, Joachim. *El evangelio según San Marcos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986. v.2, p. 337.

<sup>182</sup> GNILKA, 1986, p. 340.

<sup>183</sup> Marcus (2010, p. 546) observa que o v. 24 está repleto de vocabulário marcano de maneira que o mesmo serve para unir esta cena com a anterior.

<sup>184</sup> LIMA, 2001, p. 60-61; MARCUS, 2010, p. 546.

Lima identifica o início da perícopes no v. 25.<sup>185</sup> O termo “primeiro”, no v. 27a, utilizado com muita frequência em outras partes do evangelho, é um indicativo da construção redacional do autor. Ao observar a resposta da mulher, no v. 28, nota-se que ela vai ao encontro da fala de Jesus em 27b e não menciona o 27a.

Assim, excluindo os versículos e partes de versículos redacionais, uma hipótese do texto original apresentaria a seguinte forma:

Uma mulher, cuja filha pequena tinha um espírito impuro, ouviu falar de Jesus, veio e se prostrou aos seus pés. A mulher era grega, siro-fenícia de nascimento e lhe suplicava que expulsasse o demônio de sua filha. E ele disse: “Não está bem tomar o pão dos filhos e jogá-los aos cachorrinhos”. Mas ela lhe respondeu: “Senhor, também os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das crianças”. Ele lhe disse: “Por causa desta palavra, podes ir, o demônio já saiu de tua filha”. Quando ela foi para sua casa, encontrou a criança deitada sobre a cama e o demônio havia saído dela” (tradução nossa).<sup>186</sup>

Já Mateus utiliza a mesma narrativa para ressaltar outros aspectos, pois o contexto desta comunidade é outro. De narração, Mateus muda o rosto, enriquecendo o diálogo tecido do tema da abertura da salvação aos gentios.

Provavelmente, porém, ele modificou a história marcana da cura da filha de uma pagã à luz da ordem anterior de Jesus aos discípulos de não ir ter com os gentios (Mt 10,5) e de reiteração em Mt 15,24 da declaração de Mt 10,6, de que a missão de Jesus visava somente às ovelhas perdidas da casa de Israel.<sup>187</sup>

Como vimos, os v. 23 e 24 são exclusivos de Mateus. A sentença análoga de Mt 10,6 falta em Marcos e Lucas. Mateus apresenta os discípulos intervindo no diálogo e isto pode confirmar que o relato de Mateus está escrito com uma preocupação pastoral e eclesial mais que missionária. Porém, o v. 24 de Mateus não pode representar a intenção do relato mateano. Marca somente uma etapa provisória do comportamento de Jesus.<sup>188</sup>

Nesta parte dialogal, os verbos conjugados no presente, parecem evidenciar o conflito que a comunidade estava vivendo nos anos 80 d.C.: inclusão das mulheres, dos pobres e dos gentios. Segundo Mateus, Jesus não responde e ignora o pedido de ajuda da mulher cananea. Os gritos da mulher continuam perturbando os discípulos. Este aspecto é inquietante na narrativa e mostra a resistência da comunidade mateana.

<sup>185</sup> LIMA (2001, p. 61-62) e MARCUS (2010, p. 546) também assinalam que o v. 27a se refere a visões cristãs antigas sobre a história da salvação e a mesma transparece no esquema da seção dos pães: primeiro, aos judeus (Mc 6,30-44) e depois outra, aos gentios (8,1-8).

<sup>186</sup> *Una mujer, cuya hija pequeña tenía un espíritu impuro escuchó hablar de Jesús, vino y se prostró a sus pies. La mujer era griega, sirofenicia de nacimiento y le rogaba que expulsara el demonio de su hija. El le dijo: “No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos”. Pero ella le respondió: “Señor, también los perrillos debajo de la mesa comen las migajas de los niños”. Le dijo él: “Por esta palabra, puedes irte, el demonio has alido de tu hija”. Cuando ella fue a su casa, encontró a la niña acostada sobre la cama y el demonio había salido de ella.* Cf. FANDER, 1992 apud LIMA, 2001, p. 62.

<sup>187</sup> BROWN, 2004, p. 281.

<sup>188</sup> BONNARD, 1983, p. 348.

[...] creio que as palavras postas na boca da mulher – os títulos de Jesus, sua submissão a ele, o ato de “prostrar-se” (15,25; *prosekunei*) e sua súplica por ajuda – tudo isso a coloca como membro fiel da comunidade. [...] Embora gentia, ela é judia mateana em boas graças<sup>189</sup>.

Concluindo, a comunidade mateana deve ter refletido sobre a origem da história da cura concedida a uma mulher pagã, tirando indicações de como resolver o problema da acolhida e da inclusão dos pagãos na salvação cristã.

## 2.4.2 *Contexto de Mateus*

A perícopes é mateana como vimos. Portanto, carrega as marcas do contexto em que foi criada, ou seja, de um tempo e lugar distinto. Para isso, vamos situar o lugar do evangelho de Mateus no contexto pós-pascal onde se transmitiu a perícopes.

### 2.4.2.1 Autor, data e local

Um dos meios, mas não o único, para compreender o contexto do evangelho de Mateus é nos perguntar pelo lugar de origem, data e autor.

Conforme Brown, o título “segundo Mateus” foi acrescentado a este escrito na segunda metade do século II. Em torno do ano 125, Papias, num de seus escritos (HE 3.39.16), diz que Mateus escreveu os ditos em língua hebraica. Afinal, teria existido um original semítico? Respondendo a esta questão, a maioria dos estudiosos “acredita que o evangelho que conhecemos como de Mateus foi composto originalmente em grego e não é tradução de um original semítico”.<sup>190</sup>

Não conhecemos quem escreveu este evangelho. Carter descarta a possibilidade da autoria atribuída a uma testemunha ocular, no caso do discípulo Mateus (9,9), justificando que ele não é uma testemunha dos acontecimentos privados como o batismo ou a transfiguração de Jesus; não tem um lugar proeminente na lista de discípulos (10,2-4); nem se encontraria vivo numa época em que quarenta anos de idade era considerada uma idade avançada.<sup>191</sup> Além disso, “a primeira evidência de um vínculo entre este evangelho e o nome “Mateus” vem de Ireneu, cerca do fim do segundo século, cem anos depois que o evangelho foi

---

<sup>189</sup> OVERMAN, 1999, p. 252.

<sup>190</sup> BROWN, 2004, p. 307.

<sup>191</sup> CARTER, 2002, p. 33

escrito”.<sup>192</sup> Mesmo não sabendo quem este Mateus possa ter sido como figura histórica, várias suposições são feitas associando o seu nome com este evangelho.<sup>193</sup> Saldarini traça um perfil do autor: “um judeu que, embora expulso da assembleia de sua cidade, ainda se identifica como membro da comunidade judaica e apoia a obediência à lei judaica com a interpretação de Jesus”.<sup>194</sup> Nesta mesma linha, Brown concorda que o evangelista seja um judeu-cristão. Destaca ainda que, teologicamente, ele “não pertencia nem ao mais extremo conservadorismo, que se opunha à admissão de gentios incircuncisos nas comunidades cristãs (cf. Mt 28,19), nem ao mais radical liberalismo, que considera a Lei irrelevante (cf. Mt 5,17-18)”.<sup>195</sup>

Quanto ao lugar da formação do evangelho, não há uma certeza. São sugeridos diversos locais.<sup>196</sup> Carter argumenta em favor de Antioquia, província romana da Síria, levando em conta as citações mais antigas deste evangelho (da primeira década do segundo século) nos escritos de Inácio e da *Didaché*. Além disso, faz referências à citação de Mt 4,24 (a fama de Jesus se espalhou por toda a Síria) ausente na passagem de Mc 1,28.39 como fonte provável. No texto de Mt 4,12-15.23.25, também se percebe muita ênfase sobre a Galileia.<sup>197</sup> Desta forma, Overman indica a localização Galileia para o evangelho. Uma das razões é que Mateus não deixou que Jesus saísse da Galileia. Ele permanece nesta região até sua viagem para o sul, em direção a Jerusalém e a sua morte.<sup>198</sup> Outra razão é que Jesus era galileu, assim como sua comunidade.<sup>199</sup> Segundo Brown, a “opinião majoritária liga Mateus à Síria, especificamente a Antioquia”.<sup>200</sup>

A data provável de composição do evangelho de Mateus, conforme Carter, são os anos 80 ou 90 do primeiro século. Alguns critérios que indicam esta data são: é anterior aos escritos de Inácio e da *Didaché*, do começo do segundo século; é posterior ao evangelho de Marcos, do ano 70, pois serviu como fonte para Mateus. Além disso, na parábola de Mt 22,1-14, faz referências à destruição de Jerusalém por Roma e a interpreta teologicamente como

---

<sup>192</sup> CARTER, 2002, p. 33.

<sup>193</sup> Entre as suposições estão os que tentam buscar no significado do nome Mateus (= presente de Deus) como apropriado para as boas notícias que o evangelho oferece; ou na semelhança da palavra “discípulo” em grego (μαθητής, *mathetes*) que significa “aprendiz” como apropriado para o evangelho que apresenta um modelo alternativo de discipulado; e a opinião dos que associam o discípulo Mateus como uma liderança significativa para as comunidades em que o evangelho foi endereçado. Cf. CARTER, 2002, p. 33.

<sup>194</sup> SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 42.

<sup>195</sup> BROWN, 2004, p. 310.

<sup>196</sup> Alguns lugares sugeridos são: Jerusalém ou Palestina, Cesareia Marítima, Séforis ou Tiberíades na Galileia, Pella na Transjordânia ou Síria. Cf. CARTER, 2002, p. 34.

<sup>197</sup> CARTER, 2002, p. 34.

<sup>198</sup> OVERMAN, 1999, p. 27.

<sup>199</sup> Dentre as várias possibilidades de localização dentro da Galileia, Overman (2002, p. 28) sugere que o evangelho tenha sido escrito nas cidades de Séforis ou Tiberíades ou arredores, por terem sido um centro do judaísmo rabínico primitivo. No evangelho aparecem os conflitos e discussões com o judaísmo mateano.

<sup>200</sup> BROWN, 2004, p. 311.

castigo divino.<sup>201</sup> Esta interpretação, que se encontra no v. 7, está ausente na versão lucana da parábola (Lc 14,15-24).

#### 2.4.2.2 História de Mateus

Outra forma de analisar o contexto do evangelho de Mateus é compreender a situação sócio-histórica no final do primeiro século.

Como vimos, o evangelho de Mateus nasceu do cotidiano das comunidades espalhadas pelo norte da Galileia e mais especificamente em Antioquia da Síria, entre os anos 80-90 d.C. Estas cidades se encontravam, desde o ano 63 a.C., sobre a influência romana na política. As questões do mundo romano faziam parte da comunidade de Mateus e de seu evangelho. Entre elas se sobressaem, conforme Overman<sup>202</sup>, a questão do pagamento de impostos a Roma e os trabalhos ligados à administração romana. A presença romana e a ideologia imperial eram sentidas de perto, pois Antioquia, além de ser capital da Síria, era um centro militar e administrativo muito importante.<sup>203</sup>

Em Antioquia, como em qualquer outra cidade do império, havia uma pequena elite que controlava a vida da cidade e procurava assegurar seus privilégios políticos e socioeconômicos. O outro grupo era formado desde pessoas indigentes até os poucos ricos que serviam as necessidades da classe dominante. Socialmente, a cidade refletia uma “estrutura social vertical, hierárquica e interconectada”,<sup>204</sup> marcada pela hostilidade entre esses grupos. Além dos conflitos entre o campo e a cidade, verificam-se tensões sociais entre os vários grupos étnicos que convivem em Antioquia: romanos, sírios, gregos, judeus, germanos...<sup>205</sup> No evangelho de Mateus, transparece vários aspectos desta estrutura social, como por exemplo: os tributos e as taxas para o soberano (18,23-35); o fazendeiro rico e os operários (20,1-16); a coleta de impostos (9,9-13).

O evangelho também expressa tensão e hostilidade entre o grupo de Jesus e alguns membros da sinagoga. Em Antioquia, é registrada uma população judaica significativa e a comunidade cristã faz parte dessa diversidade antioquena. Este conflito tem ligação com os acontecimentos que marcaram o ano 70 d.C.: a destruição da cidade e do templo de Jerusalém. A consequência deste fato foi a dispersão do povo judeu por todo o Império

---

<sup>201</sup> CARTER, 2002, p. 35.

<sup>202</sup> OVERMAN, 1999, p. 16.

<sup>203</sup> CARTER, 2002, p. 64.

<sup>204</sup> CARTER, 2002, p. 41.

<sup>205</sup> CARTER, 2002, p. 46.



Romano. Nas décadas posteriores, o grupo sobrevivente dos escribas e rabinos de tendência farisaica tenta reorganizar o judaísmo, reformulando suas ideias teológicas e práticas religiosas.<sup>206</sup> Eles começam a preencher o vazio de liderança e autoridade, redefinindo a sua identidade. As controvérsias moldam o evangelho e provocam uma crise na comunidade mateana. Em Mt 16, Jesus instrui seus discípulos repetindo por três vezes a frase: “Vede e acautelai-vos do fermento dos fariseus e dos saduceus” (v. 6.11.12), ou seja, da doutrina deste grupo.

#### 2.4.2.3 O contexto da comunidade de Mateus

Mateus narra a vida, morte, ressurreição e ensinamentos de Jesus influenciados e moldados pela situação em que sua comunidade vive no final do primeiro século. Para descobrir a realidade das comunidades mateanas, necessitamos relacionar com outros dados acerca do movimento cristão primitivo.

Brown é da opinião que “o evangelho de Mateus foi endereçado a uma Igreja, no início, fortemente judaico-cristã, cuja composição se tornou progressivamente gentia”.<sup>207</sup> Isso transparece na interação dos interesses judaicos e gentios no evangelho. Em alguns textos aparecem fortemente os interesses de um cristianismo judaico obediente à Lei (Mt 5,17-20; 10,5-6; 23,1-3) e outros textos corrigem a Lei e as práticas judaicas (Mt 5,17-48; 23,1-36). Outras passagens consideram “os judeus” como estrangeiros (Mt 28,15), assim como as sinagogas das autoridades judaicas (Mt 10,17; 23,34). Ao mesmo tempo, Mateus usa Marcos, um evangelho endereçado a gentios, mas omite a explicação dos costumes judaicos encontrados em Mc 7,3-4.

Esta hipótese pode ser comprovada através da história da comunidade em Antioquia. Em At 11,19-20, mostra que os judeus-cristãos helenistas chegaram a Antioquia anunciando o Cristo aos gentios que ali se encontravam. A missão de Paulo e Barnabé entre os gentios se desencadeou na assembleia em Jerusalém, no ano 49 d.C. E foi em Antioquia que Paulo, Pedro e os da parte de Tiago “discordaram asperadamente a respeito de como as leis judaicas acerca dos alimentos afetavam as relações comensais entre judeus e os gentios cristãos”.<sup>208</sup> Diante da variedade de opiniões que marcaram a história desta comunidade em Antioquia,

---

<sup>206</sup> CARTER, 2002, p. 55-60.

<sup>207</sup> BROWN, 2004, p. 312.

<sup>208</sup> BROWN, 2004, p. 312-313.

podemos entender a rejeição de uma missão entre os gentios mencionada em Mt 10,5-6 e 15,24.

Mateus foi “escrito como uma resposta cristã ao judaísmo que estava surgindo, em Jâmnia, onde os rabinos eram reverenciados como intérpretes da Lei”.<sup>209</sup> A comunidade judaica e a comunidade cristã partilhavam as mesmas Escrituras e outras crenças, o que deve ter gerado, com certeza, muitas polêmicas.

O evangelho confirma essa tensão considerável entre o grupo de Jesus e alguns membros dentro da comunidade sinagoga. Esses conflitos externos com as lideranças do judaísmo formativo parecem refletir nas novas controvérsias: referências negativas e hostis para com a sinagoga (4,23; 23,34; 10,17; 13,54-58); usa o termo “rabbi” só para falsos discípulos e líderes religiosos (23,7; 26,21-25); pinta um retrato negativo dos escribas.<sup>210</sup>

Nas comunidades mateanas, havia presença mista de judeus cristãos e gentios. Pelas citações frequentes da Bíblia hebraica, as interpretações de Jesus sobre as tradições, as práticas judaicas e outras referências no evangelho, parece que predominava a audiência judaica, mais rígida na observância. Porém, “o evangelho demonstra certa abertura para os pagãos (2,1-12; 8,5-13; 15,21-28; 28,19-20)”.<sup>211</sup> Os cristãos de origem helenista tinham mais liberdade em relação à lei mosaica.

Overman é da opinião que Mateus teve que enfrentar esta situação e ser mediador entre posições mais rígidas e o relativismo da lei. Desde o período do segundo Templo, havia várias interrogações sobre como devia ser o relacionamento entre judeus e gentios e sobre a forma de ingressar na comunidade judaica.<sup>212</sup> Em Rm 9, 25-30 e At 15,1-20, verificamos que essas perguntas estavam presentes em algumas comunidades paulinas.

A questão dos alimentos era, ao contrário, uma problemática quente para a comunidade cristã primitiva, por causa do ingresso dos pagãos na Igreja (cf. At 15,1-35; Gl 2,11-14). Ela transparece no nosso texto. Não estava, porém ausente do contexto de vida de Cristo o problema da validade das tradições rabínicas e do ensinamento farisaico.<sup>213</sup>

“Mateus viveu e escreveu em uma época de crise de liderança e identidade”.<sup>214</sup> A comunidade mateana teve que enfrentar esses conflitos internos, ao mesmo tempo, que redefinia sua própria identidade face ao judaísmo formativo. Neste contexto de mudanças, o evangelista procura defender a fé cristã contra as questões levantadas pelo judaísmo

<sup>209</sup> BROWN, 2004, p. 314.

<sup>210</sup> CARTER, 2002, p. 56.

<sup>211</sup> CARTER, 2002, p. 54.

<sup>212</sup> OVERMAN, 1999, p. 252.

<sup>213</sup> BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 243. O apóstolo Paulo, ao pregar sobre o Cristo crucificado à comunidade de Corinto, considerava “escândalo para os judeus e loucura para os gentios” (1 Cor 1,23).

<sup>214</sup> OVERMAN, 1999, p. 21.

formativo,<sup>215</sup> “confrontados com a messianidade de Jesus de Nazaré, privado como foi de esplendor e de força, colocado na cruz de modo ignominioso”.<sup>216</sup>

Concluindo, percebe-se que, internamente, a comunidade de judeus-cristãos, com posições mais rígidas, procurava obstacularizar, nos primeiros tempos, o ingresso dos pagãos na Igreja.

#### 2.4.2.4 O contexto da perícope

O contexto social, cultural e político mais amplo no qual o evangelho foi escrito ajuda-nos a entender melhor a passagem de Mt 15,21-28. No conjunto de todo o evangelho de Mateus, a perícope da cananeia não está solta, mas foi concebida e recriada pelo evangelista no interesse de sua obra. Se o tema do evangelho é ajudar as comunidades judaico-cristãs a aprofundar sua fé em Jesus Cristo, o Filho de Deus, esta perícope adquire muito mais significado. É nesta cadeia de missão/conflito/fé/pão que vem a perícope da cananeia, com o tema da aceitação e participação ativa dos não-judeus no Reino.

Como vimos anteriormente, a perícope de Mt 15,21-28 se diferencia da versão de Marcos pelo acréscimo do v. 24, que procura ressaltar que o ministério de Jesus se restringiu ao povo judeu: “Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel”. Provavelmente, a comunidade procurava defender-se com a autoridade de Jesus, referindo-se à sua declaração acima. O evangelista, conhecendo a sua comunidade, à qual se dirige (cristãos vindos do judaísmo e do paganismo) vai levando com sutileza o tema de que “as fronteiras do Reino vão muito além do mundo estreito de pertença a uma origem privilegiada”.<sup>217</sup> O narrador sendo um cristão vindo do judaísmo vai revelando a árdua reflexão em vista de abrir-se à missão universal: “enquanto a palavra final do evangelho sobre a missão aos pagãos não vier até 28,16-20, esta cena continua o tema emergente de que a raça não constitui o povo de Deus e que pagãos crentes são incluídos nos propósitos de Deus”.<sup>218</sup>

Na perícope, transparecem conflitos fronteiriços. “Entre os judeus galileus e os habitantes de Tiro, chamados simplesmente de ‘siro-fenícios’, havia divisões religiosas,

---

<sup>215</sup> Por judaísmo formativo compreende-se o judaísmo que, nesta época, estava em processo de organização e consolidação de sua vida e suas crenças. Cf. OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 14.

<sup>216</sup> BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 42.

<sup>217</sup> A BÍBLIA Sagrada Edição Pastoral, 1990, p. 1247.

<sup>218</sup> CARTER, 2002, p. 407.

políticas, sociais e econômicas. Entre esses dois grupos, havia uma hostilidade recíproca”.<sup>219</sup> Os termos cachorrinhos, filhos e donos não descrevem duas categorias sociais, mas preconceitos religiosos e prioridade de Israel em relação aos gentios.

A perícopes ensina sobre a fé, mas também aborda a questão da participação dos gentios no judaísmo mateano, e essas pessoas podiam servir, de fato, de modelos de fé e desempenhar papel importante na Igreja do Reino dos Céus. Em contraste com a falta de fé entre os líderes religiosos, os “filhos do Reino”, e a “pouca fé” dos discípulos (6,30; 8,26; 14,31; 16,8), a mulher cananeia como o centurião pagão mostram “grande fé”. Esta é a única vez que este adjetivo é usado para descrever a fé no evangelho. “Ambos estão incluídos no povo salvo não pela raça, mas pela fé em Jesus (cf. 1,21)”.<sup>220</sup> Este contraste entre a pouca fé dos herdeiros legítimos e os gentios fiéis a Israel tira “partido do estereótipo cultural dos gentios pecaminosos como fundo para a surpresa de Jesus com a fé incomum deles”.<sup>221</sup>

A história do encontro de Jesus com a mulher cananeia rompeu barreiras e ampliou o conceito de messias em vários sentidos: geográfico, étnico, religioso e de gênero. “Essa história é uma catequese da comunidade para superar as dificuldades na convivência entre as pessoas de diferentes culturas, etnias e gênero”.<sup>222</sup>

Concluindo, a análise histórica mostra que a perícopes de Mt 15,21-28 tem sua origem na tradição oral da comunidade que, no momento da redação do evangelho, vive uma situação de conflito com a tradição da sinagoga. A partir de um núcleo original, Marcos e Mateus reelaboram a história, a fim ajudar suas comunidades cristãs a superar as dificuldades na convivência entre as pessoas de diferentes culturas, etnias e gênero. O evangelho de Mateus vai evidenciando este processo, pois, ao narrar a história da mulher cananeia, foi influenciado e moldado pela situação em que sua comunidade vivia. Além disso, ao ser recordada pela comunidade, esta história foi instruindo e guiando a comunidade em um período de transição, conflito e crise de identidade.

## 2.5 Análise do conteúdo

Nos passos exegéticos anteriores, examinamos o texto de Mt 15,21-28 em seus aspectos literários e históricos. A análise da estrutura desse texto revelou que ele pode ser

<sup>219</sup> Centro Bíblico Verbo. A misericórdia de Deus é sem fronteiras: O encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30). *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 286, 2012. p. 10.

<sup>220</sup> CARTER, 2002, p. 412.

<sup>221</sup> CARTER, 2002, p. 412.

<sup>222</sup> Centro Bíblico Verbo, 2012, p. 10.

desdobrado em quatro partes distintas. Portanto, agora a análise de conteúdo procurará examinar sucessivamente cada uma das partes. Segundo Wegner, a análise de conteúdo é considerada o coração da exegese.<sup>223</sup>

Ao realizarmos a análise da estrutura constatamos que o diálogo de controvérsia entre Jesus e a mulher cananea ocupa o lugar central no texto. As falas de Jesus no v. 24: “Não fui enviado senão para as ovelhas perdidas da casa de Israel” e no v. 26: “Não é bom tomar o pão dos filhos e entregar aos cachorrinhos” tematizam o diálogo. Da mesma forma, as argumentações da mulher nos levam a definir como eixo do texto, a discussão em torno do tema da inclusão e participação ativa dos não-judeus na assembleia (*ekklesia*) de Mateus.

### ***2.5.1 Apresentação do lugar, da situação e dos personagens principais (vv. 21-22)***

A situação descrita nos vv. 21-22 necessita de alguns esclarecimentos para ser entendida adequadamente. Subdividiremos estes esclarecimentos nos seguintes itens:

#### *a) Lugar do encontro: Galileia ou Tiro e Sidom?*

No v. 21 a narrativa diz que Jesus “saiu dali”, ou seja, saiu do território da Galileia. O texto não deixa claro quais os motivos da retirada de Jesus. Segundo Carter, “Jesus põe distância entre ele e os fariseus depois de condenar a sua tradição (15,1-20)”.<sup>224</sup> O mesmo versículo diz que ele se retirou em território gentílico, fora dos limites de Israel. Mas será que Jesus entra nas cidades de Tiro e Sidom? Alguns autores são da opinião que Jesus não vai para a cidade, pois conforme Mt 2; 11,20-24, são centros de rejeição; mas ele vai para uma área rural, dentro do distrito controlado por Tiro e Sidom.<sup>225</sup> Conforme Hoefelmann,<sup>226</sup> a existência de aldeias judaicas nesta região (na área rural) é atestada em vários trechos da obra de Josefo.<sup>227</sup>

Tiro e Sidom fazem parte da Fenícia, que pertencia à Síria, na faixa costeira do Mar Mediterrâneo. Eram cidades-estado independentes e rivais, e cada uma tinha o seu próprio soberano, seus deuses e sua moeda. Mas Sidom acabou submetida ao domínio de Tiro. Nas indicações bíblicas e extrabíblicas, aparece uma estreita relação entre as duas cidades.

<sup>223</sup> WEGNER, 1998, p. 248.

<sup>224</sup> CARTER, 2002, p. 408.

<sup>225</sup> CARTER, 2002, p. 408.

<sup>226</sup> HOEFELMANN, Verner. Superando fronteiras – O encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 41, 1995. p. 59.

<sup>227</sup> Na obra de Josefo, Guerra judaica 3,38, fala da existência de uma área rural subordinada à cidade de Tiro, na fronteira norte da Galileia.

Na memória do povo judeu, a região de Tiro traz a lembrança dos tratados comerciais entre Salomão e o rei de Tiro (1Rs 5,1-12; 7,13.40; 9,10-14.26-28) e do casamento de Acab com Jezabel (filha do rei tírio Etbaal), oficializando o culto a Baal em Israel, no século IX a.C. (cf. 1Rs 16,31-32). Contra a política de alianças, os profetas também denunciaram o luxo e a opressão provocados por Tiro (Is 23, 1-18; Ez 26,15-21; Am 1,9s; Zc 9,3).<sup>228</sup>

Durante a revolta dos Macabeus, Tiro, Ptolemaida e Sidônia lutaram contra os judeus defendendo os imperadores selêucidas (cf. 1 Mc 5,15). No tempo da dominação romana, Sidônia era o principal porto da região, trazendo o produto comercial, o exército e a cultura helenizada de Roma, opressora dos judeus, para a Palestina.<sup>229</sup>

No Novo Testamento, as cidades de Tiro e Sidom são citadas nos evangelhos sinóticos e nos Atos dos Apóstolos. Em Mc 3,8 e Lc 6,17, as cidades de Tiro e Sidom são mencionadas entre a multidão de pessoas que, ouvindo dizer o que Jesus fazia, vão até ele. Já em Atos 21,3-7 e 27,3, as duas cidades são citadas no relato das viagens de Paulo. Porém, ao desembarcar em Tiro, Paulo encontra-se com os discípulos, ou seja, uma comunidade cristã nesta cidade. Mas em Mt 11,21-22 e Lc 10,13-14, as cidades pagãs de Tiro e Sidom são contrastadas positivamente com as cidades galileias de Corazin e Betsaida. O evangelista sugere que, se tivesse operado esses mesmos milagres nas regiões de Tiro e Sidom, eles teriam se convertido e feito os gestos rituais de penitência, como vestir-se de saco e cobrir a cabeça de cinzas. Como a conversão vem entrelaçada com a fé, admite-se a fé entre os pagãos e a insensibilidade dos judeus. Assim, Mateus afirma que, no dia do juízo, Tiro e Sidom serão tratadas com menos rigor do que Corazin e Betsaida.

Da mesma maneira que Jesus “saiu” ou deixou um lugar (15,21), a mulher cananea também “saiu” daquelas regiões (15,22). Eles se encontram em um lugar não especificado, “em nenhum lugar”, na região limite entre a Galileia e Tiro-Sidom, a interface do território judeu e gentio.<sup>230</sup> Outros autores, como Saldarini, sugerem que Jesus permaneceu em território judaico porque Mateus imagina a obra de Jesus restrita a Israel.<sup>231</sup>

Esta região limite é um lugar de tensão e preconceito: Josefo declara “Os de Tiro são nossos inimigos implacáveis” (*Con Ap 1.70*), e houve choques entre os de Tiro e judeus nos anos sessenta (*GJ 2.478*).<sup>232</sup>

<sup>228</sup> Tiro. In: BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1510-1511.

<sup>229</sup> Centro Bíblico Verbo, 2012, p. 10.

<sup>230</sup> CARTER, 2002, p. 408.

<sup>231</sup> SALDARINI, 2000, p. 127; BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 244.

<sup>232</sup> JOSEFO, [s.d.] apud CARTER, 2002, p. 408.

Junto com o conflito étnico, há compreensões religiosas (Israel é o povo escolhido por Deus), necessidades econômicas (os centros urbanos de Tiro e Sidônia requerem comida das áreas rurais), e metas políticas irreconhecíveis. As aspirações políticas de Tiro para mais território e o ressentimento do domínio romano se exaltaram. Josefo nota que muitos seguidores de João de Gíscala, que se revoltou contra Roma, vieram de “a região de Tiro” (GJ 2.588; cf. Vida 372).<sup>233</sup>

Considerando as informações acima, concluímos que o encontro de Jesus com a mulher cananeia acontece no caminho, pois ambos saem de sua região. Não tem um lugar determinado, por isso, podemos dizer que é um encontro fronteiriço, entre o território judaico e gentio marcado por conflitos, preconceitos e tensões.

#### *b) Uma mulher cananeia*

É uma mulher anônima. “Não é apresentada em relação a um homem (marido, irmão, pai). É ela uma viúva, uma órfã, nunca casada, ou alienada da sua família por alguma razão?”<sup>234</sup> Conforme Mateus, o que sabemos de sua identidade é que é uma mãe e cananeia,<sup>235</sup> portanto, gentia. A mulher não vem das cidades de Tiro ou Sidom, mas daquela região, sugerindo talvez a sua pobreza da camponesa rural.<sup>236</sup>

A frase “e eis que uma mulher” aparece se referindo também a outra mulher judia que se beneficia da ação de Jesus: a hemorroíssa que é curada (9,20-22). A cananeia relembra também a cananeia Raab (1,5) que “cruzou linhas étnicas para achar um lugar nos propósitos de Deus”, assim como os magos (2,1-11) e o centurião (8,5).<sup>237</sup>

O termo *γυνή* (= mulher) no mundo greco-helenístico do Novo Testamento, quanto a sua posição social, é de grande diversidade e semelhante com o quadro geral do Antigo Oriente onde, a mulher não tinha os direitos de uma pessoa livre; era sempre sujeita ao homem, ao pai ou ao marido. Também encontramos esta posição jurídica da mulher no Antigo Testamento: era submissa ao homem; seu valor consistia em dar à luz filhos (cf. Dt 25,5-10), uma vez que a esterilidade era vista como maldição (Gn 29,21-30,24); era excluída das atividades oficiais do culto (1Sm 1,3); precisavam se purificar constantemente (Lv 15,19-

<sup>233</sup> JOSEFO, [s.d.] apud CARTER, 2002, p. 408.

<sup>234</sup> CARTER, 2002, p. 408.

<sup>235</sup> “Cananeu é expressão semítica comum na Bíblia e designa um grupo que Israel devia evitar”. Cf. SALDARINI, 2000, p. 128. “Os fenícios descendiam dos cananeus, primitivos habitantes da Palestina, uma raça semita. Ela era da Fenícia síriaca, e não da Líbio-Fenícia, no norte da África”. Cf. CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*: volume 1: Mateus, Marcos. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 435.

<sup>236</sup> CARTER, 2002, p. 408.

<sup>237</sup> CARTER, 2002, p. 408.

31; 12,2-5).<sup>238</sup> Mesmo dentro de uma estrutura patriarcal encontramos, na história de Israel, mulheres que desempenharam um papel significativo de profetisas (Ex 15,20; Jz 4,4-6; Is 8,3; 2Rs 22,14-20); herdaram as posses do pai (Nm 27,1-2); são consultadas no caso de casamento (Gn 24,58); têm acesso à casa do Senhor (1Sm 1,3-4).<sup>239</sup> No Novo Testamento, *γυνή* aparece, muitas vezes, referindo-se à mulher (Mt 15, 22), esposa, noiva e como modo de trato.<sup>240</sup> No caso de Mt 15,28, é utilizado o vocativo para dirigir-se a alguém.

### c) O clamor da mulher a Jesus

Conforme Carter não há nenhuma indicação de como a cananea ouviu falar de Jesus.<sup>241</sup> O verbo *ἔκραζειν* (= clamar/gritar) é utilizado 41 vezes no Novo Testamento. Dos evangelistas, Mateus é o que mais emprega este termo (12 vezes), com passagens paralelas em Marcos e Lucas.<sup>242</sup> Quem aparece clamando no evangelho de Mateus? Os dois endemoninhados de Gadara (Mt 8,29); os dois cegos (9,27); os discípulos/Pedro com medo (14,26.30); a mulher cananea (15,22-23); os dois cegos (20,30-31); as multidões (21,9); os meninos (21,15); o povo (27,23) e Jesus (27,50). Mateus emprega o verbo “clamar” “primariamente para gritos de socorro que brotavam da necessidade e/ou do medo” e para “gritos dos demônios”.<sup>243</sup>

O verbo também pode denotar oração (8,29; 9,27; 14,26 com medo, 30). O tempo imperfeito sugere a sua persistência. Overman diz que “parece menos um grito e mais uma oração”.<sup>244</sup> Além disso, a mulher usa uma frase litúrgica para rezar: “Tem compaixão de mim” (Mt 9,27; 12,7; Sl 6,2; 27,7; 30,10). A cananea chama Jesus sob dois títulos cristológicos: “Senhor” (*κύριε*) e “filho de Davi” (*υἱὸς Δαυὶδ*). Que significado tem para uma gentia?

Enquanto que, na literatura grega da época mais antiga, *κύριος* não era empregado como título divino, no oriente os deuses eram chamados de “senhores”, donos da realidade e

<sup>238</sup> VORLÄNDER, H. *γυνή*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 1334.

<sup>239</sup> BROWN, C. *γυνή*. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p.1336.

<sup>240</sup> VORLÄNDER, 2000, v. 1, p. 1337.

<sup>241</sup> CARTER, 2002, p. 409.

<sup>242</sup> Encontramos também em Mc 9,24; Lc 19,40; Jo 1,15; 7,28.37; 12,44, assim como em Atos, Rm, Tg e Ap. Cf. SCHMOLLER, Alfred. *ἔκραζειν*. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 289-290.

<sup>243</sup> Além de usar o verbo clamar para gritos de socorro e dos demônios, Mateus emprega para os gritos que se transformam em ódio ao exigirem a morte de Jesus. Já o grito de Jesus é uma oração ao seu Pai. Cf. CARSON, D.A. *ἔκραζειν*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 360.

<sup>244</sup> OVERMAN, 1999, p. 251.



do destino dos homens. O emprego do título κύριος nos tempos helenísticos, referindo-se aos deuses ou soberanos, não surgiu até o século I a.C. As ocorrências de “Senhor e Rei”, se acham frequentemente entre 64 e 50 a.C..<sup>245</sup> Mais tarde, Calígula (37-41 d.C), achou atraente o título de κύριος e, com Nero (54-68 d.C) e Domiciano (81-96 d.C.) é usado com mais frequência.<sup>246</sup> No Novo Testamento, na tradução LXX (Septuaginta), κύριος ocorre mais de 9.000 vezes, referindo-se a “senhor” como dono de uma esposa ou um terreno (Os 3,18; Jz 19,22-23); como comandante, chefe de um grupo (1Sm 25) e para substituir o nome do próprio Javé, provavelmente sob influência não-judaica.

No Novo Testamento, das 717 passagens, a maioria se acha em Lucas (210) e nas cartas paulinas (275). Mateus emprega o título κύριος 80 vezes, João 52 vezes e Marcos somente 18 vezes. κύριος é usado de maneira variada conforme a LXX,<sup>247</sup> ou seja, em contraste com o escravo (Mt 10,24-25; 18,25; 25,19), κύριος pode significar “dono” (Mc 12,9; Mt 15,27), “empregador” (Lc 16,3.5), “marido” (1Pe 3,6), “poder do superior” ou “mera cortesia” (Mt 18,22-22; 25,20; 27,63; Lc 13,8).<sup>248</sup> Nas sinagogas helenísticas, Deus é frequentemente chamado de κύριος ao citar a palavra veterotestamentária Javé. A aplicação de κύριος ao Jesus terreno tem a ver com uma forma cortês de trato (Mt 17,4) e de reconhecimento como líder (Mt 7,21; 21,20).<sup>249</sup> Já a expressão “Jesus é Senhor” originou-se na comunidade cristã pré-paulina e tem relação com o culto. Esta confissão é um dos credos mais antigos.<sup>250</sup> Há os que atribuem a origem da aplicação do título κύριος à igreja gentia de Antioquia e demais comunidades helenísticas que, a partir do seu ambiente, apropriaram-se desta fórmula. Outros atribuem a origem puramente palestinese pelo significado da fórmula aramaica *maranatha* “Vem, Senhor”.<sup>251</sup>

No evangelho de Mateus, “Senhor” é usado, com mais frequência, na forma direta de se dirigir a Jesus por seus discípulos (8,21; 14,28; 16,22; 17,4) ou os que buscam sua ajuda (8,2.6).<sup>252</sup> Goppelt explica que Mateus “retroprojetou para o tempo terreno de Jesus a

<sup>245</sup> Assim, começaram a ser chamados o imperador Augusto no Egito; a rainha Candace (cf. At 8,27); o rei Herodes Magno (c. de 73-4 a.C.); Agripa I (c. de 10 a.C-44 d.C.); Agripa II (27-c. de 100 d.C.) e os soberanos e altos oficiais. Cf. BIETENHARD, H. κύριος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 2316.

<sup>246</sup> BIETENHARD, 2000, v. 2, p. 2317.

<sup>247</sup> BIETENHARD, 2000, v. 2, p. 2318-2319.

<sup>248</sup> BIETENHARD, 2000, v. 2, p. 2319.

<sup>249</sup> BIETENHARD, 2000, v. 2, p. 2319.

<sup>250</sup> As comunidades cristãs confessavam Jesus como Senhor, Soberano do mundo (Rm 10,9a; 1Cor 12,3; Fl 2,11). Cf. BIETENHARD, 2000, v. 2, p. 2320.

<sup>251</sup> BIETENHARD, 2000, v. 2, p. 2321.

<sup>252</sup> SALDARINI, 1999, p. 304-305.

invocação do Glorificado como *kyrios* em uso na Igreja”.<sup>253</sup> Invocando Jesus como Senhor, a comunidade podia esperar por sua ajuda como ele fez em sua vida terrena. O mesmo autor mostra uma série de passagens de Mateus em que este título está associado com os termos “tem piedade” (9,27; 15,22; 17,15; 20,30s) ou “salva” (8,25; 14,30).

A mulher cananea também usa o título cristológico “filho de Davi” (υἱὸς Δαυίδ) em que Jesus é vinculado diretamente a Davi e onde conceitos davídicos se aplicam a Jesus.<sup>254</sup> Este título é bastante evidente no evangelho de Mateus (1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; 22,42.45), assim como nas passagens paralelas de Marcos e Lucas.<sup>255</sup> Enquanto isso, João (7,42) e Lucas (1,32) usam somente uma vez e Marcos nenhuma vez. Mateus inicia com a genealogia apresentando Jesus Cristo como filho de Davi, filho de Abraão (1,1). Insere Jesus na história humana e nas promessas de um descendente de Davi.

“Até os tempos de Jesus, o messianismo em termos davídicos se desenvolveu a tal ponto que era conhecimento comum, e até os não-israelitas podiam apelar a ele, na esperança de obter favores israelitas (Mt 15,22)”.<sup>256</sup> Ao associar o título com milagres de cura: dois cegos da Galileia (9,27), endemoninhado cego e mudo (12,23), filha endemoninhada (15,23) e dois cegos de Jericó (20,30) isso significa que o Filho de Davi traz a salvação para Israel.

No caso da mulher cananea e de outras pessoas que procuram ser curadas, é comum o emprego dos títulos cristológicos Senhor e filho de Davi (9,28; 15,22; 20,31), na comunidade mateana. Considerando as informações, podemos dizer que o título de κύριος vem do ambiente helenístico, seja na forma de se dirigirem a Javé pelos judeus das sinagogas ou na forma de se dirigirem ao imperador, aos deuses ou às pessoas com uma posição superior. Provavelmente, as comunidades cristãs se apropriaram deste título, aplicando-o a Jesus. Para a comunidade de Mateus também era uma profissão de fé e de reconhecimento da ação libertadora de Jesus. Concordamos com Goppelt ao mostrar os dois sentidos do emprego do título “filho de Davi” por Mateus: historicização do caminho terreno de Jesus e intenção apologética contra o judaísmo, como designação de Messias.<sup>257</sup> Parece que o emprego destes títulos, na boca da mulher cananea, quer afirmar para a comunidade que Jesus foi o Filho de

<sup>253</sup> GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002. p. 451.

<sup>254</sup> MOTYER, J.A. Δαυίδ. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 512.

<sup>255</sup> Filho de Davi nas passagens paralelas de Mateus: Mc 10,47-48; 12,35.37; Lc 18,38-39; 20,41.44. Cf. SCHMOLLER, Δαυίδ, [19--], p. 106.

<sup>256</sup> MOTYER, 2000, v. 1, p. 512.

<sup>257</sup> GOPPELT, 2002, p. 450-451.

Davi prometido e o Senhor salvador, mas não como o judaísmo esperava. E esta profissão de fé, de “grande fé” vem de uma mulher gentia.

A petição da mulher cananea não é para ela, mas para Jesus libertar sua filha das forças que a possuem. O termo θυγάτηρ (= filha) aparece 29 vezes no Novo Testamento. Mateus menciona 8 vezes, onde aparece também 12 vezes nas passagens paralelas de Marcos, Lucas e João.<sup>258</sup> Mateus apresenta a filha do chefe que acabara de morrer (9,18); a filha de Herodíades (14,6) e a filha da mulher cananea que estava endemoninhada e foi curada (15,22.28). Além disso, Jesus chama de filha a mulher hemorroíssa (9,22) e faz duas referências em 10,35.37; 21,5.

A mulher coloca a situação que sua “filha está horrivelmente endemoninhada”. As referências a δαιμόνιον (= demônio) aparecem em torno de 63 vezes no Novo Testamento, diferenciando-se de πνεύμα (= espírito). Já o termo δαιμονιζεσθαι (= estar endemoninhado ou ser possesso por um demônio) somente aparece uma vez em Jo 10,21 e 7 vezes em Mateus com passagens paralelas em Mc 1,32; 5,15.16.18 e Lc 8,36.<sup>259</sup>

No Antigo Testamento já aparecem alguns vestígios da crença popular universal que atribuía aos demônios doenças de causas desconhecidas ou aos sofrimentos de desordens psíquicas. Segundo Wegner, o cristianismo assimilou gradativamente as ideias do Antigo Testamento, dos gregos e do Antigo Oriente, compreendendo os demônios como:

[...] poderes espirituais antídiosos, responsáveis por uma série de desgraças físicas, psíquicas, morais (pervertem ao pecado) e religiosas (geram a idolatria). Ou seja: demônios representam, na época de Cristo, seres intermediários entre Deus e as pessoas que acarretam desgraças em suas múltiplas manifestações.<sup>260</sup>

No evangelho de Mateus, as referências a δαιμονιζεσθαι aparecem nos resumos de curas (4,24; 8,16); no encontro de Jesus com os dois gadarenos (8,28.33); com o mudo (9,32); com os dois cego e mudo (12,22); na filha da mulher cananea (15,23).<sup>261</sup> Analisando as citações, percebe-se que Mateus faz menção a Síria e a Gadara, como território não israelita; com exceção dos gadarenos, que vão ao encontro de Jesus, os demais endemoninhados são levados até ele; Jesus cura a todos. Chama a atenção que, em Mt 15,22, a mulher cananea também vem de uma região estrangeira, a filha está endemoninhada, mas não diz se ela está presente ou não e Jesus resiste em curá-la.

<sup>258</sup> Mc 5,23.34-35; 6,22; 7,25-26.29; Lc 8,42.48-49; 12,53; Jo 12,15. O termo “filha” ainda aparece quatro vezes em Lucas (1,5; 2,36;13,16; 23,28); três vezes em Atos (2,17; 7,21;21,9) e uma vez em 2Cor 6,18 e Hb 11,24.

<sup>259</sup> BIETENHARD, 2000, v. 1, p. 517.

<sup>260</sup> WEGNER, Uwe. Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus segundo os evangelhos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 2, 2003. p. 86.

<sup>261</sup> SCHMOLLER, δαιμονιζεσθαι, [19--], p.105.

No caso da filha da mulher cananeia, é difícil identificar a doença como determinante da “possessão”, pois não oferecem pormenores dos sintomas. Já no caso dos dois endemoninhados gadarenos (8,28.33); dos dois cegos e mudos (Mt 12,22) e do mudo (9,32), a ciência poderia muito bem diagnosticar a doença, como loucura/insanidade, mutismo, e cegueira. Quevedo explica que nestes e outros casos, endemoninhados eram considerados os que estavam doentes por causas não aparentes, internas, portanto misteriosa e sem explicação para os conhecimentos da época. Aqui, as doenças internas não só psicológicas, mas quando a causa não é visível, externa.<sup>262</sup> Porém, Wegner acentua que esses critérios não explicam todos os aspectos do fenômeno. As possessões contam também com a “perda de identidade própria, um comportamento destrutivo, vinculado à posse de forças incomuns e um enfrentamento entre o demônio e o exorcista”.<sup>263</sup>

Voltando à filha da mulher cananeia, Mateus não diz a idade e nem usa o termo θυγάτριόν (= filhinha), conforme Mc 5,23; 7,25. No texto paralelo de Mt 9,18, a filha de Jairo (Lc 8,42) tinha doze anos. No ambiente palestinese é a idade de menstruar, de tornar-se mulher e de casar. Poderíamos supor que a mãe esteja preocupada com o comportamento de sua filha na linha da sexualidade, como muitas mães, hoje, não sabem o que fazer quando uma filha parece ficar “possuída” pela outra pessoa, pelo namorado. Porém, podemos suspeitar dessa interpretação que os místicos da Idade Média<sup>264</sup> também fizeram da filha da mulher cananeia, simplesmente porque é mulher. Pensaríamos da mesma forma se fosse um filho homem? Levantamos como hipótese que, ao dizer que a filha “estava endemoninhada”, a mãe camponesa e pobre se encontrava diante de uma necessidade extrema, talvez se referindo a uma enfermidade grave, pelo fato de clamar, rogar e pedir ajuda a Jesus, assim também se prostra, insiste e argumenta.

### ***2.5.2 Atitude inicial de Jesus e dos discípulos (v. 23)***

As atitudes de Jesus e dos discípulos dão margem a diversas interpretações. Por isso, vamos analisar cada uma separadamente.

<sup>262</sup> QUEVEDO, 2005 apud WEGNER, 2003, p. 91.

<sup>263</sup> WEGNER, 2003, p. 97.

<sup>264</sup> Julião diz que a menina é atormentada pelo demônio do meio-dia, ou seja, aquele que provoca o fogo abrasador nos corpos expostos aos raios do céu. Cf. VÉZELAY, 1972, p. 365.

a) *Atitude de Jesus em forma de narração: v. 23a*

Diante do pedido da mulher cananeia, o narrador anuncia que Jesus não lhe respondeu nada, mas ficou em silêncio. Ao longo do evangelho de Mateus, os pedidos de ajuda foram respondidos de forma instantânea, como por exemplo: do leproso (8,2-4); do oficial romano (8,6-7); sogra de Pedro (8,14-15); pessoas possuídas pelo demônio (8,16); dois homens possuídos pelo demônio (8,28-34), etc. Como explicar este silêncio de Jesus?

Carter mostra que a narrativa, tal como foi escrita, não esclarece o fato do silêncio de Jesus. Porém os fatores étnicos, culturais, religiosos, econômicos, políticos e de gênero sugerem “numerosas razões para Jesus a ignorar”.<sup>265</sup> Os motivos que alguns intérpretes têm sugerido diante do silêncio de Jesus são: que a mulher não tinha o direito de usar o título “Filho de Davi”; porque Jesus não queria ser reconhecido pelo povo, ocultando-se da atenção popular; porque era uma prova de fé para a mulher.<sup>266</sup>

A interpretação de Weiler sugere que o silêncio também pode ser reflexivo, ou seja, como parte da aproximação para um encontro, quando as diferenças são muito grandes.<sup>267</sup> Concordamos com a autora e esta atitude inicial mostraria também, a insegurança de Jesus nessa abertura aos gentios.

b) *Atitude dos discípulos em forma de narração e fala a Jesus: v. 23b*

Parece que, diante do silêncio de Jesus, a mulher seguiu clamando ao Senhor. A narrativa também não esclarece os motivos dos discípulos quererem livrar-se da mulher. Só diz que os gritos continuavam perturbando-os e estes pedem a Jesus que a despeça. O verbo no imperfeito aponta para uma ação contínua, por repetidas vezes, ou seja, a mulher clamava/ gritava atrás deles com insistência.

Neste sentido, Carter esclarece que em Mateus, o verbo tem vários significados: refere-se ao divórcio (1,19; 5,31-32; 19,3.7.8.9); a “remover/despedir” (14,15.22.23; 15,32.39); “libertar” (18,27; 27,15.17.21.26).<sup>268</sup> Em Mt 14,15, também os discípulos pedem a Jesus que “despeça a multidão para que possam ir ao povoado comprar alguma coisa para comer”. É provável, então, que esta declaração dos discípulos seja de rejeição: “despeça-a, porque vem gritando atrás de nós”.

<sup>265</sup> CARTER, 2002, p. 409.

<sup>266</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 435.

<sup>267</sup> WEILER, 2011, p.16.

<sup>268</sup> CARTER, 2002, p. 409-410.

A Igreja antiga interpretou frequentemente a palavra “despede-a”, indicando que os discípulos pediram a Jesus que atendesse à mulher, curando a sua filha endemoninhada.<sup>269</sup> Mas, a tradução do grego, é no sentido de livrar-se da presença da mulher, não mostrando compaixão por ela.<sup>270</sup>

O termo ὄπισσω (= atrás de), no Antigo Testamento indica “seguir atrás” como em procissões que seguem a Arca (cf. Js 3,3; 6,9); o “seguir” na guerra (1Sm 11,7); o “seguir” como servo de um profeta (1Rs 19,20-21). No sentido religioso, significa dedicação e obediência a um deus (1Rs 19,21; Jz 2,12-13; Jr 2,23; 7,6; Ex 20,16; de Javé, Dt 13,4).<sup>271</sup> No Novo Testamento, este termo se relaciona a pessoas (a Jesus) e assume um sentido teológico, ou seja, “seguir”, “ir atrás” de alguém, significa seguir a Jesus e participar da comunhão de vida e dos sofrimentos de Cristo. “O significado do discipulado é que Jesus vai à frente e estipula o caminho”.<sup>272</sup>

Overman interpreta que a mulher gentia tornou-se seguidora, discípula e, não membro, na comunidade mateana. Por entender seu lugar no Reino dos Céus, ela insiste em vir atrás de Jesus e dos discípulos.<sup>273</sup>

### 2.5.3 O diálogo de Jesus com a mulher cananeia

Esta parte dialógica da narrativa é intercalada pelas falas de Jesus e da mulher. Por isso, vamos analisar cada uma delas distintamente.

#### a) Fala de Jesus: v. 24

Aqui parece ficar claro a não-resposta de Jesus. Ele explica para a mulher o porquê de sua atitude: “Não fui enviado senão para as ovelhas perdidas da casa de Israel”.

O termo πρόβατα (= ovelha) aparece em torno de 23 vezes no Antigo Testamento<sup>274</sup> e é empregado, na maioria das vezes, metaforicamente para o “povo” e povo de Deus: 2Cr

<sup>269</sup> Cf. Luz (2001, p. 570-571) esta interpretação teve consequências posteriores. “Os discípulos passaram a ser, na Idade Média, o protótipo da intercessão dos santos”.

<sup>270</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 435.

<sup>271</sup> BAUDER, W. ὄπισσω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p. 589-590.

<sup>272</sup> BAUDER, 2000, v.1, p. 590.

<sup>273</sup> OVERMAN, 1999, p. 254.

<sup>274</sup> OVELHA. In: *Chave Bíblica*. Sociedade Bíblica do Brasil, 1997. p. 347.

18,16; Sl 79,13; Jr 50,6; Ez 34,5-6; 34,5-6; Sl 23.<sup>275</sup> “Como povo escolhido de Deus, Israel aplicava exclusivamente a si mesmo a metáfora de ‘rebanho de Javé’”.<sup>276</sup>

No Novo Testamento, πρόβατα é usado com mais frequência por Mateus (11 vezes) e João (17 vezes);<sup>277</sup> duas vezes em Marcos (6,34; 14,27) e Lucas (15,4.6) e demais livros. Jesus fez uso da metáfora da ovelha em seu ensino e em suas parábolas, pois certamente era conhecida por seus contemporâneos. Mateus reforça a ideia veterotestamentária que a necessidade da ovelha era de proteção amorosa e que, sem pastor, fica indefesa e perdida: o homem vale mais que uma ovelha (12,11.12); as multidões estavam aflitas e exaustas como ovelhas que não tem pastor (9,36). Por outro lado, o termo “ovelhas” se aplica em Mateus ao grupo exclusivo de discípulos que Jesus reuniu e os enviou a pregar, como ovelhas para o meio de lobos (10,16). No caso do pastor ser ferido, as ovelhas do rebanho se dispersam (26,31). E, no dia do julgamento, o pastor separa as ovelhas dos cabritos (25,32-33).

A referência a ovelhas “perdidas”, com certeza, foi entendida por Mateus como descrição da situação do povo judeu, para o qual Jesus, o salvador, tinha sido enviado. Ele é o pastor que deixa as 99 ovelhas no deserto para procurar aquela que se extraviou, e sua alegria é como a do pastor que encontra a ovelha perdida (Mt 18,12-14). Jesus restringe-se ao povo sofrido, perdido, rejeitado e excluído da casa de Israel (10,6; 15,24). Reunir o rebanho sem pastor. Esta parece ser a função de Jesus, o pastor messiânico prometido no Antigo Testamento. Já em João, “ovelhas” representam o povo eleito de Cristo, os “Seus” (10,14) e Jesus, o bom pastor. Um só rebanho, judeus e gentios reunidos numa só Igreja com um só Senhor<sup>278</sup>.

Jesus aplica o termo “ovelhas perdidas” da “casa de Israel”. Na LXX, a palavra οἶκος é usada para traduzir o hebraico *bayit* no sentido de edifício (casa, palácio ou templo). Porém, como no hebraico e no grego não há palavra para “família”, *bayit* e οἶκος adquiriram o significado de “moradia/lar” e também de “família” e “clã”, ou seja, “pertencentes à casa”, “membros da família”.<sup>279</sup>

No Novo Testamento, οἶκος tem vários significados. Frequentemente aparece no sentido literal de “casa” (Mt 2,11; 7,24-27; 9,7) e no sentido metafórico de “família”, “raça”.

<sup>275</sup> TUENTE, R. πρόβατα. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 431.

<sup>276</sup> BEYREUTHER, E. ποιμήν. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1588.

<sup>277</sup> TUENTE, 2000, v. 1, p. 431.

<sup>278</sup> TUENTE, 2000, v. 1, p. 432.

<sup>279</sup> Nos documentos de Qumrã, “casa” também significa a comunidade de Qumrã. Cf. GOETZMANN, J. οἶκος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 286.

O texto de Mt 15,24 e 10,6 refere-se a casa como família/raça.<sup>280</sup> Este termo também se encontra 6 vezes em Lucas, referindo-se a “casa de Davi” (1,27), “casa de Jacó”(1,33) e “casa paterna” (10,5). “Casa de Israel” é mencionada no Novo Testamento, somente em Mateus e At 2,36; 7,42.

Na história do povo judeu, o termo “Israel” era empregado como nome tribal e nacional: “os filhos de Israel” (Lv 1,2; Jz 2,4); “a casa de Israel” (Ex 40,38; 1Sm 7,2; Is 46,3); especificamente ao Reino do Norte (1Rs 12,21; Os 5,1; Am 5,1; Mq 1,5); como título de honra para o Reino do Sul (Is 5,7; Jr 10,1)<sup>281</sup>.

Ao analisarmos o termo Ἰσραήλ (= Israel) é notável o uso que Mateus faz em seu evangelho em comparação com os demais livros do Novo Testamento. Mateus usa 12 vezes a palavra Israel para representar: povo de... (2,6), a terra/cidade de... (2,20-21; 10,23), a casa de... (10,6; 15,24), ao Deus de... (15,31), doze tribos de... (19,28), filhos de... (27,9) e rei de... (27,42). Também ressalta que Jesus e a multidão jamais viram tal coisa em Israel (8,10; 9,33). O termo Israel aparece uma vez numa passagem paralela de Mateus. Lucas, além de três passagens paralelas, cita mais nove vezes e, João, apenas duas vezes. Este termo também é mencionado nos Atos, Cartas e Apocalipse, fazendo conexão com a realidade e esperança em Israel. Nas comunidades cristãs primitivas que se reuniam nas casas (At 11,14; 16,15.31.34; 18,8; 1Cor 1,16; Fm 22; Tm 1,16; 4,19), a ideia de “família de Deus” como igreja doméstica compreendia a família e seus escravos, assim como, novos lugares de reunião.<sup>282</sup>

Assim, fica claro para Mateus que, inicialmente, a atividade missionária de Jesus se restringia aos judeus, às ovelhas perdidas da casa de Israel. Da mesma forma, os discípulos deveriam ir exclusivamente para as cidades de Israel. Paulo, o missionário judeu (1Cor 9,20) também acentuou a prioridade do judaísmo em sua missão evangelizadora (Rm 1,16). “Foi somente quando aqueles, para os quais a missão judaica originalmente se dirigia, rejeitaram a oferta, com sua esmagadora maioria, é que surgiu a missão aos gentios (At 13,46)”.<sup>283</sup>

#### *b) Atitude da mulher em forma narrativa e fala: v. 25*

Frente às palavras aparentemente de recusa, a mulher prostrou-se diante de Jesus, dizendo: “Senhor, socorre-me”. O termo προσκύνεω significa “adorar”, “prestar homenagem

<sup>280</sup> SCHMOLLER, οἶκος, [19--], p. 357-358.

<sup>281</sup> MAYER, R. Ἰσραήλ. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 1046.

<sup>282</sup> GOETZMANN, 2000, v. 1, p. 288.

<sup>283</sup> MAYER, 2000, v. 1, p. 1047.



a”, “prostrar-se” e “fazer reverência”<sup>284</sup> No Antigo Testamento, a maioria dos casos na LXX significa “curvar-se”, “inclinarse” diante dos homens para “adorar”. No Novo Testamento o verbo aparece 59 vezes, das quais se acham 9 em Mateus, dirigindo-se exclusivamente à adoração a Deus ou a Jesus Cristo.<sup>285</sup> “O ato de reverência frequentemente se associa com uma petição por socorro em extrema necessidade. De um lado, intensifica o pedido, e, de outro lado, é um sinal da fé no Ajudador e Redentor divino, uma fé que tem a certeza de ser atendida (cf. Mt 8,2; 9,18; 15,25)”<sup>286</sup>

Conforme Goppelt, no evangelho de Mateus os clamores de ajuda vêm acompanhados de uma adoração, não apenas de reverência. Já em 14,33 a adoração vem depois de cumprido o pedido. Conforme 4,9s, o termo προσκύνει é o “gesto para adorar a Deus”, entendido pelas comunidades mateanas como “aquele que socorre em lugar de Deus”.<sup>287</sup> Mais uma vez aparece no pedido da cananea, o título de “Senhor” e uma frase litúrgica: “socorre-me” fazendo eco dos antigos salmos onde, em suas necessidades, o povo dirige-se a Deus com súplicas e clamores (Sl 41,3; 44,26; 94,17; 109,26).

Há diversas interpretações sobre este gesto de adoração da mulher cananea. Champlin<sup>288</sup> diz que este termo “implica em um ato de homenagem por meio de inclinação ante a pessoa”. Já Carter diz que ela se ajoelhou diante de Jesus “como um reconhecimento de autoridade”.<sup>289</sup> Para alguns, é um ato de humildade e desespero que acabou comovendo Jesus. O gesto da mulher é de adoração a Deus. Ela chama Jesus de Senhor e reconhece que ele socorre no lugar de Deus. Ela crê por aquilo que ele é, Deus, portanto não se trata de uma atitude de mero desespero ou histeria.

### c) Fala de Jesus: v. 26

Agora, Jesus responde para a mulher, ressaltando seu interesse sobre Israel: “Não é bom tomar o pão dos filhos e jogá-lo aos cachorrinhos”. Jesus usa uma metáfora de comida/pão e não responde ao pedido de cura de sua filha.

O termo τέκνων (= filhos/filhas), no Novo Testamento, significa descendência, raça, ou seja, filhos em relação aos pais ou a Abraão.<sup>290</sup> Mateus emprega o termo 11 vezes, com

<sup>284</sup> SCHÖNWEISS, H.; BROWN, B. προσκύνει. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1455.

<sup>285</sup> SCHÖNWEISS, 2000, v. 2, p. 1456.

<sup>286</sup> SCHÖNWEISS, 2000, v. 2, p. 1457.

<sup>287</sup> GOPPELT, 2002, p. 452.

<sup>288</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 436.

<sup>289</sup> CARTER, 2002, p. 410.

<sup>290</sup> τέκνων em Mateus: 2,18; 3,9; 7,11; 10,21; 15,26; 18,25; 19,20; 21,28; 22,24; 23,37; 27,25.

mais 7 passagens paralelas em Marcos e Lucas. Já o evangelista Lucas usa o termo 7 vezes e João, apenas uma vez.<sup>291</sup> Assim, as palavras “filhos de Israel” estão associadas ao termo “aliança”, como podemos verificar em Ex 4,22; Dt 14,1; cf. Mt 5,9.45.

No Antigo Oriente, o cão era considerado um animal impuro. Jesus se refere à mulher como um “cachorro” ou “cadela” e, mesmo na forma diminutiva e por se tratar de um animal doméstico, é um jeito ofensivo e insultante. Já em Mt 7,6: “Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis ante os porcos as vossas pérolas, para que não as pisem com os pés e, voltando-se, vos dilacerem”, o evangelista usou a imagem dos “cães” e dos “porcos”, como forma humilhante com que os judeus tratavam as pessoas pagãs ou idólatras.<sup>292</sup>

O termo ἄρτον (= pão) é citado em torno de 43 vezes no Novo Testamento, principalmente nos evangelhos. Mateus menciona 20 vezes, referindo-se ao pão material.<sup>293</sup> Sabemos que o pão era a comida principal no Antigo e Novo Testamento. Entre tantas passagens que se referem ao pão, encontramos nos evangelhos, seis narrativas sobre a multiplicação dos pães.

Theissen sugere que o uso da metáfora comida/pão pode refletir “a amargura de uma área rural explorada que abasteceu a urbana Tiro de comida”.<sup>294</sup> Também relaciona com os conflitos entre tradições e a vontade de Deus (Mt 12,1-8; 15,1-20). O pão também é uma metáfora para o reino ou salvação de Deus (1,21.23; 4,17). Parece que a preocupação de Jesus é para que os filhos/judeus tenham pão (14,15-21) e demonstra resistência em dar o pão da plenitude para a filha gentia. “O pão, uma vez mais, é o critério discriminante”.<sup>295</sup> Além disso, reafirmava a separação entre as pessoas. O verbo βαλεῖν (= jogar) aos cachorrinhos parece mostrar que eles não participam da mesa, onde o pão é partido, dado e distribuído.

#### d) Fala da mulher: v. 27

Ao fazer referência aos “cachorrinhos” e “pão” abriu-se uma porta para a mulher. Com coragem, ela reformula a resposta de Jesus para conseguir seu objetivo: “Sim, Senhor, porém os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos”. Soares e Júnior dizem que a mulher argumenta a partir de uma imagem da vida doméstica cotidiana:

<sup>291</sup> SCHMOLLER, τέκνων, [19--], p. 480-481.

<sup>292</sup> Cf. BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI (1999, p. 499), havia uma sentença conservada numa tradicional coleção de ditados judaicos que dizia: “Quem come com um idólatra é como quem come com um cão” (*Pirqê R. Eliezer*, 29).

<sup>293</sup> SCHMOLLER, ἄρτον, [19--], p. 65.

<sup>294</sup> Esta afirmação de Jesus pode refletir em parte a tensão socioeconômica entre tírios e galileus. Cf. THEISSEN, 1991, apud CARTER, 2002, p. 411.

<sup>295</sup> GALLAZZI, Sandro. *O Evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequeninhos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 310.

“enquanto as crianças comem à mesa, deixam cair ao chão, migalhas de pão de que os cachorrinhos junto também se alimentam”.<sup>296</sup>

O termo ψιχίλων (= migalhas) aparece poucas vezes na Bíblia (Jz 1,7; Sl 147,17; Mc 7,28; Lc 16,21). Torres ao se referir ao relato de Lc 16,19-31, a partir do banquete com esbanjamento e as migalhas que caíam da mesa, comenta que as migalhas do pão eram utilizadas nos banquetes para limpar as mãos e depois eram jogadas ao chão.<sup>297</sup> Em geral, as refeições judias ou orientais usavam as mãos e não utilizavam faca, garfo ou colheres nas refeições. Pedacos de pães mais grossos eram dobrados, a fim de colocar nele algo de alimento. Da mesma forma, usavam o pão para tomar o líquido de qualquer prato, tal como sopa, molho ou suco.<sup>298</sup>

Conforme Bonnard, a oposição entre os cachorrinhos, os filhos e os donos não descreve duas categorias sociais, senão uma prioridade histórica. Por outra parte, a menção das migalhas não significa que os pagãos não receberam mais que restos da salvação outorgada a Israel; o gesto de Jesus a esta mulher mostra suficientemente que estes “cães pagãos” vão ter parte na totalidade da salvação.<sup>299</sup>

A força da palavra da mulher faz Jesus alargar os horizontes de sua consciência missionária e, assim, antecipa os tempos da participação dos gentios no banquete de abundância de pães.

#### e) Fala de Jesus: v. 28a

Jesus responde agora positivamente aos pedidos persistentes da mulher: “Ó mulher, grande é a tua fé! Faça-se contigo como queres”. Em Mt 15,28, é a única vez que se diz de alguém “grande é a tua fé”.

O termo πίστις (= fé) significa também confiança. Aqui, como em outras ocasiões, não são as pessoas que pedem ajuda ou o narrador que fala de fé, mas o próprio Jesus. Conforme Goppelt, nessa situação não se diz o conteúdo que se crê. “O termo hebraico para ‘crer’ (*he’emin*), significa reconhecer que uma pessoa que nos assegura algo, o possa cumprir”.<sup>300</sup> Assim, quando Jesus atribui fé à mulher cananea que nele busca auxílio e o encontra, quer afirmar que ela aceita a promessa do Deus de Israel, vinda por intermédio dele.

<sup>296</sup> SOARES; JÚNIOR, 2002, p.285.

<sup>297</sup> TORRES, Flanklyn Pimentel. O abismo que separa e rompe a fraternidade (Lc 16,19-31). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 44, 2003. p. 99.

<sup>298</sup> GOWER, Ralph. *Usos y costumbres de los tiempos bíblicos*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/1556208/Usos-y-Costumbres-de-los-Tiempos-B-blicos>>. Acesso em: 30 jun. 2013.

<sup>299</sup> BONNARD, 1983, p. 351.

<sup>300</sup> GOPPELT, 2002, p. 172.

No Novo Testamento, principalmente na tradição sinótica, encontramos referências à fé nas narrativas de curas de pessoas doentes. Encontramos também referências à fé sem relação com o objeto da fé. Neste caso, no evangelho de Mateus, verificamos oito citações (8,10; 9,2.22.29; 15,28; 17,20; 21,21; 23,23)<sup>301</sup> com passagens paralelas em Marcos e Lucas.<sup>302</sup> Ainda, uma referência em Mc 4,40, três em Lc 17,5; 18,8; 22,32 e nenhuma em João.

A expressão “faça-se como tu queres” (8,13; 9,29; 15,28) revela que o desejo gentio para que a filha fique livre é conforme a vontade de Deus. A fé do centurião e da mulher cananeia, ambos gentios, surpreende Jesus em contraste com a falta de fé das lideranças judaicas e da pouca fé dos seus discípulos. “Ambos estão incluídos no povo salvo não pela raça, mas pela fé em Jesus (cf. 1,21)”.<sup>303</sup> Conforme Barbaglio, Fabris e Maggioni, Mateus exorta a comunidade judeu-cristã a reconhecer a “possibilidade de os pagãos serem admitidos, com a condição de que creiam”.<sup>304</sup>

#### ***2.5.4 Conclusão da narrativa da perícopre: v. 28b***

A perícopre conclui com a cura imediata da filha da mulher cananeia, efetuada pelas palavras de Jesus. Assim também, o empregado do centurião (8,13) e a mulher hemorroíssa (9,22) ficaram curados na mesma hora. Nos milagres de cura, Jesus não só restaura a integridade física, mas também possibilita uma reintegração social. Esta narrativa não afirma este efeito, mas pode-se imaginar. “Executando o milagre, Jesus supera barreiras étnicas, culturais, políticas, de gênero e religiosas”.<sup>305</sup>

Concluindo, a análise do conteúdo a partir das quatro partes que compõem a estrutura do texto de Mt 15,21-28, revelam uma riqueza de significado e detalhes. A primeira parte trata do lugar e dos personagens envolvidos no relato, com destaques para o encontro de Jesus e da mulher numa região fronteira e o clamor da mãe cananeia. A segunda parte analisa a atitude inicial de Jesus e dos discípulos diante do clamor da mulher. A terceira parte se ocupa com o diálogo, intercalado pelas falas de Jesus e da mulher. A quarta parte mostra que além de conseguir a cura de sua filha, a mulher também opera uma verdadeira conversão na percepção que Jesus tem das “ovelhas perdidas da casa de Israel”.

<sup>301</sup> SCHMOLLER, πίστεως, [19--], p. 409.

<sup>302</sup> Passagens paralelas de Mateus: Lc 7,9; 5,20; 7,50; 8,48; 17,6; 18,42; 17,19; Mc 2,5; 5,34; 10,52.

<sup>303</sup> CARTER, 2002, p. 412.

<sup>304</sup> BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 245.

<sup>305</sup> CARTER, 2002, p. 412.

## 2.6 Nova tradução

No primeiro passo da exegese foi realizada uma tradução literal do grego. Considerando as descobertas feitas a partir da análise exegética realizadas ao longo deste capítulo, será apresentada uma nova tradução, mais compreensível em nossa língua. Ou seja, esta segunda tradução é orientada pelo princípio da equivalência dinâmica.<sup>306</sup>

V.21: Jesus, tendo saído da Galileia, retirou-se para a região de Tiro e Sidom.

V.22: E eis que uma mulher cananeia, tendo saído daquela região, gritava: Tem compaixão de mim, Senhor, filho de Davi; a minha filha está horrivelmente endemoninhada.

V.23: Mas Jesus não lhe respondeu palavra. E aproximando-se os discípulos dele pediram-lhe, dizendo: Despede-a, porque ela vem gritando atrás de nós.

V.24: Ele, porém, respondeu: Eu não fui enviado senão para as ovelhas perdidas do povo de Israel.

V.25: Mas ela veio, prostrou-se diante dele, dizendo: Senhor, ajuda-me.

V.26: Jesus respondeu: Não é bom tirar o pão dos filhos/filhas e jogá-lo aos cachorrinhos.

V.27: Mas ela disse: Sim, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa de seus donos.

V.28: Então Jesus lhe respondeu: Ó mulher, grande é a tua fé! Seja feito para contigo como tu queres. E desde aquele momento a filha dela ficou curada.

Concluindo, a exegese evidenciou o lugar central da perícope no Evangelho segundo Mateus, localizando-a no bloco temático acerca do pão e da fé dos gentios em Jesus, o Messias. O contexto sócio-histórico das comunidades mateanas revela que, no início é fortemente judaico-cristã, com posições rígidas, com resistências ao ingresso dos gentios e com uma visão estreita de pertença ao povo de Deus. Ao mesmo tempo, o evangelista vai mostrando o processo de abertura da comunidade à missão universal. Os gentios podem servir de modelos de fé. Eles são incluídos no povo não pela raça, mas pela fé em Jesus.

É importante considerar que alguns passos metodológicos da exegese, como por exemplo, a crítica textual e a comparação das traduções, não apresentam diferenças significativas em relação ao texto original escrito pelo autor bíblico.

---

<sup>306</sup>Por princípio da equivalência dinâmica, o autor entende como “tradução fiel, não à letra, mas ao sentido do texto”. Cf. WEGNER, 1998, p. 324.



### 3 POR UM LUGAR À MESA – UMA INTERPRETAÇÃO FEMINISTA

A exegese do texto de Mt 15,21-28 permite compreender o sentido, a intenção e a mensagem que Mateus queria transmitir para suas comunidades do final do primeiro século. Partindo do princípio que a Palavra de Deus tem uma mensagem válida para além da situação concreta em que foi escrita, procuraremos atualizá-la para os dias de hoje.

A narrativa da mulher cananeia, situada entre o relato de duas multiplicações de pães (Mt 14,13-21; 15,32-39) e de duas curas coletivas (Mt 14,34-36; 15,29-31) que falam de abundância de sobras e cura de todos, trata também de doença e de migalhas de pão, de farelos que caem da mesa de seus donos. Refere-se à multidão de curados e saciados da fome e mulheres e crianças que não são contadas. Fala de filhos de Israel e da negação de ajuda à filha gentia.

Por isso, neste capítulo trabalharemos o texto de Mt 15,21-28 a partir da chave hermenêutica da mesa.<sup>307</sup> Sentar-se à mesa é sinal de liberdade e inclusão.<sup>308</sup> Porém, a mesa revela algumas posturas excludentes e exclusivistas, não admitindo a participação de outros. Ela pode representar o mundo dividido em duas partes: os que estão na mesa e os que estão debaixo da mesa. É símbolo de reivindicação por um lugar, por acesso ao pão em abundância, à cidadania e igual dignidade, a espaços de participação e salvação.

Nesta abordagem de reconstrução do texto, a partir de uma interpretação feminista, vamos nos valer também do elemento da intertextualidade, buscando informações sobre o tema ou personagem em outros textos bíblicos. À luz do tema da mesa, destacamos como aspectos relevantes da exegese, o encontro fronteiro da mulher com Jesus, o paradigma da cananeia e a *ekklesia* da mesa compartilhada.

---

<sup>307</sup> A mesa está ligada à ideia de comunhão, pois é um lugar para dialogar, estar frente a frente, olhar nos olhos, travar amizades, brincar, planejar, desfazer mal-entendidos, aparar arestas no relacionamento, respeitar as diferenças, acolher, praticar a hospitalidade, reconciliar, selar a paz, comemorar... Cf. GAEDE NETO, Rodolfo. As comunhões de mesa de Jesus e a Ceia do Senhor. *Tear: liturgia em revista*, São Leopoldo, n. 16, 2005. p. 8.

<sup>308</sup> Mateos e Barreto ao comentarem o v. 10a, da multiplicação de pães no Quarto Evangelho, salientam que Jesus dá ordem às pessoas se acomodarem na grama, como sinal de vida, celebrando a Páscoa de pessoas livres, não a dos escravos. Assim, Jesus distribui o pão, coloca-se a serviço do povo (v. 11). Em Jo 13,4-5, Jesus se levanta da mesa e lava os pés dos seus discípulos, como sinal de serviço. Servir a mesa ou lavar os pés era trabalho feito por escravo não judeu ou uma mulher. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João – Análise linguística e comentário exegético*. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999. p. 305 e 579.

### 3.1 Encontro fronteiriço

Parece quase impossível refletir sobre “comunhão de mesa”<sup>309</sup> numa região fronteiriça entre Israel e Tiro/Sidom marcada de conflitos étnicos, culturais, religiosos, políticos e econômicos. “Dois povos e duas culturas que, embora vivam lado a lado, não se pareciam mutuamente”.<sup>310</sup> Mas a fronteira também pode ser, conforme Lima, um lugar de violação das regras impostas por quem detém o poder e define as mesmas fronteiras. Um lugar de negociação, de cooperação e de acordos.<sup>311</sup>

A narrativa de Mt 15,21-28 se move na fronteira, num lugar indeterminado, ou seja, no caminho, num lugar público, pois Jesus e a cananea saem de seu território. A fronteira vai muito além de separar dois territórios, é o lugar da alteridade, da descoberta do outro diferente de si. O evangelista descreve um confronto dos diferentes que vai desembocar num encontro. Este lugar fronteiriço pode ser também um lugar estratégico para romper barreiras e criar novas relações, assim como uma mudança de lógica.

#### 3.1.1 Lugar de romper barreiras e recriar as relações

O texto do encontro de Jesus com a mulher cananea vai conduzindo a comunidade mateana para a necessidade de romper fronteiras, cruzar territórios, abandonar os espaços tradicionalmente conhecidos e arriscar novos passos e espaços. Há um movimento de saída e de diálogo.

Na interpretação de Orígenes, Hilário de Poitiers e Isaac de l'Étoile, Jesus é apresentado como aquele que vai ao encontro da alma perdida, numa região estrangeira onde reina o pecado e o mal. Mas aqui ressaltamos que, para que o encontro aconteça, Jesus e a cananea fazem o seu êxodo. Ambos precisam sair, abandonar sua área de conforto em direção do outro em sua alteridade, do diferente, do novo. Esta saída significa querer mudar de situação, tanto interna como externamente. “Sair é uma atitude de mudança, deslocamento e consciência de passagem e busca”.<sup>312</sup>

<sup>309</sup> A comunhão de mesa era uma prática de Jesus e das comunidades cristãs primitivas que deram continuidade, assumindo como seu distintivo “o partir do pão”. Além disso, também é usada como metáfora para explicar o reino de Deus. O reino como uma mesa farta e aberta não só aos eleitos, mas todas as pessoas, inclusive os gentios. Cf. GAEDE NETO, 2005, p. 4.

<sup>310</sup> TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. Tradução Beatriz Affonso Neves. São Leopoldo: Clai/Sinodal, 2004. p. 65.

<sup>311</sup> LIMA, 2001, p. 106.

<sup>312</sup> MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de São Mateus: ouvistes o que foi dito...? Eu, porém, vos digo...! Coisas velhas e coisas novas!* Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2005. p. 237.



Pires ressalta que a situação de falta de vida, de sofrimento, de doença levou a mulher a sair do seu mundo, da sua rotina e buscar uma solução, clamando a ajuda de Jesus. Assim também, Jesus sai da sua realidade, do seu ambiente cultural e religioso, ambiente judaico de tensão, para refletir e mostrar aos discípulos que a missão dele ia além das fronteiras do judaísmo.<sup>313</sup> Assim se dá a experiência do encontro transformador em ambos.

Segundo Mazzarolo, o lugar indeterminado do encontro pode revelar que “não há lugares determinados para a graça ou salvação, não há lugares mais santos e outros menos [...] Nesse ato de sair do ambiente judaico, Jesus mostra que a salvação vai com ele para onde ele for”.<sup>314</sup> Isso mostra que um chão gentio e “impuro”, conforme a visão dos judeus, pode ser digno de graça e espaço de salvação. Nos evangelhos, Jesus percorreu muitos lugares diferentes. Pisou além do templo e da sinagoga, lugares convencionados como “sagrados”.

Segundo Lima, os encontros entre pessoas de diferentes etnias e procedência religiosa, de diferentes identidades de gênero, nas fronteiras, podem ser profundos e libertadores.<sup>315</sup> Porém, o início da cena de Jesus com a mulher cananeia, uma barreira intransponível parece distanciá-los, apesar de compartilharem a mesma geografia.

Para Rebera, esse momento breve de encontro poderia ter tido um final diverso se cada um tivesse exigido o direito de usar sua identidade e diferença pessoal como poder sobre o outro.

Embora cada um deles tenha desafiado o outro, o desafio foi feito com a intenção de tentar estabelecer a compreensão da posição de cada um. Não foi com o fim de controlar o outro. O resultado do encontro foi positivo porque ambos foram capazes de colocar suas diferentes identidades, lado a lado, e não como forças opostas. Seu objetivo era ser capazes de relacionar-se mais do que dominar um ao outro. Eles fizeram a experiência do poder entre eles. A mulher deu a Jesus o poder de reconhecer sua missão junto aos gentios. Jesus deu à mulher o poder de vida curando sua filha. Há um ministério mútuo neste encontro que, frequentemente, fica perdido em seu enfoque sobre o que é limpo e o que é impuro (tradução nossa).<sup>316</sup>

O encontro é pautado pelo diálogo entre as diferenças. Assim, diante da atitude de silêncio de Jesus e da atitude dos discípulos que querem calar o grito porque os incomoda, a

<sup>313</sup> PIRES, Sandra Maira. O encontro humano como lugar teológico: no encontro da mulher cananeia com Jesus, o humano se diviniza e o divino se humaniza. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 38, 2007. p. 21.

<sup>314</sup> MAZZAROLO, 2005, p. 237.

<sup>315</sup> LIMA, 2001, p. 121.

<sup>316</sup> *Although each of them challenged the other, the challenge was done with intentions of trying to establish understanding of each other's positions. It was not for the purpose of controlling the other. The outcome to the encounter was positive because both were able to place their different identities side by side and not as opposing forces. They worked towards the goal of being able to relate to each other rather than to dominate each other. They experienced power with each other. The woman gave Jesus the power to recognize his ministry to the Gentile people. Jesus gave her the power of life by healing her daughter. There is a mutual ministry in this encounter that is often lost in its focus on what is clean and what is unclean.* Cf. REBERA, Ranjini Wickramaratne. The syrophoenician woman: a south asian feminist perspective. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne. *A feminist companion to Mark*. Cleveland: Pilgrim Press, 2001. p. 108.

mulher sugere movimentos de diálogo. Diante das respostas e palavras depreciativas de Jesus, em que o diálogo parecia acabar, a mulher deu uma nova direção à discussão, reabrindo a possibilidade de continuidade do diálogo.

Reimer observa que ultrapassando fronteiras geopolíticas, Jesus também aprende a suplantar fronteiras étnicas e religiosas.<sup>317</sup> Somente na relação de escuta atenta da outra pessoa, há mudança de postura, de teoria e de fala. As palavras, antes cheias de exclusão, tornam-se certeza de vida e de acolhimento. Na relação atenta, há cura.<sup>318</sup> Jesus, a mulher e a menina foram curadas dos muros da exclusão e do preconceito.

A transgressão de fronteira não se restringe à comunidade mateana, mas se torna um paradigma para todos que continuam a missão de Jesus. Vivemos numa sociedade dilacerada pela divisão e conflitos. Diante dessas situações o caminho é criar uma cultura do encontro e do diálogo como aquela que constrói a convivência pacífica nos povos e entre os povos.

### ***3.1.2 Mudança de lugar: a partir das migalhas que caem da mesa***

Na nossa realidade atual, a região fronteira é também o lugar onde são lançados os agricultores sem terra, as mulheres pobres e excluídas, os que não cabem na cidade, as massas sobrantes do mercado, os que vivem “desde debaixo da mesa”.<sup>319</sup> Lima chama a atenção que, ver o mundo a partir desta perspectiva, é estar constantemente frente ao desafio de romper barreiras, vencer preconceitos, derrubar muros, levantados por aqueles que necessitam de fronteira como forma de proteger-se e defender seus interesses. Há muitos “ismos” que dividem a humanidade: o sexismo, o racismo, a homofobia, o classismo...<sup>320</sup>

A partir da segunda afirmação de Jesus (v. 26), a mulher cananeia vai à luta e argumenta a partir da vida da filha, lançando “mão da filosofia do cotidiano”.<sup>321</sup> Ela fala a partir da sua experiência, ou seja, a partir das migalhas que caem embaixo da mesa, da perspectiva dos “cachorrinhos” que não fazem parte da família, não sentam à mesa com os filhos da casa. Ela “re-direciona o olhar de Jesus, mostrando-lhe a perspectiva de quem nada

<sup>317</sup> REIMER, Ivoni Richter. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 130.

<sup>318</sup> Na teologia feminista a compreensão de salvação (experiência de libertação) está associada às ideias de saúde, felicidade, bem-estar. Salvação que toma forma concreta a partir da situação da mulher discriminada na sociedade patriarcal e de seu corpo desprezado. Cf. MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth. Salvação/cura. In: GOESSMANN, Elisabeth. *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 437.

<sup>319</sup> LIMA, 2001, p. 106.

<sup>320</sup> LIMA, 2001, p. 107.

<sup>321</sup> REIMER, Ivoni Richter. O pão da crise – Alimentando a resistência criativa. *Estudos Bíblicos*, São Leopoldo, n. 42, 1994. p. 73.

tem e tudo espera através da fé”.<sup>322</sup> Redirecionar é o esforço de ver e sentir a realidade a partir de quem a está apresentando. É escutar e ver desde diferentes posições.

A necessidade concreta das pessoas, que estão debaixo da mesa, obedece outra lógica capaz de relativizar conceitos. Por isso, a cananeia clama seu direito de ser ouvida, supondo que alguém a escute. Conforme Rebera, sua escolha é gritar ou ficar em silêncio e perder a possibilidade de cura para sua filha. Qual seria a mãe que permaneceria em silêncio, tendo tal opção?<sup>323</sup> Para Silva, o grito em situações de extrema necessidade é fator de mudança e libertação. Ao clamar, a pessoa se conscientiza da dureza da realidade, toma novas posições capazes de mudar, de criar transformações pessoais e coletivas. Por isso, é revolucionário.<sup>324</sup>

O grito muda as pessoas, muda a história e até o próprio Deus. O grito da mulher cananeia faz memória do grito do êxodo. O Deus libertador do Êxodo é aquele que vê, conhece o sofrimento da outra pessoa, ouve seu grito e desce para libertar (Ex 2,23-25; 3,7-10). Revela a dinâmica do amor que não tem fronteira: abaixar-se, sensibilizar-se, deixar-se tocar, angustiar-se, compadecer-se, mas também erguer, fazer subir e devolver a dignidade. Boff reafirma que “ninguém pode ficar indiferente face ao grito do oprimido por pão e por libertação” na nossa realidade latino-americana e caribenha.<sup>325</sup> Assim, somos desafiados a ser intérpretes dos gritos que se elevam hoje, com crescente angústia em todos os cantos da terra, da única grande família que é a humanidade.

Muitos foram os clamores que se ergueram ao longo de nossa história: o grito dos indígenas, dos negros e negras, das mulheres, das crianças... Silva analisa que, no passado e ainda hoje, algumas instituições procuraram silenciar o clamor dos pobres e oprimidos, enquanto os movimentos populares articularam os gritos de gênero, classe e etnia.

Politicamente não há o costume, em nossos países, de dar atenção ao clamor popular. As independências só vieram muito tardiamente, e à custa de muito sangue derramado. O mesmo se diga do aspecto econômico e social, mantendo-se a brecha entre ricos e pobres, e ampliando-se mais e mais esta distância. As estruturas eclesásticas, com sua proverbial lentidão, de braços dados com o poder, não foram capazes de ouvir tantos e tantos gritos. Mas houve pessoas, grupos, setores, que se sensibilizaram.<sup>326</sup>

Conforme Pires, Jesus precisou “descer” da mesa posta, colocar-se na condição da mulher comparada aos “cachorrinhos” que comem as migalhas que caem da mesa do dono. Ele precisou abrir mão de verdades religiosas, culturais e sociais que possuía para poder

<sup>322</sup> REIMER, 1994, p. 74.

<sup>323</sup> REBERA, 2001, p. 105.

<sup>324</sup> SILVA, Valmor da. *Clamor e escuta: o grito a Deus em situações extremas*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996. p. 15-16.

<sup>325</sup> BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 9.

<sup>326</sup> SILVA, 1996, p. 52.

entender estas mesmas realidades experimentadas pelos olhos, pelo corpo e coração daquela mulher. Ela, por sua vez, precisou “descer” ainda mais, reconhecendo sua condição miserável de quem experimenta a exclusão, a pobreza, a impotência e a fome. Ao mesmo tempo, “subir” e colocar-se ao nível de quem tudo possuía para saber o que lhe era negado e o que lhe era direito.<sup>327</sup>

Pela encarnação, este encontro da divindade com a humanidade supera quaisquer barreiras de gênero, etnia, raça, classe e religião e manifesta a vida em toda sua plenitude (Jo 1,1-18; 10,10).<sup>328</sup> Susin ao refletir sobre os lugares teológicos, destaca os pobres como sendo o lugar concreto de um “Deus pobre”, vazio, em *kénosis* que, conforme Fl 2,6-11, abriu mão da condição divina e apareceu na condição de servo.

Mas uma honesta volta às fontes evangélicas nos conduz para o escândalo e loucura intrínsecos, ao lugar teológico em que Deus aparece e salva: desde baixo, desde as vítimas, desde os servos, os que sofrem e são humilhados. A partir deste lugar teológico não é poder que se universaliza, mas um amor sem ambiguidades, transparente e puro. E se aprende que Deus é amor, que se revela como amor e salva através do amor, despojado de artifícios, amor desarmado, “pobre, humilde e crucificado”.<sup>329</sup>

As descidas do Deus do êxodo e de Jesus encarnado são reveladoras na história. Mostra a compaixão, o amor preferencial pelos pobres e excluídos. Deus está onde a vida clama e sofre discriminação. E, “a vida, a salvação não se encontram só nos lugares ‘certinhos’, entre os puros, entre os ‘da mesma Igreja’. Pessoas totalmente diferentes, estrangeiras e ‘impuras’ podem trazer vida e anúncio de salvação”.<sup>330</sup>

Jesus é provocado pela necessidade humana de fome e doença. Assim, ele começa a olhar o mundo a partir do contexto dessas duas mulheres gentias. A mãe clama pela vida e libertação também para outros povos e culturas, ultrapassando as fronteiras do exclusivismo judeu. Mãe e filha retomam que a vida em abundância deve ocupar o lugar central no ministério de Jesus.

### 3.2 O paradigma da cananeia

Difícilmente encontramos a imagem de uma mulher sentada à mesa com Jesus, os discípulos e outros convidados nas narrativas dos evangelhos. Onde elas estão? Invisíveis,

<sup>327</sup> PIRES, 2007, p. 27-28.

<sup>328</sup> WEILER, Lúcia. Encontro entre homem e mulher como espaço de mútuo enriquecimento – Resgate de encontros numa perspectiva bíblica de gênero. *Convergência*, Brasília, n. 382, 2005. p. 241-242.

<sup>329</sup> SUSIN, Luiz Carlos. Os pobres como lugar teológico privilegiado. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 38, 2007. p. 11.

<sup>330</sup> SOAVE, Maria. Farelos. *A Palavra na Vida*, São Leopoldo, n.151-152, 1999. p. 18.

mas presentes. Assim também, as interpretações realizadas pelos homens, ao longo da história do cristianismo, aconteceram dentro de um paradigma<sup>331</sup> que engrandecia a fé, a insistência, a perseverança, a paciência e a humildade da mulher cananeia. Porém, seu papel continuava relegado à segunda categoria.

O que mais nos impressiona é que a memória desta mulher protagonista foi conservada e redigida pelas comunidades de Marcos e Mateus, numa cultura e época de patriarcalização da Igreja primitiva.<sup>332</sup> Por isso, perguntamo-nos pela mulher cananeia que reivindica um lugar à mesa. Quem é ela? O evangelho de Mateus apresenta esta mulher pelo aspecto geográfico-étnico. Seria interessante poder ouvir esta mulher anônima contar sua história, conhecê-la melhor e poder questioná-la detalhadamente.<sup>333</sup>

A narrativa de Mt 15,21-28 nos aponta algumas características que, pela palavra a ação da cananeia, tornam-se um paradigma de libertação, de empoderamento e de fé para toda comunidade em todos os tempos e espaços.

### ***3.2.1 Uma mulher é paradigma de libertação***

A cananeia se insere numa longa tradição de mulheres transgressoras na história da salvação: as parteiras Sefra e Fua, Miriam, Débora, Judite, Ester e muitas outras. Nesta mesma linha, a cananeia participa da memória histórica de outras mulheres estrangeiras que realizam uma ruptura patriarcal e forjam o novo a partir da inclusão. Mateus menciona Tamar, Raabe, Rute, Bate-Seba e Maria (Mt 1,1-16) como mulheres que escancaram a história de Jesus.<sup>334</sup> A cananeia se insere também na narrativa neotestamentária de mulheres que lideravam as primeiras comunidades cristãs e deram continuidade à prática libertária e não patriarcal que caracterizam o movimento de Jesus. Destacamos Febe, Priscila, Lídia, Júnia, Maria, Trifena, Trifosa e Pérside.<sup>335</sup>

---

<sup>331</sup> Paradigma compreendido como um modelo, padrão. Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999. p. 1265.

<sup>332</sup> FIORENZA, 1992, p. 79.

<sup>333</sup> Dolores Aleixandre Parra e Virma Barion desenvolvem a hermenêutica de imaginação criativa, proposta por Elisabeth Fiorenza, recriando a trama narrativa e relendo o relato paralelo de Marcos do ponto de vista de suas protagonistas femininas. Cf. PARRA, Dolores Aleixandre. Jesus e a mulher siro-fenícia - Uma história a partir da fronteira (Mc 7,24-30). *Concilium*, Petrópolis, n. 280, 1999. p. 89-96; BARION, Virma. Hermenêutica da imaginação criativa: uma proposta de itinerário orante com mulheres da Bíblia - De "mãos dadas" com a mulher siro-fenícia de Mc 7,24-30. 2008. 50 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Assessoria Bíblica) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008. p. 45-47.

<sup>334</sup> REIMER, 1997, p. 151-152.

<sup>335</sup> Sobre a história e o papel das mulheres nas primeiras comunidades cristãs, p. ex., veja STRÖHER, Marga. *Igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo greco-romano e nas primeiras comunidades cristãs*. São Leopoldo: EST, 1996.

Os evangelhos evocam uma lista de mulheres em sua relação com Jesus. Reimer entende que essas mulheres mencionadas de forma individual, representam grupos comunitários que “conquistaram ou estão em processo de (re) conquista de vez e voz em comunidades na segunda metade do século I”.<sup>336</sup> Elas aparecem também como “paradigmas da comunidade” por causa do seu engajamento na visão do reino de Deus manifestado em Jesus.<sup>337</sup> E mais...

[...] as mulheres são mencionadas e trazidas à tona somente quando isso é relevante para a construção da comunidade como espaço de inclusão, no qual crianças, mulheres e homens são chamados a viver o discipulado de serviço. Trata-se do resgate de tradição fundante. No mais, mulheres estão inseridas no todo, na multidão (*óchloi*: p. ex. 4,24-25; 5,1); estão escondidas na linguagem androcêntrica típica também para o evangelho conforme Mateus.<sup>338</sup>

Fiorenza, porém, observa que os evangelhos se centram na práxis da vida de Jesus e falam das mulheres apenas de passagem.<sup>339</sup> Na maioria dos relatos elas permanecem mudas, são anônimas e não são contadas.

Já a cananeia é uma mulher que fala e age, transgredindo a ordem e os costumes. Ela interrompe a caminhada de Jesus e dos discípulos e, sabendo o que quer, grita para Jesus: “Senhor, Filho de Davi, tem piedade de mim. Minha filha está cruelmente atormentada por um demônio” (Mt 15,22). Weiler recorda que ela era uma “mulher estrangeira considerada pagã pelo povo judeu, e por isso na sua mentalidade religiosa, desprezada por Deus e indigna de receber favores”...<sup>340</sup> Mas ela insiste e discute com Jesus até conseguir o que deseja.

A partir de alguns textos evangélicos paralelos, sem a preocupação de explorar a cena em seus detalhes exegéticos e hermenêuticos, destacamos a práxis de algumas mulheres que provocaram libertação em ambas as partes.

Na Samaria, junto ao poço, acontece o encontro de Jesus, o homem judeu, com a mulher samaritana (Jo 4,1-30). Dois povos que têm as mesmas origens de fé, mas uma história marcada por inimizades e controvérsias. Jesus e a samaritana conhecem as antigas tradições e dialogam num clima de desconfiança e abertura ao diferente.

[...] a samaritana rompe com paradigmas conservadores, chuta o balde/cântaro, que real e simbolicamente, a prende às funções patriarcais, e torna-se anunciadora, na cidade, da novidade por ela vivenciada e professada: Jesus é o Messias esperado! Essa sua práxis transgressora junto ao poço e na cidade se abre como possibilidade de ruptura da inimizade étnico-religiosa entre dois povos de mesma origem...<sup>341</sup>

<sup>336</sup> REIMER, Ivoni Ritcher. Para memória delas! Textos e interpretações na (re) construção de cristianismos originários. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n.1, 2010. p. 46.

<sup>337</sup> REIMER, 1997, p. 165.

<sup>338</sup> REIMER, 1997, p. 149.

<sup>339</sup> FIORENZA, 1992, p. 130.

<sup>340</sup> WEILER, 2005, p. 248.

<sup>341</sup> REIMER, 2010, p. 47.

Em Betânia, a ação da mulher anônima (Mc 14,3-9) ou Maria (cf. Jo 12, 1-8) “ultrapassa e rompe com os preconceitos que definem lugar e espaço de mulher no tempo de Jesus”.<sup>342</sup> Ela não diz uma palavra, mas fala através de sua coragem de entrar na casa de Simão sem ser convidada; de seu gesto de quebrar o vaso de bálsamo perfumado por amor e gratuidade; de sua fé pública unguindo o Messias e preparando-o para sua sepultura. Ela transgredir a ordem sociocultural e convence pela práxis.<sup>343</sup> Por isso, sua memória será lembrada em toda parte onde a Boa Nova de Jesus for anunciada.

Em Jerusalém, um grupo de mulheres pertencentes ao movimento itinerante de Jesus, desde a Galileia, marca presença fiel junto à cruz, no seu sepultamento e na ressurreição. São elas: Maria Madalena, Maria de Tiago, o menor, Maria, mãe de José, Salomé, a mãe dos filhos de Zebedeu, Maria de Cléofas, Joana, Maria de Nazaré e outras mulheres (Mt 27, 56; Mc 15,40-41; Lc 8,3; Jo 19, 25). Novamente é a práxis dessas mulheres valentes e, ao mesmo tempo com medo, que garante a continuidade do movimento de Jesus. Elas transgridem a lei romana que não permitia “o sepultamento de um corpo crucificado, mas também a presença de familiares e pessoas amigas na crucificação, podendo essas, do contrário, sofrer a mesma pena de morte”.<sup>344</sup> Elas testemunham tudo o que acontece com Jesus e tornam-se apóstolas dos apóstolos, anunciando a novidade da ressurreição.

### 3.2.2 *Uma mulher sem voz é paradigma de empoderamento*<sup>345</sup>

Marcos e Mateus dão voz a esta mulher. Na narrativa da siro-fenícia (Mc 7,24-28), é a primeira e única vez que Marcos põe a palavra na boca de uma mulher em relação a Jesus. Já no evangelho de Mateus, além da palavra da cananeia, encontramos uma única frase da mãe dos filhos de Zebedeu que se aproxima, ajoelha-se e faz um pedido a Jesus: “Manda que, no teu reino, estes meus dois filhos se assentem, um à tua direita, e o outro à tua esquerda”

<sup>342</sup> REIMER, 2010, p. 48.

<sup>343</sup> Reimer exemplifica a transgressão econômica sugerindo que a mulher de Betânia representa as mulheres trabalhadoras e autônomas na produção do próprio bálsamo e na decisão de como vão gastá-lo. Esta mulher transgredir também a ordem política e religiosa, uma vez que é proibido preparar o corpo de um transgressor crucificado para ser sepultado e de realizar estes serviços divinos. Cf. REIMER, 2010, p. 48.

<sup>344</sup> SCHOTTROFF, Luise 1995 apud REIMER, 2010, p. 48.

<sup>345</sup> O termo provém do inglês *empower/empowerment* enquanto capacidade de ação. É uma prática feminista que tem que ver com a possibilidade das mulheres de tomar a palavra e incidir na ação política coletiva através da construção de redes e alianças entre si. Cf. AZCUY, Virgínia R.; PALACIO, Marta. Empoderamiento. In: AZCUY, Virgínia Raquel; MAZZINI, Maria Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coord.) *Antologia de textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008. p. 596.

(20,20-21).<sup>346</sup> Mateus coloca uma palavra também na boca de duas personagens femininas: Herodíades e sua filha (14,6-11).<sup>347</sup>

Na história da mulher cananeia, é notória a força de sua palavra argumentativa, num contexto que a mulher não tinha vez nem voz. Já interpretava Crisóstomo que esta mulher sabia compor a sua defesa e reivindicar, a grandes gritos, pela vida de sua filha. No entanto, este aspecto é ocultado nas interpretações e é dado mais ênfase a fé da mulher.<sup>348</sup> Certamente, ela é representante de mulheres “que não tem origem judaica e que devem pertencer à classe baixa”.<sup>349</sup> Ela se posiciona diante de Jesus, o “Messias de e para Israel” em relação à “mesa” a partir do seu conhecimento e experiência de exclusão, fome e doença.<sup>350</sup> Ou seja, a partir de sua experiência de não-poder.

Durante seu ministério, Jesus discute com as autoridades religiosas e políticas, com seus conterrâneos, com os discípulos e outros grupos com sabedoria e domínio verbal. Porém, a cananeia foi a única pessoa que saiu ganhando em uma discussão com Jesus. Fiorenza ressalta que, diversamente de todos os outros diálogos de controvérsia, o argumento da mulher prevalece sobre o de Jesus. A cananeia retoma a imagem de Jesus que fala de “mesa-filhos-cãezinhos”, aproveita as brechas com criatividade e usa-as para argumentar contra ele.<sup>351</sup> Assim, pelo seu argumento abriu um futuro de liberdade para sua filha e tornou-se a advogada, historicamente ainda visível, do futuro também para os gentios.<sup>352</sup> Como vimos, a partir das migalhas que caem da mesa, do clamor da vida que sofre, do direito de acesso ao pão e à cura, emana o poder da sua argumentação.

A palavra também é o que caracteriza a profecia. Nos diferentes períodos históricos, cada profeta e profetiza respondeu a uma determinada situação na qual Deus os chamava a abrir a boca e falar em seu nome. Assim foram intérpretes seja dos projetos de Deus, seja das realidades vividas pelo povo. O profeta é a pessoa que se faz a voz dos que não têm voz, pois os pobres até falam, mas ninguém os escuta. A profecia sempre despertou a memória

---

<sup>346</sup> Convém observar que Mateus omite ou muda passagens que em Marcos são desfavoráveis àqueles dignos de respeito, neste caso os discípulos. Portanto, substituí os ambiciosos pedidos de poder, em Mc 10,35 – os filhos de Zebedeu – pela mãe deles, em Mt 20,20. Parece que o refletor recai na mãe e no seu pedido pelo poder e que os dois filhos não se opõem. Desta forma, desfigura a imagem desta mulher anônima que, cf. 18,29, sugere que ela seja uma discípula de Jesus. Cf. BROWN, 2004, p. 301.

<sup>347</sup> Embora mulheres de alta posição social, elas são apresentadas negativamente a serviço dos interesses e desejos de Herodes. Aqui, fica manifesto que é uma mulher que induziu o pedido (14,8) e pôs em execução a vontade de Herodes (14,5). Cf. CARTER, 2002, p. 387-388.

<sup>348</sup> Tezza (2006, p. 110) observa que esta capacidade de argumentação e convencimento é reservada, dentro de uma cultura patriarcal, exclusivamente aos homens.

<sup>349</sup> REIMER, 2010, p. 47.

<sup>350</sup> REIMER, 2010, p. 47.

<sup>351</sup> FIORENZA, 1992, p. 172.

<sup>352</sup> FIORENZA, 1992, p. 173.



subversiva e incômoda do Êxodo, que gerava esperança de libertação, justiça, partilha, solidariedade e igualdade.<sup>353</sup>

E o *logos* (em grego significa palavra, discurso) da mulher cananeia e o movimento do seu corpo convencem Jesus. Seu grito insistente, acompanhado com um gesto de aproximação e prostração, e sua palavra argumentativa provocam uma desestabilização nas categorias teológicas, culturais e sociais discriminatórias. “Jesus resiste, mas deixa-se convencer e converter por essa mulher anônima, que, conhecendo os lados de fora, atua propositivamente nos lados de dentro... e gera transformação!”<sup>354</sup>

Conforme Sobrino, a expressão “conversão” de Jesus pode causar estranheza se entendida, a partir da insistência dos profetas, como um voltar a Deus, um deixar de fazer o mal para fazer o bem. Mas os evangelhos mostram que Jesus, um judeu herdeiro das melhores tradições religiosas de seu povo, deixou-se conduzir e mover por Deus diante das situações históricas.<sup>355</sup> Reimer reafirma que a cananeia põe “Jesus-em-movimento” internamente, ou seja, tornando-o mais inclusivo e solidário. Ele é herdeiro de uma tradição genético-cultural, mas essa é confirmada e questionada no percurso de sua vida e missão, gestando um novo movimento junto com o grupo que aderiu a sua proposta.<sup>356</sup>

Geralmente, os comentaristas antigos e modernos enfatizam que as mulheres que tiveram um encontro pessoal com Jesus têm suas vidas mudadas, transformadas. Hilário de Poitiers interpretava a cananeia como modelo de conversão, percorrendo o caminho de saída do estado de pecado para a virtude. Mas é pouco ressaltado que Jesus também se deixa interpelar, mudar de opinião, se converter. Já Lutero compara a fé da cananeia com Jacó que lutou com Deus e saiu vitorioso.

O encontro de Jesus com a mulher cananeia forma parte de um conjunto mais amplo de encontros de Jesus com diferentes grupos e pessoas, principalmente as mulheres. Aproximando-nos de algumas narrativas evangélicas nos ajudará a relacionar outros encontros de Jesus com mulheres que cruzam ou interrompem o seu caminho. Como a maioria das mulheres é apresentada calada, podemos dar um passo a mais. Além da palavra, os gestos ou a situação concreta comovem, põem em movimento e convertem Jesus. Escolhemos do Evangelho segundo João dois relatos de mulheres com nome e com palavra que interpelam Jesus: Maria, mãe de Jesus (2,1-1-12) e Marta e Maria (11,1-44).

---

<sup>353</sup> CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *A leitura profética da história*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 3, p.85.

<sup>354</sup> REIMER, 2010, p. 47.

<sup>355</sup> SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador*. Tradução Jaime A. Clasen. Vozes: São Paulo. 1994. v. 3, p. 220-221.

<sup>356</sup> REIMER, 2010, p. 45-46.

Em Caná, a mãe de Jesus participa da festa de casamento, juntamente com o filho e os discípulos (Jo 2,1-2). A mãe intervém expondo a Jesus a carência: “Eles não têm mais vinho!” (Jo 2,3). Ela se limita a informá-lo, sem formular pedido explícito, esperando que ele remedie a situação. Maria se contrapõe ao mestre-sala, encarregado e responsável pela organização e andamento do banquete.<sup>357</sup> Ela “não pode saber o que Jesus fará, mas sabe muito bem o que falta a Israel”.<sup>358</sup> Diante das palavras e reações de Jesus parece que nada vai acontecer. Mesmo assim, Maria fala como se Jesus não tivesse dito que sua hora ainda não chegou. E dá ordem aos serventes para que se ponham à inteira disposição dele: “O que ele vos disser, fazei-o” (Jo 2,4-5). Depois parece que Jesus antecipa a sua hora, realizando o primeiro sinal como expressão da Nova Aliança.

Em Betânia, as irmãs Marta e Maria mandaram dizer a Jesus que Lázaro, que ele amava, estava doente (Jo 11,3). Não há petição explícita, apenas o informam. Têm confiança nele, conhecem seu afeto e sabem que ele não pode deixar de ajudar a sua necessidade. Porém, observa-se um estranho comportamento de Jesus que não corre para curar o amigo. Fica mais dois dias onde estava e deixa Lázaro morrer. Mas no seu momento e além da incompreensão dos discípulos (Jo 11,7-8), Jesus toma a decisão de retornar a Betânia e se põe em movimento para não abandonar o amigo.<sup>359</sup> O encontro entre Jesus e as mulheres amigas se dá pela “confluência de dois movimentos”.<sup>360</sup> Marta e Maria também saem da casa, do ambiente de dor, choro, de falta de fé e vida. E neste encontro ocorre a confissão de fé de Marta: “Sim, Senhor. Eu creio que tu és o Messias, o Filho de Deus que devia vir a este mundo” (Jo 11,27). E Jesus comunica a vida, ressuscitando Lázaro.

Olhando para os Evangelhos de Marcos (5,25-34) e Lucas (7,11-17), a opção teve como critério apresentar duas mulheres ativas nas cenas, mas nada falam. Além de anônimas, estas duas mulheres carregam no próprio nome a chaga daquilo que as torna impuras ou discriminadas: “hemorroíssa” (Mc 5,25-34) e “viúva” (Lc 19,1-11). Mas sua situação concreta interrompe o caminho de Jesus e sua compaixão entra em ação.<sup>361</sup>

Na Galileia, a caminho da casa de Jairo, Jesus é seguido por seus discípulos e uma grande multidão (Mc 5,24). Uma mulher que, há doze anos, sofria perda de sangue, interrompe seu caminho e provoca um encontro. Com coragem, embora tremendo de medo, aproveita as brechas abertas para tocar na roupa de Jesus. Ela toma a iniciativa e Jesus se

<sup>357</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 143.

<sup>358</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p.139.

<sup>359</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 485.

<sup>360</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 491.

<sup>361</sup> Aqui também não temos a preocupação de analisar os relatos em seus detalhes exegéticos e hermenêuticos.

deixa tocar. Ele pára, pergunta e não se importa com os comentários irônicos dos discípulos (Mc 5,26-31). “Fez Jairo, o homem que tinha nome e status social, esperar todo o tempo necessário para resgatar a dignidade da mulher chamando-a de ‘Minha filha e devolvendo-lhe a paz’. Só depois continua sua jornada para ir ao encontro de outra mulher jovem”...<sup>362</sup>

Às portas da cidade de Naim, Jesus acompanhado de seus discípulos e da multidão se deparam com um cortejo de uma mãe que segue o caixão do seu filho único, acompanhada de uma multidão da cidade (Lc 7,12). Diferentemente de outros relatos de milagres e de pedidos de pais por seus filhos, aqui, ninguém pede a ajuda de Jesus. Ele poderia ter seguido seu caminho e ficado indiferente à situação de dor daquela mãe. Porém, o grito silencioso da mulher e sua condição social de viúva colocam em movimento o próprio Jesus. Inicialmente ele vê, aproxima-se da mulher que chorava e lhe diz apenas duas palavras: “Não chores!” (Lc 7,14). As palavras e gestos de Jesus restituem a vida não só do jovem, mas também da situação social da mulher viúva<sup>363</sup>. Ele entregou à mãe de Naim seu precioso filho (Lc 7,15).

Os exemplos de encontros de Jesus com mulheres mostram que ocorre o “poder em relação”, ou seja, Jesus não vai ao encontro da mulher como o médico que considera a “paciente” um objeto de sua ação. Os encontros rompem com o papel de silêncio e subordinação das mulheres. Assim, podem ser relidos hoje os relatos de encontro de Jesus com os homens nos evangelhos.<sup>364</sup>

Voltando à cananeia, a última palavra de Jesus: “Faça-se como tu queres” (Mt 15,28) mostra que ele diz e cura sua filha a partir do querer da mulher. Ou seja, Jesus empodera a mulher, pois ela sabe o que quer e seu querer coincide com o querer de Deus: a vida. Em outra situação, Maria após o anúncio do anjo, dá sua resposta: “Faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1,37). Aqui, aparece como uma atitude de obediência: como Deus quer.

---

<sup>362</sup> WEILER, 2005, p. 245.

<sup>363</sup> Falecido o marido, a mulher ficava sob a proteção dos filhos e, não tendo estes, encontrava-se à mercê da própria sorte. Por isso, a situação das viúvas era de pouca segurança e pertenciam àquela categoria de pessoas, como os órfãos e os estrangeiros, que precisavam de proteção e defesa. Cf. Viúva. In: BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 1568.

<sup>364</sup> SCHOTTROFF, Luise. Novo Testamento. In: GOESSMANN, Elisabeth. *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219

### 3.2.3 Uma mulher gentia é paradigma de fé

Na narrativa de Mateus, a mulher é da região de Tiro e Sidom, é cananeia e é comparada com os cachorrinhos. Portanto, uma mulher estrangeira, gentia.<sup>365</sup> A partir da visão dos judeus, povo eleito de Deus com suas leis de pureza e da Torá, o termo gentio agrega uma imagem estereotipada: são ritualmente impuros, idólatras, rejeitados por Deus, pagãos.<sup>366</sup> No Novo Testamento, encontramos uma atitude em relação aos gentios em oposição total a esta atitude e visão dos judeus. Paulo denomina-se apóstolo dos gentios (Rm 11,13). E a Palavra ultrapassa fronteiras.

Uma interpretação que perpassou a história e está muito presente nos sermões e comentários atuais é a virtude da fé da cananeia como modelo para os cristãos. No entanto, este aspecto é interpretado como provação da fé para justificar os silêncios e palavras duras e depreciativas de Jesus, o Filho de Deus e, para ressaltar que a mulher só obteve uma resposta positiva pela sua atitude de prostração, humilhação e resignação. Já Julião de Vézelay e Crisóstomo em sua interpretação destacam a grandeza da fé da mulher acima dos apóstolos ou a contrapõem com a pouca fé de Pedro.

A exegese apontou para a grande fé da mulher gentia entre duas narrativas que revelaram a “pequena ou pouca” fé dos discípulos (Mt 14,22-23; 16,5-11). Mateus mostra que Jesus “desce” até chegar à realidade da mulher cananeia para elogiar a grandeza e gratuidade de sua fé. “Ó mulher, grande é a tua fé” (Mt 15,28). E onde está a fé dos homens? Dos discípulos? Dos escribas e dos fariseus? Jesus reconhece a “grande” fé desta mulher em contraste com a “pouca ou pequena” fé dos discípulos ou a “falta” de fé das autoridades judaicas. Jesus reconheceu que a fé manifestada por essa pagã, era maior do que em muitos judeus que ele conhecia, inclusive dos seus discípulos. A fé da cananeia não é uma fé cega, imatura, superficial e que se manifesta por meio de dogmas ou de piedade religiosa.

“E a partir do seu testemunho, das suas convicções e de sua persistência, a mulher ultrapassa e supera aqueles que, além de ficar fora, tentam impedir que os outros entrem no

<sup>365</sup> O termo “gentio” é a tradução da palavra grega “*ethene*”, empregado com referência às nações, com exceção de Israel. Na tradução dos Setenta (LXX) é usado para traduzir “*goy*”, para outras nações não-judaicas. Cf. LACEY, D. R. Gentio. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. p. 594

<sup>366</sup> A palavra “pagão”, em latim “*paganus*”, é equivalente a quem pertence ao antigo politeísmo, gentio. “A partir do século II, os apologetas de língua grega costumavam dividir a humanidade em três grupos: gregos, judeus e cristãos”. Os cristãos defendiam a novidade e originalidade do cristianismo perante os demais grupos, vistos no sentido pejorativo de “pagãos”. Cf. SINISCALCO, P. Pagão-paganismo. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 1059.

Reino dos céus”.<sup>367</sup> A cananea revela uma fé mais universal que a dos escribas e fariseus. “O conceito de salvação, antes amarrado à ideia do particularismo dos eleitos, experimenta aqui um alargamento até o horizonte universal”.<sup>368</sup> É uma fé que luta em favor duma vida digna para sua filha. Esta fé não se deixa calar, nem pelo silêncio, nem pelo argumento teológico, nem pelos conceitos duros que condenam. “Insistência, perseverança, capacidade argumentativa são características de sua fé”.<sup>369</sup>

No movimento cristão primitivo, “as mulheres foram cristãs destacadas por sua fé, como membros das Igrejas, tanto que algumas delas desempenharam tarefas e funções específicas, como diaconisas, apóstolas, colaboradoras, servas do Senhor, profetisas e irmãs...”.<sup>370</sup> Reimer faz memória de algumas mulheres que se tornaram modelos de fé para suas comunidades. Lídia (At 16, 11-15), “convertida à fé judaica, reunia-se em cultos sinagogais sabáticos junto com outras mulheres” e, ao ouvir a mensagem do apóstolo Paulo e seus companheiros, acolhe-a, é batizada e faz de sua casa uma comunidade cristã.<sup>371</sup> Nessa práxis de fé, Priscila, junto com seu marido Aquila, ensina com mais precisão sobre o “caminho do Senhor” (At 18,24-26).<sup>372</sup>

Fazendo um paralelismo com o relato da infância de Jesus conforme Lucas, Ramos destaca a fé de Maria contrastada com a atitude dubitativa de Zacarias. Ao receber o anúncio, Zacarias duvida e pede um sinal que lhe dê a prova de que tudo o que o anjo disse realizar-se-á (Lc 1,18-34). Enquanto Maria, ao receber o anúncio, crê na palavra do anjo (Lc 1,35-36) e é elogiada por Isabel: “Feliz é aquela que teve fé” (Lc 1,45).<sup>373</sup>

Como vimos, no final da cena, a fé da cananea é uma fé que vê em Jesus a única possibilidade de salvação, por isso consegue romper todas as barreiras. “Ela reivindica inclusão através de sua fé em si mesma de encontrar a cura de sua filhinha e sua fé no poder de cura da pessoa a quem chamou de ‘Senhor, filho de Davi’” (tradução nossa).<sup>374</sup> O texto também revela que sua filha padecia sofrendo muito, atormentada por demônios. Essa situação tornava aquela garota, aos olhos do povo judeu e até do seu próprio povo, uma figura duplamente impura; por ser estrangeira e ainda estar endemoninhada.

<sup>367</sup> MAZZAROLO, 2005, p. 239.

<sup>368</sup> GAEDE NETO, 2005, p. 5.

<sup>369</sup> REIMER, 1997, p. 158.

<sup>370</sup> GILLMAN, Florence M. *Mulheres que conheceram Paulo*. Tradução Suely Mendes Brazão. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 14.

<sup>371</sup> REIMER, 2010, p. 50.

<sup>372</sup> REIMER, 2010, p. 51.

<sup>373</sup> RAMOS, Adela. As mulheres no evangelho de Lucas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 44, 2003. p. 92-93.

<sup>374</sup> *She claims inclusion through her faith in herself to find healing for her girl-child and her faith in the healing power of the person she addressed as “Lord, son of David”*. REBERA, 2001, p. 110.

A enfermidade da filha da mulher estrangeira, considerada um mal e uma impureza na mentalidade predominante do judaísmo, transforma-se em força sanativa de Jesus que chega ao território gentio e o demônio é expulso. A ação da mulher pode ser um símbolo do esforço dos cristãos de origem gentílica para expulsar o “demônio da exclusão”, ainda reinante naquela ocasião.

### 3.3 *Ekklesia* da mesa compartilhada

A memória da mulher cananea impactou as comunidades do primeiro século e continua ecoando e sendo portadora de Boa Nova na vida das mulheres e das comunidades cristãs mateanas e de hoje.

Mateus é o único evangelho que utiliza o termo *ekklesia* (16,18; 18,17) que tem suas raízes no Antigo Testamento e no Judaísmo. Já nas primeiras comunidades cristãs, a expressão *ekklesia* é conceito básico para definir comunidade em assembleia que se reunia nas casas.<sup>375</sup> Após a ressurreição de Jesus, os seus seguidores/as se reuniam ao redor de uma mesa posta e celebravam o partir do pão (At 2,42-47).<sup>376</sup> Portanto, casa, mesa e pão são experiências das primeiras comunidades cristãs e das mulheres.

Estas ceias provocavam conflitos,<sup>377</sup> mas também apontavam para a vinda do reino de Deus, para um novo tempo, onde as realidades de sofrimento pela discriminação e as barreiras divisórias da humanidade começam a ser superadas. Neto afirma que a modalidade alternativa de hospitalidade de Jesus propõe “a ruptura com o modelo que se fecha em torno da mesa dos iguais”.<sup>378</sup> As comunidades domésticas, lideradas por um grupo significativo de mulheres, representam não só um espaço físico, mas um lugar de transformação de relações interpessoais e sociais.

---

<sup>375</sup> O conceito remonta às “assembleias de cidadãos livres da Antiga Grécia, mas de maneira nova, pois não somente cidadãos masculinos, livres proprietários, fazem parte da *assembleia* cristã, mas todas as pessoas chamadas ao Evangelho: crianças, mulheres, homens, pessoas escravas, libertas ou livres, pessoas estrangeiras”. Outra concepção vem da tradição israelita mais antiga: “a assembleia do povo diante de Deus, da qual participam crianças, mulheres e homens”. Cf. STRÖHER, Marga Janete. Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão – Relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs. *Estudos Bíblicos*, São Leopoldo, n. 67, 2000. p. 36.

<sup>376</sup> No cristianismo primitivo, a prática da comunhão de mesa e do serviço tem sua origem no ministério de Jesus. Ele realizou muitas refeições promovendo experiências de acolhimento para as pessoas rejeitadas pela sociedade (Mt 22,1-14); as pessoas pobres e com deficiência eram convidadas e tinham um lugar à mesa (Lc 14,15-24); as pessoas com fome eram saciadas (Mt 15,32-39), os publicanos e pecadores desfrutavam da comunhão com Jesus (Lc 15,1s; Mc 2,15-17). Cf. GAEDE NETO, Rodolfo. *Servir à mesa*. São Leopoldo: IEPG da Escola Superior de Teologia, 1999. p. 11.

<sup>377</sup> Cf. 1 Cor 11,17-34, Paulo adverte a comunidade sobre a incoerência ao celebrar a ceia do Senhor em meio a divisões internas, atitudes discriminatórias e contrastes gritantes.

<sup>378</sup> GAEDE NETO, 2005, p. 7.

Igreja na casa não é sinônimo de igreja familiar patriarcal. Adotando a linguagem de irmãs e irmãos como tratamento entre os membros da comunidade, os quais eram pertencentes às mais diversas categorias sociais, as primeiras pessoas cristãs definem o próprio caráter da comunidade, qual seja, o da “irmandade”.<sup>379</sup>

A mesa compartilhada era expressão da fraternidade e de ruptura. A tradição cristã preserva dois textos que propõem uma vivência comunitária alternativa, baseada na inclusão, igualdade e solidariedade. O texto de Gl 3,26-28 é considerado uma confissão batismal, citada por Paulo. O batismo representa a ruptura com o *status quo*, do poder do pai de família, senhorio e subordinação. Os novos membros estão revestidos de Cristo, por isso não há judeu ou grego, escravo ou liberto, homem ou mulher.

Em Cl 3,11, afirma que as diferenças religiosas devem ser superadas: não há circuncisão e incircuncisão.<sup>380</sup> “A circuncisão não tinha apenas um caráter religioso, mas dava identidade de povo para os membros masculinos da comunidade judaica”.<sup>381</sup>

Este modelo de relações inclusivas e igualitárias entrava em confronto com o modelo patriarcal e hierárquico (Cl 3,1-4,1; Ef 5,22-6,9). Com certeza, tem repercussões na comunidade mateana e desafiam as comunidades e as mulheres do nosso tempo que acreditam no paradigma da mesa compartilhada.

### 3.3.1 Na *ekklesia* de Mateus

Dentro do movimento cristão, a participação da mesa era o centro da vida comunitária. Ali aparecem os conflitos e os discernimentos decisivos das comunidades em torno do compartilhar a mesa com pessoas diversas: puros e impuros, ricos e pobres, judeus e pagãos.<sup>382</sup> Coexistiam comunidades que ensaiavam relações mais igualitárias e outras com tendência de patriarcalização. “Contradições e condicionamentos socioculturais não estavam totalmente superados nas comunidades que procuravam exercitar relações mais igualitárias”.<sup>383</sup> Na pluralidade das comunidades cristãs do século I, situamos a comunidade de Mateus e a memória da história da mulher cananeia.

<sup>379</sup> STRÖHER, 2000, p. 38.

<sup>380</sup> Teologicamente, a circuncisão ganhou importância, através de sua ligação com a fé em Javé, principalmente durante o exílio, como sinal de pertença à aliança com Deus. No Novo Testamento a palavra é citada algumas vezes nas cartas de Paulo e em Atos, onde ilustra a tensão que existia entre gentios e o partido da circuncisão. Cf. HAHN, H. C. περιτεμνω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 355.

<sup>381</sup> STRÖHER, 2000, p. 42.

<sup>382</sup> AGUIRRE, Rafael. La mesa compartida. *Revista Latinoamericana de Teologia*, San Salvador, n. 35, 1995. p. 141.

<sup>383</sup> STRÖHER, 2000, p. 43.

A prática igualitária de Jesus em relação às mulheres faz perceber que em todo o evangelho de Mateus existem conflitos e tensões em relação à presença e à participação plena de mulheres no ministério e na liderança na comunidade de Mateus. Por isso é que a preservação e o resgate de tradições de mulheres é importante para expressar simultaneamente as dificuldades enfrentadas pelas mulheres no “hoje” de Mateus, bem como também as suas utopias para o futuro da Igreja.<sup>384</sup>

Podemos identificar desigualdades, divisões e preconceitos na comunidade mateana: homem e mulher, judeu e gentio, pão dos filhos e filha doente... As próprias palavras e atitudes iniciais de Jesus representavam o mesmo discurso que seguramente brotava da boca do setor judeu daquela comunidade: “Não fui enviado a não ser para as ovelhas perdidas de Israel”. Percebemos que a comunidade mateana reluta em incluir a participação dos gentios e das mulheres na *ekklesia*.

Um dos aspectos que o texto reafirma é a questão da pertença. Jesus fala dos filhos de Israel, mas reconhece a falta de fé desses herdeiros legítimos. Em contraste, Jesus se surpreende com a fé incomum da cananeia e do centurião romano que ele não achou em Israel e prediz que muitos gentios se assentarão à mesa do Reino dos céus, enquanto os filhos do Reino serão postos para fora, nas trevas (Mt 8,11-12).<sup>385</sup>

Mateus apresenta gentios e estrangeiros como modelos de fé, contrastando com as autoridades judaicas. Os magos homenageiam Jesus depois do seu nascimento (Mt 2,1-12) como rei dos judeus e, os guardas na crucificação reconhecem Jesus após sua morte (Mt 27,54), com o título “Filho de Deus”. Os líderes judaicos não reconhecem nem aceitam Jesus. “Mateus justifica a integração de não-judeus em seu grupo judaico-cristão com base na fé que eles têm em Jesus.<sup>386</sup> Não é a raça que constitui o novo povo de Deus. Nem a prática da circuncisão. A fé na pessoa de Jesus e no seu projeto libertador abre nova perspectiva de pertença e inclusão na comunidade cristã.

Lima acentua que a mulher amplia o critério de pertença a instala um novo princípio eclesiológico. Ela parte da abundância de uma mesa cheia que transborda e alimenta a todos e todas. As migalhas que caem são partes do pão que está sobre a mesa. Ela abre os olhos de Jesus para uma imensa multidão de pobres e excluídos de sua raça. São parte da comunidade os e as que necessitam ser atendidos e acolhidos por ele, independentemente de seu gênero, raça ou procedência religiosa. A “lei da mesa” cede lugar ao princípio da solidariedade que surge do grito das/os que estão debaixo da mesa.<sup>387</sup>

<sup>384</sup> REIMER, 1997, p. 165.

<sup>385</sup> SALDARINI, 2000, p. 124

<sup>386</sup> SALDARINI, 2000, p. 125.

<sup>387</sup> LIMA, 2001, p. 116.



A mulher exige um lugar à mesa, não debaixo dela. “Não mais divisão/separação, mas ambos têm direito de participar do pão da mesa de Israel”.<sup>388</sup> A mulher lembra que a vida escondida atrás da falta de pão é um direito de todos e valor fundamental do Reino. Ela reivindica o fim do preconceito e desigualdade de direitos que sofriam as mulheres e os povos rotulados de pagãos, de impuros, de estrangeiros. Queria a participação plena e ativa na mensagem e graça salvadora proposta por Jesus.

Lima traz presente a mesa e o pão compartilhados entre todos como novo paradigma apresentado por Jesus, o sinal fundamental da chegada do Reino.<sup>389</sup> A parábola de Jesus em Mt 22,1-14 ilustra o reino como um grande banquete, porém, o primeiro convite era seletivo, somente aos amigos. Já o segundo convite é aberto a todos indistintamente (v.8-10).<sup>390</sup> Neste reino que rompe fronteiras, que é vida, que é mesa transbordante, todos têm acesso ao pão compartilhado.

Podemos dizer que tal foi a identificação de Jesus com o Reino do pão compartilhado, que por fim seu próprio corpo se fez comida, pão que se compartilha (14,22-25). E a comunidade de seus seguidores e seguidoras, cada vez que se reúne para celebrar sua memória, renova o compromisso com o Reino do pão compartilhado (tradução própria).<sup>391</sup>

Weiler relaciona o grito insistente da mulher cananeia com o grito das viúvas gregas, excluídas do serviço e do compartilhar do pão, no relato dos Atos dos Apóstolos (6,1-7).<sup>392</sup> O relato mostra o primeiro conflito interno da comunidade de Jerusalém: os hebreus (fiéis observantes da Lei) e os helenistas (são judeus cristãos de língua e cultura grega).<sup>393</sup>

O conflito torna-se público com o grito de protesto levantado pelas viúvas dos helenistas. É o grito dos pobres que denuncia o problema da discriminação na comunidade. A Igreja tende a marginalizar e, por vezes, condenar os grupos proféticos, apagando o Espírito e danificando a missão da própria Igreja.<sup>394</sup>

---

<sup>388</sup> CARTER, 2002, p. 411.

<sup>389</sup> LIMA, 2001, p. 75.

<sup>390</sup> Surpreende a comensalidade aleatória da parábola. Pessoas de todas as classes, sexos e condições sociais se misturam e se encontram para comer. Uma comensalidade igualitária que anula os tabus relacionados aos alimentos e aos rituais da mesa. Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 299.

<sup>391</sup> *Se puede decir que tal fue la identificación de Jesús con el Reino de pan compartido, que por fin su mismo cuerpo se hace comida, pan que se comparte (14,22-25). Y la comunidad de sus seguidores y seguidoras, cada vez que se reúne para celebrar su memoria, renueva el compromiso con el Reino del pan compartido*. LIMA, 2001, p. 77.

<sup>392</sup> WEILER, 2011, p. 11.

<sup>393</sup> Richard ao referir-se ao grupo dos sete helenistas (At 6,1-7), concebe como um grupo profético, crítico em relação à Lei e ao Templo, um grupo missionário, cheio do Espírito Santo, que levará o Evangelho aos samaritanos e aos gentios, construindo um modelo diferente de Igreja em Antioquia. RICHARD, Pablo. *O movimento de Jesus depois da ressurreição – Uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 122.

<sup>394</sup> RICHARD, 1999, p. 88.

Conforme Richard, a solução para o problema da discriminação dos helenistas passa pela legitimação e organização do seu grupo. É este grupo de missionários helenistas que fundam uma comunidade cristã em Antioquia. Uma comunidade diferente e alternativa aos doze em Jerusalém.<sup>395</sup> É interessante notar que agora, o grito dos gentios convertidos, em Antioquia, suscita mais um problema na Igreja (At 11,19-26). Alguns da Judeia exigem a circuncisão dos irmãos provenientes da gentilidade como condição para serem salvos (At 15, 1-1).

Em ambos os casos, o que estava em jogo, além do sofrimento de pessoas concretas, era o problema institucional e teológico da missão fora de Jerusalém (além da Lei e do Templo) em relação aos samaritanos e povos gentios. O problema foi superado, nos dois casos, por meio de uma assembleia de toda a comunidade. Na segunda assembleia triunfou a posição de não impor aos gentios a circuncisão, que representava um entrave fundamental à continuidade da missão.<sup>396</sup>

O grito das mulheres brota de dentro do grito dos marginalizados e excluídos. Dá a impressão que o problema da convivência e da comensalidade entre cristãos judeus e gentios foi resolvido. Mas isso não acontece do dia para a noite. Resistências ainda continuavam nas comunidades.

### 3.3.2 Na *ekklesia* hoje

Os conflitos e preocupações da *ekklesia* de Mateus repercutem dentro das comunidades cristãs, hoje. Nas últimas décadas percebe-se a emergência da mulher em todos os setores da vida social, política e cultural. A mulher foi saindo do espaço privado doméstico, controlado pelo homem e, com muita luta, conquistando seu espaço na sociedade. No entanto, em relação à participação da mulher na esfera eclesial, notamos que “por motivo de seu sexo, as mulheres permaneceram e seguem sendo cidadãs de segunda categoria na Igreja católica romana, na medida em que não se lhes permite ordenarem-se e representarem a Cristo e a Igreja”.<sup>397</sup> Rivas caracteriza muito bem os níveis de visibilidade ou não da mulher no campo eclesial.

A mulher cristã está presente e é visível nos espaços eclesiais mais cotidianos (celebrações, grupos, atividades), e mais, eu diria que nestes casos são não só maioria, mas em alguns casos praticamente o único componente visível. Ao contrário, na medida em que ascendemos na escala dos dirigentes, a presença e o protagonismo da mulher ficam praticamente presos a escassos espaços eclesiais, apesar de que poderia ter acesso a cargos que não estão unidos ao ministério, até praticamente desaparecer nas cúpulas eclesiais. Esta situação é muito mais

<sup>395</sup> RICHARD, 1999, p. 78.

<sup>396</sup> RICHARD, 1999, p. 123.

<sup>397</sup> FIORENZA, 2000 apud FERRARO, Benedito. Questões contemporâneas para a teologia na perspectiva de gênero. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia – Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 134.

preocupante porque cada vez se vai separando mais dos processos que se produzem no âmbito social, onde a visibilidade, presença, protagonismo e poder da mulher vão crescendo dia a dia.<sup>398</sup>

Neste âmbito, o que vem mudando é a qualidade da participação das mulheres caracterizada pela dimensão da autonomia, empoderamento e consciência do seu protagonismo. Vozes reivindicam espaços dentro da igreja; a participação na tomada de decisões; o assumir da coordenação de comunidades e pastorais; o questionamento da impossibilidade de acesso ao ministério sacerdotal reservado apenas aos homens; a produção de uma reflexão teológica, a partir de sua corporeidade; enfim, a conquista de uma cidadania eclesial.<sup>399</sup>

A Igreja católica romana, em seus discursos e documentos oficiais, tem feito declarações quanto à dignidade e igualdade fundamental de homens e mulheres, mas na realidade, os modelos tradicionais masculinos continuam pautando estruturas e papéis, ditando decisões e práticas excludentes.<sup>400</sup> É importante destacar que a ordenação de mulheres, apesar de ser um passo muito importante, não resolve todos os problemas de gênero dentro das Igrejas. Ribeiro nos propõe ir além do poder eclesiástico nas Igrejas.

Apesar de certa desconfiança com a entrada da mulher no campo teológico, sua prática vai questionando as estruturas autoritárias das Igrejas. Sua presença e atuação vão contribuindo para a criação de relações novas e de estruturas mais democráticas, recuperando a estrutura da Igreja primitiva, onde homens e mulheres trabalham, ombro a ombro, na mesma missão de anunciar a Jesus Cristo. Uma Igreja efetivamente de participação e comunhão.<sup>401</sup>

Com certeza, o lugar sonhado do discipulado de iguais, inaugurado por Jesus, precisa ser ensaiado e buscado juntos, mulheres e homens, como um novo modo de convivência eclesial.

<sup>398</sup> RIVAS, Fernando. *Igreja lutou pela dignidade da mulher desde seu início*. Disponível em: <<http://www.zenit.org/pt/articles/igreja-lutou-pela-dignidade-da-mulher-desde-seu-inicio>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

<sup>399</sup> RIBEIRO, Lúcia. Gênero e perspectivas para o futuro das igrejas. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia – Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 286.

<sup>400</sup> “A mulher, com suas aptidões características, deve contribuir eficazmente para a missão da Igreja, participando em organismos de planejamento e coordenação pastoral, catequese, etc. A possibilidade de confiar às mulheres ministérios não ordenados lhes abrirá novos caminhos de participação na vida e missão da Igreja”. PUEBLA. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979

<sup>401</sup> DE ISLA, Laura de. Ana Maria Tepedino. In: AZCUY, Virgínia Raquel; MAZZINI, Maria Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coord.) *Antologia de textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008. p. 513.

### 3.3.3 *Nas cananeias do século XXI*

Acreditamos que a memória da cananeia que ajudou a iluminar as comunidades mateanas na busca de soluções para seus conflitos, pode inspirar a nós, mulheres do século XXI, a ensaiar novas relações sociais e construir um novo paradigma de civilização, além do ambiente eclesial. Suas palavras, suas atitudes e seu exemplo podem indicar um itinerário, um caminho de libertação para as mulheres hoje. Por isso, destacamos três aspectos, entre outros, que serão desenvolvidos neste item.

#### 3.3.3.1 Que vivem nas margens e fronteiras da humanidade

“Uma mulher cananeia da região de Tiro e Sidom” (Cf. Mt 15,21-22). Uma anônima, uma marginalizada, uma protagonista.

Ao nos referir a mulheres que vivem nas margens e fronteiras é porque outros se encontram no centro, no poder, em lugares privilegiados, nas “mesas postas”. Na pluralidade de experiências, encontramos mulheres que vivem à beira, à margem da cidade, da história, do crescimento econômico, da cidadania. Com suas famílias ou sozinhas, vivem em situação de pobreza, desassistidas pelo poder público, privadas dos serviços básicos, sem desfrutar de seus direitos. São elas mulheres de rostos variados: indígena, negra, doente, idosa, mendiga, aidética, traficada, oprimida, violentada... Mulheres que não escolheram esta situação de vida, mas foram jogadas, descartadas, excluídas pelo sistema capitalista neoliberal e patriarcal.

No documento “Alegria do Evangelho”, Papa Francisco assim caracteriza os/as excluídos/as:

O ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que aliás chega a ser promovida. Já não se trata simplesmente do fenômeno de exploração e opressão, mas duma realidade nova: com a exclusão, fere-se, na própria raiz, a pertença à sociedade onde se vive, pois quem vive nas favelas, na periferia ou sem poder já não está nela, mas fora. Os excluídos não são “explorados”, mas resíduos, “sobras”.<sup>402</sup>

A história da cananeia pode inspirar as mulheres pobres que se sentem sem poder de mudar a situação em que se encontram. Gebara observa que as mulheres pobres têm medo e acreditam que não têm poder diante dos ricos, de pessoas de comando e das forças celestes. E quem exerce o poder, na maioria das vezes, cria relações de submissão, escravização,

<sup>402</sup> FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Disponível em: < [http://pt.radiovaticana.va/news/2013/11/26/primeira\\_exortacao%20a%20as\\_mulheres%20que\\_vivem\\_nas\\_margens\\_e\\_fronteras\\_da\\_humanidade](http://pt.radiovaticana.va/news/2013/11/26/primeira_exortacao%20a%20as_mulheres%20que_vivem_nas_margens_e_fronteras_da_humanidade) > Acesso em: 26 nov. 2013.

autoritarismo, exploração e violação dos direitos humanos. Neste sentido, as mulheres são vítimas desta forma excludente de viver o poder.<sup>403</sup>

Esta é uma concepção de poder que gera um comportamento de “não-poder” das mulheres. Mas Gebara vai além do poder visto como um exercício coersitivo e perverso. Ela situa o poder das mulheres pobres na capacidade de viver, de sobreviver, de lutar contra as diferentes ameaças de morte num cotidiano “sem glória”. “Poder como capacidade de organizar a vida, de encontrar saídas, para ‘se virar’ criando pequenas alternativas e assim continuar ‘tocando’ a vida para frente”.<sup>404</sup> A partir desta visão, o poder da mulher cananeia na luta pela vida de sua filha pode impulsionar os processos emancipatórios das mulheres.

Diante desta situação, o primeiro passo consiste na tomada de consciência de exclusão. Juntamente com outras mulheres e em diferentes espaços de reflexão, como sindicatos, associações, partidos políticos, Igrejas e ONGs, discutem e questionam os argumentos que justificam sua exclusão. Outro elemento importante é a tomada de consciência de que sua situação de subordinação e exclusão “pode ser transformada em favor de novos modelos de convivência humana que permitam a mulheres e homens exercitar a sua mútua responsabilidade na história”.<sup>405</sup> Desta forma, a mulher passa a compreender-se como sujeito, com poder, reivindicando seus direitos e conquistando novos espaços. Toma consciência de sua corporeidade e de sua dignidade, desconstruindo e transgredindo as fronteiras. Fronteiras essas que, invisíveis, dividem as pessoas: gênero, etnia, classe e religião.

Neste processo de criar uma nova consciência, a narrativa da mulher cananeia pode ajudar e ser Boa Nova e instrumento de libertação para as mulheres, através da leitura da Bíblia desde este lugar hermenêutico, ou seja, o lugar das margens e fronteiras em que vive uma grande parcela das mulheres. Do lugar onde a vida clama. “Uma ótica que pode levar a ‘complicar a história da salvação’, porque rompe com os esquemas predefinidos, mas que é fiel ao Deus que escuta os gritos e vê a opressão de seu povo” (tradução nossa).<sup>406</sup> Esta tarefa não é fácil porque as mesmas mulheres não estão acostumadas a essa leitura. No entanto, tem os elementos para fazê-lo, como a experiência de seus sofrimentos e lutas cotidianas.<sup>407</sup>

---

<sup>403</sup> GEBARA, Ivone. *O poder e não-poder das mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1991. p.10-11.

<sup>404</sup> GEBARA, 1991, p. 17.

<sup>405</sup> AQUINO, Maria Pilar. *Nosso clamor pela vida - Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher*. Tradução Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 69.

<sup>406</sup> *Una óptica que puede llevar a “complicar la historia de la salvación”, porque rompe con los esquemas preestablecidos, pero que es fiel al Dios que escucha el clamor y ve la opresión de su pueblo*. BARRIONUEVO, María Antonia; ALLIONE, Lucia Riba. Elsa Tamez. In: AZCUY, Virgínia Raquel; MAZZINI, Maria Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coord.) *Antologia de textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008. p. 484.

<sup>407</sup> BARRIONUEVO; ALLIONE, 2008, p. 485.

### 3.3.3.2 Que têm uma palavra profética a dizer

“E ela disse” (Mt 15, 22.25.27). Uma voz feminina, uma palavra, uma profecia.

A mulher cananea não se impõe com arrogância e também não se curva passivamente frente à objeção de Jesus a seu pedido. Ela sabe o que deseja e tem opinião própria. Com coragem ela se expõe diante de Jesus e dos discípulos. Neste caso, poderia sofrer algum tipo de violência. Os discípulos querem calar seu grito incômodo e decidem que a mulher deve ser mandada embora.<sup>408</sup> Inicialmente, para dar uma resposta, Jesus escuta a voz da sua tradição judaica, pois veio somente para as ovelhas perdidas da casa de Israel.

A voz insistente da mulher para que faça algo por sua filha, se faz ouvir por três vezes. É um grito profético que não se conforma com a realidade e vai na mesma linha dos profetas bíblicos. Um grito de denúncia contra todas as formas de discriminação e preconceito. Um grito de anúncio da vida como valor supremo e do direito à inclusão. Jesus não ouviu somente a voz de sua tradição judaica nem a voz dos discípulos. Mas escutou a voz da mulher que o convenceu e converteu.

São visíveis e relevantes as conquistas que a mulher alcançou no decorrer dos anos no mercado de trabalho, ou na vida social, econômica e política. Porém, no cotidiano da sociedade, ainda é preciso romper com um silêncio secular ou milenar. Diante da injustiça, violência e impunidade, o grito das mulheres, muitas vezes, está sem eco, preso na garganta. Parte considerável das mulheres não denuncia uma gama de atos, desde a agressão verbal e outras formas de abuso emocional, até a violência física ou sexual, tanto na vida pública como na vida privada.

Esta não é só uma questão do nosso país, mas um problema mundial e antigo que não respeita fronteiras de classe social, raça, etnia, religião, idade e grau de escolaridade. O receio e o sentimento de vergonha inibem e oprimem, favorecendo a perpetuação e a repetição da violência contra a mulher. Da mesma forma, “a massa silenciosa é essencial para o êxito da violência. Quem prefere não se envolver, porque acredita que ficará à margem do problema, age em favor da violência”.<sup>409</sup> E o feminicídio ainda é uma triste realidade.<sup>410</sup>

<sup>408</sup> Hoje não faltam representantes deste paradigma na Igreja e sociedade.

<sup>409</sup> BARWINSKI, Sandra Lia Bazzo. *A violência contra a mulher e o silêncio da sociedade*. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/opiniaio/conteudo.phtml?id=1339457&tit=A-violencia-contra-a-mulher-e-o-silencio-da-sociedade>>. Acesso em: 14 dez. 2013.

<sup>410</sup> Feminicídio é conceituado como “forma extrema de violência de gênero que resulta na morte da mulher. Cf. BRASIL. Senado. Crime de feminicídio poderá ser incluído no Código Penal. Disponível em: <<http://senado.jusbrasil.com.br/noticias/100611330/crime-de-feminicidio-podera-ser-incluido-no-codigo-penal>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

A amplitude da violência é um reflexo da persistência da discriminação, da inferiorização, de comportamentos machistas e da desigualdade histórica das relações de poder entre homens e mulheres. Alves também aponta como antídoto para a violência o protagonismo da mulher, concebido como poder de ação, autonomia, liberdade de expressão e compromisso que vai vencendo o medo e a violência.<sup>411</sup>

Aos poucos, a mulher do século XXI começa a tomar a palavra e vai deixando de ser coadjuvante para assumir um lugar diferente na sociedade, com novas possibilidades e responsabilidades, dando voz ativa a seu senso crítico. Por isso, é preciso dar voz às mulheres e escutar sua palavra contra a ideologia desumanizante que ainda persiste em todos os espaços.

A palavra e a ação dialógica da cananeia podem nos inspirar na quebra de barreiras e na superação de padrões impostos por uma sociedade machista e patriarcal. A mudança do papel e da ocupação de um lugar que não era o seu desde o início, a mulher está forjando a desestruturação da posição e lugar cultural dos homens. Muitas vezes, a perda do *status e* de espaço profissional, no qual outrora reinava absoluto, tem colocado em crise a identidade e o papel social dos homens. E o relacionamento afetivo com a mulher se mostra como a brecha, isto é, o espaço onde o homem tem a possibilidade de compensar esta perda de poder.<sup>412</sup> Um poder exercido de forma violenta.

### 3.3.3.3 Que lutam por outro mundo possível

“Ó mulher... Seja feito a ti assim como tu queres” (Mt 15,28). Um querer, um desejo, um sonho.

Com certeza um sonho de vida em plenitude, de um novo relacionamento entre as pessoas e com a natureza, de uma mesa de igualdade, compartilhada pelas diferenças. Este é o desejo e a esperança que brota no coração não só de nós, mulheres, mas de todos os que acreditam e lutam por um novo paradigma para a humanidade. Este é o sonho, o projeto do Deus da Vida. Este é o querer da mulher cananeia que luta para mudar palavras e atitudes que desumanizam.

Boff, ao proferir uma palestra sobre a crise econômica e ambiental, no Fórum Social Mundial, em 2009, denuncia o sistema atual que criou desumanos sofrimentos e gritantes

<sup>411</sup> ALVES, Maristela Pacheco. *Violência contra Mulher, quem é o verdadeiro inimigo*. Disponível em: < [http://www.cem.sc.gov.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=55&Itemid=53&lang=>](http://www.cem.sc.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=53&lang=>) Acesso em: 12 dez. 2013.

<sup>412</sup> ALVES, 2013.

desigualdades. Um sistema que se faz cego e surdo para os gritos dos excluídos. Onde a competição, o acúmulo e a ostentação predominam em detrimento da solidariedade, do amor e da compaixão. Um sistema que desconhece o verbo compartilhar.<sup>413</sup>

Como vimos anteriormente, a cananeia pode nos inspirar na luta pela vida e na superação de barreiras que discriminam e dividem pessoas e povos. Ela também nos sugere encontros que humanizam, parceria no diálogo e novas relações de gênero. De igual para igual, com autoridade, argumentação e sem impor suas ideias, ela amplia a reflexão e os horizontes de Jesus. O encontro é uma oportunidade de humanização, onde “as mulheres e os homens vão buscar no diálogo e na reciprocidade o caminho para a reconstrução de suas identidades” (tradução nossa).<sup>414</sup>

Deifelt ao tratar sobre a reciprocidade entre os gêneros destaca: “Nesta parceria e reciprocidade, homens e mulheres podem reconhecer-se como criaturas de Deus e ensaiar, dentro das igrejas e mundo afora, novas relações humanas que não sejam discriminatórias nem tolhedoras de potencialidades”.<sup>415</sup>

A cananeia nos ajuda a reescrever o nosso sonho comum de outro mundo possível a partir da metáfora de uma mesa global:

- que reconhece e respeita as diferenças étnicas, religiosas e de gênero, sem excluir ninguém;
- que sacia a fome de pão, de saúde e outras necessidades vitais, superando o abismo decorrente das desigualdades sociais;
- que cria novas relações no nível econômico, construídas sobre o paradigma da partilha, da solidariedade e de um estilo de vida ético;
- que acolhe o pluralismo religioso e propõe atitudes de respeito, diálogo e a reconciliação;
- que oferece banquetes de vida, de cidadania a nível político, onde todos têm acesso e se sentem incluídos e participantes;

Concluindo este capítulo, podemos dizer que a mesa se torna metáfora para uma *ekklesia* e humanidade inclusiva. Nossa grande missão, à luz da narrativa da cananeia, é reunir a humanidade na mesma mesa e conseguir que o que existe seja fraternalmente compartilhado.

---

<sup>413</sup> BOFF, Leonardo. *Diálogos com os movimentos de juventude pelo Meio Ambiente*. Disponível em: < <http://pt.slideshare.net/eugeniohansen/leonardo-boff-no-forum-social-munidal-2009>.> Acesso em: 16 dez. 2013.

<sup>414</sup> *A las mujeres y a los hombres a buscar en el diálogo y en la reciprocidad el camino para la reconstrucción de sus identidades*. LIMA, 2001, p. 124.

<sup>415</sup> DEIFELT, 2003, p. 282.



## CONCLUSÃO

Concluindo este trabalho de pesquisa, faremos algumas observações que são pertinentes nesse momento, elaborando uma síntese com seus resultados, limites e perspectivas.

No primeiro capítulo, mesmo encontrando dificuldades em reconstruir historicamente o caminho percorrido pelo texto bíblico de Mt 15,21-28, percebemos que o mesmo formou uma história de interpretação. Deparamo-nos com silêncios históricos e escassez de fontes. Além de limitadas, as fontes que encontramos são filtradas pela concepção androcêntrica. Os intérpretes entenderam e transmitiram ao povo de Deus a mensagem desse texto das Escrituras que não se restringe só ao âmbito religioso, mas repercute também no âmbito social e na vida das mulheres.

Revisitando os séculos cristãos, percebemos claramente que nenhuma leitura é neutra. Ela não vem isenta de pré-compreensões e pressupostos. Por isso, percebe-se que essa interpretação foi construída, reproduzida e recebida sem maiores contestações. Foi uma leitura condicionada pelos “óculos” dos intérpretes na sua maioria bispos, doutores, santos e teólogos da Igreja, ficando no esquecimento ou desconsiderando vidas e contribuições de leigos e de mulheres. E nem sempre os elementos libertadores foram proclamados.

Garimpando os comentários e homilias sobre a mulher cananeia, nos diferentes períodos do cristianismo, notamos que os conflitos de interpretação acompanham toda a história e que, praticamente, os problemas e questões hermenêuticas, com os quais nos deparamos hoje, já afligiram os cristãos destas épocas. Da mesma forma, os intérpretes não ficaram imunes às mudanças no mundo, na sociedade e na cultura.

Algumas questões, por motivos de espaço, deixaram de ser abordadas neste capítulo. Não foi possível registrar, mais a fundo, o pensamento patrístico e medieval sobre a mulher nem tratar sobre a recepção do texto na América Latina. Tão pouco, enveredar pelos reflexos do texto bíblico na iconografia, na música, no cinema e nas artes. Nem mesmo ampliar a análise para além das igrejas católica romana e luterana.

No segundo capítulo, o caminho percorrido da exegese, passo por passo, possibilitou um exercício de análise científica da perícopes sob vários aspectos. Este trabalho foi uma análise exegética, entre outras, aberta a novos aprofundamentos, revisões e buscas. No entanto, através do método histórico-crítico, a exegese ajudou a visualizar o sentido, a intenção e a mensagem do texto que Mateus queria transmitir a suas comunidades do final do primeiro século. Longe de responder todas as questões que intrigaram os intérpretes ao longo

da história do cristianismo e a nós, hoje, podemos descobrir novas abordagens que nos permitem reconstruir o texto.

Ao analisar o texto, a sua “cara” exterior, através da tradução, da crítica textual e da análise literária, podemos destacar algumas descobertas. Ao traduzir do original grego para a nossa língua e comparar com algumas versões que são usadas nas comunidades eclesiais, nota-se que o termo τέκνων (= filhos/filhas) é sempre traduzido no gênero masculino. Vale a pena ressaltar que as filhas também estão incluídas. As seis variantes textuais, apresentadas por certos manuscritos que constam no aparato crítico, apontam como original o texto proposto por Nestle-Aland.

A análise dos aspectos literários do texto mostra que o mesmo forma uma unidade autônoma, com uma estrutura composta de quatro partes diferenciáveis e um todo orgânico e coerente. O gênero literário aponta para o foco do texto, que é a confrontação da mulher com Jesus, e não o milagre da expulsão do demônio de sua filha. Os contextos, menor e maior do texto, revelam a intenção do evangelista ao situar a narrativa dentro da temática do pão e da fé.

Analisando o texto no contexto histórico-social do evangelho de Mateus, das comunidades e da perícopa, verificamos que o mesmo tem uma história de transmissão oral, ou seja, uma memória que foi conservada pelas mulheres. A partir de um núcleo original, Marcos e Mateus reelaboram a história, a fim ajudar suas comunidades cristãs a superar as dificuldades na convivência entre as pessoas de diferentes culturas, etnias e gênero. O evangelho de Mateus vai evidenciando este processo, mostrando as resistências, conflitos e uma visão estreita de pertença ao povo de Deus. Além disso, ao ser recordada pela comunidade, esta história foi instruindo e guiando a comunidade em um período de transição, conflito e crise de identidade.

Avaliando o conteúdo, coração da exegese, nos deparamos com uma riqueza de significado e detalhes. Um elemento que se sobressai é o encontro da mulher pagã e do homem judeu numa região fronteira e conflitante. Diante do clamor da mãe cananeia, inicialmente, deparamo-nos com atitudes de silêncio e rejeição, por parte de Jesus e dos discípulos e, depois, com uma atitude de diálogo, confrontação e mudança.

Pela exegese, percebe-se que a escolha da história de uma mulher não foi aleatória na narrativa de Mateus, mas parte integrante para iluminar um conflito atual da comunidade. O evangelista poderia ter escolhido uma personagem masculina, gentia e com uma filha doente... Mas coloca, justamente nos lábios de uma mulher, o argumento teológico contra a

limitação da comunhão de mesa somente a Israel. Esta mulher, possivelmente, é representante de um grupo líder na comunidade mateana em conflito com outros.

No terceiro capítulo, vislumbramos elementos para uma reconstrução do texto a partir de uma hermenêutica feminista. “Por um lugar à mesa” soa como uma reivindicação por acesso ao pão em abundância, por espaços de participação e salvação. Pode representar uma denúncia de tudo o que divide: os que estão na mesa e os que estão debaixo da mesa. Assim também, um anúncio de dignidade, liberdade e cidadania para todos.

A cananeia, em nosso tempo e contexto, quer ser uma mensagem libertadora e emancipatória. Por isso, a leitura crítica feminista dos textos bíblicos tem contribuído na análise e problematização de discursos públicos desumanizadores e preconceituosos que repercutem na vida das comunidades eclesiais e na vida das mulheres ainda hoje.

A personagem feminina da mulher cananeia pode nos orientar e inspirar para ver o mundo a partir de outra lógica, ou seja, das migalhas que caem da mesa, dos excluídos/as, de onde brota o clamor por vida, justiça e inclusão. Lá onde o Deus libertador se revela, desestabilizando as categorias teológicas, culturais, sociais e de gênero discriminatórias. E a mudança de Jesus, ao passar a escutar os gritos de aflição da mulher estrangeira, tal como o Deus do êxodo (Ex 3,7- 8), representa a nova atitude que as comunidades são chamadas a assumir hoje. Ela aponta para um caminho de conscientização, de luta por autoestima, de transgressão, de protagonismo, de empoderamento e libertação das mulheres.

Chega-se à conclusão, através da análise da recepção do texto de Mt 15,21-28 nos diferentes momentos da história do povo de Deus e da exegese do mesmo, que ele vai se carregando de sentido e as interpretações são mais androcêntricas e patriarcais do que o próprio texto ao ser redigido.<sup>416</sup> Por isso, o texto bíblico pode tanto justificar uma realidade de opressão e dominação como transformá-la. Faz-se necessário adotar uma postura crítica face aos textos, interpretações e informações, reconstruindo e recuperando a força da Boa Nova na vivência de fé das pessoas. Como mulheres, também é preciso novas lentes para ler e interpretar os textos bíblicos, superando os esquemas teológicos masculinos majoritários.

O texto bíblico da mulher cananeia entra na agenda litúrgica das Igrejas e continua aberto a inúmeras interpretações. Uma gama de novas leituras poderá ser feita, principalmente a partir do cotidiano, das experiências e dos corpos de mulheres, das realidades onde a vida clama. A arte de interpretar, na perspectiva feminista, segue provocando-nos a novos partos,

---

<sup>416</sup> Através dos séculos, as mulheres sofreram o impacto do texto sagrado de maneira negativa, legitimando e sujeitando-as à categoria de ser inferior. Além disso, os hermeneutas ocultaram sentidos do texto capazes de produzir uma palavra diferente. Cf. TAMEZ, Elsa. A vida das mulheres como texto sagrado. *Concilium*, Petrópolis, n. 276, 1998. p. 76.

interpelando-nos com novas questões, desafiando-nos a novas práticas e atitudes e desvelando-nos novos horizontes. Acreditamos que a construção de espaços mais democráticos, inclusivos e justos para com todas as pessoas, passa por uma proposta de um novo modelo interpretativo, capaz de gerar discursos mais críticos e libertadores.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed., rev. e amp. São Paulo: Paulus, 2002.

A BÍBLIA Sagrada Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

A BÍBLIA Sagrada Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

A BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1997.

A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. corrig. e rev. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2005.

A BÍBLIA Novum Testamentum Graece. NESTLE, Eberhard et al (Eds.). 27. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

A BÍBLIA O Novo Testamento Grego com introdução em português e dicionário grego-português. 4. ed. revisada Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

AGUIRRE, Rafael. La mesa compartida. *Revista Latinoamericana de Teologia*, San Salvador, n. 35, p. 141-156, 1995.

ALVES, Maristela Pacheco. *Violência contra Mulher, quem é o verdadeiro inimigo*. Disponível em: < [http://www.cem.sc.gov.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=55&Itemid=53&lang=](http://www.cem.sc.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=53&lang=)> Acesso em: 12 dez. 2013.

AQUINO, Maria Pilar. *Nosso clamor pela vida - Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher*. Tradução Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1996. 328 p.

AZCUY, Virgínia R.; PALACIO, Marta. Empoderamiento. In: AZCUY, Virgínia Raquel; MAZZINI, Maria Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coord.). *Antologia de textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008. p. 596.

BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos I*. São Paulo: Loyola, 1990. 621p.

BARION, Virma. *Hermenêutica da imaginação criativa: uma proposta de itinerário orante com mulheres da Bíblia* - De “mãos dadas” com a mulher siro-fenícia de Mc 7,24-30. 2008. 50f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Assessoria Bíblica) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

BARRIONUEVO, María Antonia; ALLIONE, Lucia Riba. Elsa Tamez. In: AZCUY, Virgínia Raquel; MAZZINI, Maria Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coord.) *Antologia de textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008. p. 481-509.

BARWINSKI, Sandra Lia Bazzo. *A violência contra a mulher e o silêncio da sociedade*. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/opiniaio/conteudo.phtml?id=1339457&tit=A-violencia-contra-a-mulher-e-o-silencio-da-sociedade>> Acesso em: 14 dez. 2013.

BAUDER, W. ὄπισω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 589-590.

BEDA. *Ó mulher, grande é a tua fé; faça-se como desejas*. Disponível em: <<http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/blogs/ralk/2011/08/03/o-mulher-grande-e-a-tua-fe-faca-se-como-desejas-sao-beda-o-veneravel/>>. Acesso em: 9 dez. 2012.

BERKHOF, Louis. *Principios de Interpretación Bíblica*. Michigan: Libros Desafío, 2005. 93p.

BEYREUTHER, E. ποιμήν. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1587-1591.

BIETENHARD, H. κύριος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 2316-2324.

BIOGRAFIA de Martinho Lutero. Disponível em: <<http://www.portal-luterano.org.br/index.php/extensions/martinho-lutero/martinho-lutero-biografia>> Acesso em: 29 nov. 2013.

BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984. 151 p.

\_\_\_\_\_. *Diálogos com os movimentos de juventude pelo Meio Ambiente*. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/eugeniohansen/leonardo-boff-no-forum-social-munidal-2009>> Acesso em: 16 dez. 2013.

BONNARD, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1983. 632 p.

BORGES, Ione. Ensaio dos primeiros passos da teologia feminista. In: WEILER, Lucia; PINTO, Raquel Pena; PIRES, Sandra Maira (Orgs.). *Teologia feminista: tecendo fios de ternura e resistência*. Porto Alegre: ESTEF, 2008. p. 16-17.

BRASIL. Senado. *Crime de feminicídio poderá ser incluído no Código Penal*. Disponível em: <<http://senado.jusbrasil.com.br/noticias/100611330/crime-de-feminicidio-podera-ser-incluido-no-codigo-penal>> Acesso em: 16 dez. 2013.

BROWN, C. γυνή. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p.1335-1337.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. 135 p.

CARSON, D.A. ἑκραζειν. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p. 359-361.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002. 718 p.

CARVALHO, Fabrícia A. T. *A mulher na Idade Média: a construção de um modelo de submissão*. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/mulher.html>>. Acesso em: 16 dez. 2012.

CENTRO BÍBLICO VERBO. A misericórdia de Deus é sem fronteiras: O encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30). *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 286, p. 9-15, 2012.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo: volume 1: Mateus, Marcos*. São Paulo: Hagnos, 2002. 806 p.

CIAMPA, Roy E. *Manual de referência para a crítica textual do Novo Testamento*, 2001. 67p.

CIVIT, Isidro Goma. *El Evangelio según San Mateo*. Barcelona: Facultad de Teología de Barcelona, 1976-1980. 774 p.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *A leitura profética da história*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 3, 251 p.

CRISOSTOMO, Juan. *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*. Tradução Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955-1956. v. 2, 778 p.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 543 p.

DEIFELT, Wanda. Educação teológica para mulheres: Um passo decisivo rumo à cidadania eclesial. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia – Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 265-282.

\_\_\_\_\_. Teologias feministas. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 985-986.

DE ISLA, Laura de. Ana Maria Tepedino. In: AZCUY, Virgínia Raquel; MAZZINI, Maria Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coord.) *Antologia de textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008. p. 511-533.

DREHER, Martin N. O Novo Testamento escrito por homens e a mulher na história da Igreja. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 30, n. 3, p. 273-287, 1990.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Tradução Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2003. 653 p.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 238 p.

FARIA, Jacir de Freitas. Não excluir o estrangeiro e o diferente. *Revista Vida Pastoral*, São Paulo, n. 279, p. 56-58, 2011.

FERRARO, Benedito. Questões contemporâneas para a teologia na perspectiva de gênero. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia – Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 121-141.



FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. 398 p.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução Mônica Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009. 256 p.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Disponível em: < [http://pt.radiovaticana.va/news/2013/11/26/primeira\\_exorta%C3%A7%C3%A3o\\_apost%C3%B3lica\\_de\\_papa\\_francisco;\\_texto\\_na\\_%C3%ADntegra\\_de\\_e/bra-750057](http://pt.radiovaticana.va/news/2013/11/26/primeira_exorta%C3%A7%C3%A3o_apost%C3%B3lica_de_papa_francisco;_texto_na_%C3%ADntegra_de_e/bra-750057).> Acesso em: 26 nov. 2013.

FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy. *O Novo Testamento Grego Analítico*. São Paulo: Vida Nova, 1987. 860 p.

GALARZA, Heydi. *Comiendo debajo la mesa - Mc 7,24-30*. Disponível em: <[http://www.sebip.org/documentos/comiendo\\_bajo\\_la\\_mesa.pdf](http://www.sebip.org/documentos/comiendo_bajo_la_mesa.pdf)>. Acesso em: 31 mai. 2013.

GAEDE Neto, Rodolfo. *Servir à mesa*. São Leopoldo: IEPG da Escola Superior de Teologia, 1999. 24 p.

\_\_\_\_\_. As comunhões de mesa de Jesus e a Ceia do Senhor. *Tear: liturgia em revista*, São Leopoldo, n. 16, p. 3-8, 2005.

GALLAZZI, Sandro. *O Evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequeninhos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. 584 p.

GEBARA, Ivone. *O poder e não-poder das mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1991. 45p.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Tradução João Paixão Netto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 591 p.

GILLMAN, Florence M. *Mulheres que conheceram Paulo*. Tradução Suely Mendes Brazão. São Paulo: Paulinas, 1998. 118 p.

GNILKA, Joachim. *El evangelio según San Marcos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986. v. 2. 428 p.

GOETZMANN, J. οἶκος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 285-289.

GONÇALVES, Humberto Maiztegui. Hermenêutica bíblica. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 470-472.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002. 560 p.

GOWER, Ralph. *Usos y costumbres de los tiempos bíblicos*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/1556208/Usos-y-Costumbres-de-los-Tiempos-B-blicos>>. Acesso em: 30 jun. 2013.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Conversando com os pais e mães da Igreja*. Petrópolis: Vozes: 1994. 85 p.

GUSSO, Antônio Renato. *Gramática instrumental grego: do alfabeto à tradução a partir do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010. 347 p.

HAHN, H. C. περιτεμνω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 355.

HOEFELMANN, Verner. Superando fronteiras – O encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 41, p. 58-64, 1995.

HOMILIA para celebração da Palavra. Disponível em: <[http://homiliadominical.blogspot.com.br/2011/08/cura-distancia-da-mulher-da-cananeia\\_13.html](http://homiliadominical.blogspot.com.br/2011/08/cura-distancia-da-mulher-da-cananeia_13.html)>. Acesso em: 18 dez. 2012.

JÉROME. Commentaire Sur Saint Matthieu. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Émile Bonnard. Paris: Cerf, n. 242, 1977. v. 2, 348 p.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”*. São Paulo: Loyola, 2005. 340 p.

\_\_\_\_\_. Tradução e traduções da Bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 96, p. 215-238, 2003.

KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982. 797 p.

LACERDA, Gerson Correia de. Patrística. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo ASTE, 2008. 1048 p.

LACEY, D. R. Gentio. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 593-598.

L'ETOILE, Isaac de. Sermons. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Gaston Salet. Paris: Cerf, n. 207, 1974. v. 2, 350 p.

LIMA, Silvia Regina de. *En territorio de frontera: una lectura de Marcos 7,24-30*. San José: DEI, 2001. 131 p.

LOPES, Augustus Nicodemus. *Uma breve história da interpretação: A Bíblia e seus intérpretes*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007. 288 p.

LUTERO, Martin. Sermones. In: *Obras de Martín Lutero*. Traducción Erich Sexauer. Buenos Aires. Ediciones La Aurora, tomo IX, 1983. 479 p.

LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo*. Salamanca: Sígueme, 1993-2005. 589 p.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1992. 96 p.

MALZONI, Cláudio Vianney. *A hermenêutica Bíblica entre a hermenêutica do texto e a hermenêutica do ser*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/39747875/Hermeneutica>>. Acesso em: 8 dez. 2012.

MARCUS, Joel. *El Evangelio según Marcos (1-8)*. Ediciones Sigueme: Salamanca, 2010. 63p.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João – Análise linguística e comentário exegético*. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999. 955 p.

MAYER, R. Ἰσραήλ. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p. 1046-1058.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de São Mateus: ouvistes o que foi dito...? Eu, porém, vos digo...! Coisas velhas e coisas novas!* Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2005. 389 p.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes; OROFINO, Francisco. *Travessia: quero misericórdia e não sacrifício.* São Leopoldo: CEBI, 1999. 110 p.

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth. Salvação/cura. In: GOESSMANN, Elisabeth. *Dicionário de teologia feminista.* Petrópolis: Vozes, 1997. p. 437-439.

MOTYER, J.A. Δαυίδ. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p. 510-512.

NORDSTOKKE, Kjell. *13º Domingo após Pentecostes: auxílio homilético sobre Mt 15,21-28.* Disponível em:<<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=14256>>. Acesso em: 19 out. 2012.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento – Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”.* Tradução Wilson Scholz. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft, 2010. 575 p.

ORIGÈNE. Commentaire Sur L'Évangile Selon Matthieu. In: *Sources Chrétiennes.* Traduction de Robert Girod. Paris: Cerf, n. 162, 1970. 394 p.

OVELHA. In: *Chave Bíblica.* Sociedade Bíblica do Brasil, 1997. p. 347,

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: O Evangelho segundo Mateus.* São Paulo: Paulinas, 1999. 471 p.

\_\_\_\_\_. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus.* São Paulo: Loyola, 1997. 171 p.

PACHECO, Pe. *Senhor, dá-nos a fé da mulher cananea.* Disponível em:<<http://blog.cancaonova.com/homilia/2010/08/04/senhor-da-nos-a-fe-da-cananea>>. Acesso em: 9 dez. 2012.

Paradigma. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.* 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999. p. 1265.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993. 248 p.

PARRA, Dolores Aleixandre. Jesus e a mulher siro-fenícia - Uma história a partir da fronteira (Mc 7,24-30). *Concilium*, Petrópolis, n. 280, p.89-96, 1999.

PIRES, Sandra Maira. O encontro humano como lugar teológico: no encontro da mulher cananeia com Jesus, o humano se diviniza e o divino se humaniza. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 38, p. 15-31, 2007.

POITIERS, Hilaire de. Sur Matthieu. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Jean Doignon. Paris: Cerf, n. 258, 1979. v. 2, 297 p.

PUEBLA. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

RAMOS, Adela. As mulheres no evangelho de Lucas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 44, p. 78-94, 2003.

REBERA, Ranjini Wickramaratne. The syrophoenician woman: a south asian feminist perspective. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne. *A feminist companion to Mark*. Cleveland: Pilgrim Press, 2001. p. 101-110.

REILY, Ducan A. *Interpretação bíblica na Igreja Oriental Antiga*. São Paulo: CEDI, 1993. 12 p.

REIMER, Ivoni Richter. “Não temais... Ide ver... e anunciai!” Mulheres no Evangelho de Mateus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 27, p. 149-166, 1997.

\_\_\_\_\_. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. v. 8, 135 p.

\_\_\_\_\_. *Compaixão, cruz e esperança – Teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012. 223p.

\_\_\_\_\_. O pão da crise – Alimentando a resistência criativa. *Estudos Bíblicos*, São Leopoldo, n. 42, p. 71-77, 1994.

\_\_\_\_\_. Para memória delas! Textos e interpretações na (re) construção de cristianismos originários. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n.1, p. 41-53, 2010.

RIBEIRO, Lúcia. Gênero e perspectivas para o futuro das Igrejas. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia – Intepelações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 283-294.

RICARDO, Pe. Paulo. *A humilhação da mulher cananeia*. Disponível em: <<http://www.pr.gonet.biz/index-read.php?num=946>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

RICHARD, Pablo. *O movimento de Jesus depois da ressurreição – Uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1999. 218 p.

RIVAS, Fernando. *Igreja lutou pela dignidade da mulher desde seu início*. Disponível em: <<http://www.zenit.org/pt/articles/igreja-lutou-pela-dignidade-da-mulher-desde-seu-inicio>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000. 360 p.

SCHMOLLER, Alfred. ἄρτον. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 65.

\_\_\_\_\_. Διαμονιζεσθαι. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 105.

\_\_\_\_\_. Δαυίδ. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 106,

\_\_\_\_\_. ἔκραζειν. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 289-290.

\_\_\_\_\_. οἶκος. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 357-358.

\_\_\_\_\_. τέκνων. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 480-481.

\_\_\_\_\_. πίστις. In: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 11. Aufl. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt, [19--]. p. 409.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004. 190 p.

SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas: Ed. ULBRA, 2006. 236 p.

SCHÖNWEISS, H.; BROWN, B. προσκύνεω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1455-1458.

SCHOTTROFF, Luise. Novo Testamento. In: GOESSMANN, Elisabeth. *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 218-222.

SILVA, Valmor da. *Clamor e escuta: o grito a Deus em situações extremas*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996. 342 p.

SINISCALCO, P. Pagão-paganismo. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 1059.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *Evangelho de Marcos*. Petrópolis: Vozes, 2002. 300p.

SOAVE, Maria. Farelos. *A Palavra na Vida*, São Leopoldo, n.151-152, p. 15-18, 1999.

SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador*. Tradução Jaime A. Clasen. Vozes: São Paulo. 1994. v. 3, 392 p.

SPIDLÍK, T. Virtudes e vícios. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 1421.

STRÖHER, Marga Janete. Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão – Relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs. *Estudos Bíblicos*, São Leopoldo, n. 67, p. 36-43, 2000.

\_\_\_\_\_. *Igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo greco-romano e nas primeiras comunidades cristãs*. São Leopoldo: EST, 1996. 34 p.

STÜEWER, Aline Danielle; STRÖHER, Marga Janete. *Exegese de Mateus 15.21-28*. 2005. 37 f. (Trabalho) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.

SUSIN, Luiz Carlos. Os pobres como lugar teológico privilegiado. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 38, p. 5-14, 2007.

TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. Tradução Beatriz Affonso Neves. São Leopoldo: Clai/Sinodal, 2004. 102 p.

\_\_\_\_\_. A vida das mulheres como texto sagrado. *Concilium*, Petrópolis, n. 276, p. 72-81, 1998.

TAULER, Jean. *Mulher, grande é a tua fé!* Disponível em: <[http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/detalhe\\_00500.php?cod\\_select=2055&cod\\_002=5](http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/detalhe_00500.php?cod_select=2055&cod_002=5)>. Acesso em: 9 dez. 2012.

TAYLOR, William Carey. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. 8. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1986. 247 p.

TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Departamento de Filosofia e Religião, Universidade Católica de Goiás, 2006.

Tiro. In: BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1510-1511.

TORRES, Flanklyn Pimentel. O abismo que separa e rompe a fraternidade (Lc 16,19-31). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 44, p. 95-112, 2003.

TUENTE, R. πρόβατα. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 431-432.

VÉZELAY, Julien de. Sermons. In: *Sources Chrétiennes*. Traduction Damien Vorreux. Paris: Cerf, n. 193, 1972. v. 2, 682 p.

Viúva. In: BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1568.



VORLÄNDER, H. γυνή. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 1334-1335.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. 407 p.

\_\_\_\_\_. Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus segundo os evangelhos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 2, p. 82-103, 2003.

WEILER, Lúcia. *Mulher siro-fenícia: um encontro transgressor e revelador*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/espiritualidade/comentario-evangelho/500189-domingo-14-de-agosto-evangelho-de-mateus-15-21-28>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

\_\_\_\_\_. Y la mujer dijo...Una mujer sabe lo que quiere Jesús le dijo: mujer, grande... La valentia de exigir inclusión y transgredir lo establecido. *Revista Testimonio*, Santiago, n. 246, p. 7-18, 2011.

\_\_\_\_\_. Encontro entre homem e mulher como espaço de mútuo enriquecimento – Resgate de encontros numa perspectiva bíblica de gênero. *Convergência*, Brasília, n. 382, p. 240-253, 2005.

WEISSHEIMER, Vera Cristina. *Quando uma mulher fez Jesus mudar de ideia*. Disponível em: <[http://www.luteranos.org.br/portal/site/conteudo\\_organizacao.php?idConteudo=13034&idOrg=2406](http://www.luteranos.org.br/portal/site/conteudo_organizacao.php?idConteudo=13034&idOrg=2406)>. Acesso em: 19 out. 2012.



## APÊNDICE A – Tabela de classificação das palavras gregas

<b>Mt 15,21:</b> Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.		
Palavras <sup>417</sup>	Significado no dicionário <sup>418</sup>	Análise gramatical <sup>419</sup>
καὶ	e, mas, a saber	conjunção coordenativa
ἐξελθὼν	sair para fora, partir	verbo part. aor. ativo nom. masc. sing. “tendo saído”
ἐκεῖθεν	dali, de lá	advérbio
ὁ Ἰησοῦς	o Jesus	art. def. nom. masc. sing. subst. nom. masc. sing.
ἀνεχώρησεν	partir, retirar	verbo ind. aor. ativo 3ª pes. sing. “retirou-se”
εἰς	para, em, para dentro	preposição acusativo
τὰ μέρη	as partes (região)	art. def. acus. neut. plur. subst. acus. neut. plur.
Τύρου	de Tiro	subst. gen. fem. sing.
καὶ	e, mas, a saber	conjunção coordenativa
Σιδῶνος	Sidom	subst. gen. fem. sing.
<b>Mt 15,21:</b> E tendo saído dali Jesus retirou-se para as partes de Tiro e Sidom.		

<b>Mt 15,22:</b> καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα, ἑλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.		
Palavras	Significado no dicionário	Classificação gramática
καὶ	e, mas, a saber	conjunção coordenativa
ἰδοὺ	eis, vede, olhai	partícula sentencial
γυνή	mulher, esposa	subs. nom. fem. sing.
Χαναναία	cananeia	adjet. nom. fem. sing.
ἀπὸ	de, desde, da parte de	prep. gen.
τῶν ὁρίων	dos confins, regiões, fronteiras, “território”	art. def. gen. neut. plur. subst. gen. neut. plur.
ἐκείνων	aqueles, aquelas	adj. demonstr. gen. neut. plur.
ἐξελθοῦσα	sair, vir para fora	verb. part. aor. ativo nom. fem. sing. “tendo saído”
ἔκραζεν	clamar, gritar	verb. ind. imperf. ativo 3ª pes. sing. “gritava”
λέγουσα	dizer, falar	verb. part. pres. ativo nom. fem. sing. “dizendo”
ἐλέησόν	compadecer de; ter compaixão; usar de misericórdia	verb. imperativo aor. ativo 2ª pes. sing. “tem compaixão”
με	mim	pron. acus. 1ª pes. sing.
κύριε	Senhor	subst. voc. masc. sing.
υἱὸς	filho	subst. voc. masc. sing.
Δαυίδ·	de Davi	subst. gen. masc. sing.

<sup>417</sup> A BÍBLIA Novum Testamentum Graece, 2004, p. 42-43.

<sup>418</sup> TAYLOR, William Carey. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. 8. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

<sup>419</sup> Para a análise gramatical foram utilizados: GUSSO, Antônio Renato. *Gramática instrumental Grego: do alfabeto à tradução a partir do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010; FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy. *O Novo Testamento Grego Analítico*. São Paulo: Vida Nova, 1987. p. 52-53.

η θυγάτηρ	a filha	art. def. nom. fem. sing. subst. nom. fem. sing.
μου	minha	pron. gen. 1ª pes. sing.
κακῶς	mal, “horripelmente”	advérbio
δαμονίζεται	estar endemoninhada, possuída por de um demônio	verb. pres. ind. pass. 3ª pes. sing. “está endemoninhada”

**Mt 15,22:** E eis (uma) mulher cananea das regiões aquelas tendo saído gritava dizendo: Tem compaixão de mim, Senhor, filho de Davi; a minha filha horripelmente está endemoninhada.

**Mt 15,23:** ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες, ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὅπισθεν ἡμῶν

Palavras	Significado no dicionário	Classificação gramática
ὁ δὲ	ele mas, porém, e, também, então	pron. nom. masc. 3ª pes. sing. conjunção superordenativa
οὐκ	não	advérbio
ἀπεκρίθη	responder	verb. ind. aor. pass. 3ª pes. sing. “respondeu”
αὐτῇ	a/para ela	pron. dat. fem. 3ª pes. sing.
λόγον	palavra	subst. acus. masc. sing.
καὶ	e, mas, a saber	conjunção coordenativa
προσελθόντες	chegar, vir, aproximar	verb. part. aor. ativo nom. masc. plur. “aproximando-se”
οἱ μαθηταὶ	os discípulos	art. def. nom. masc. plur. subst. nom. masc. plur.
αὐτοῦ	seu/dele	pron. gen. masc. 3ª pes. sing.
ἠρώτουν	pedir, rogar, suplicar	verb. ind. imper. ativo 3ª pes. plur. “pediam/imploravam”
αὐτὸν	ele/o	pron. acus. masc. 3ª pes. sing.
λέγοντες	dizer, afirmar, narrar, mandar, chamar	verb. part. pres. ativo nom. masc. plur. “dizendo”
ἀπόλυσον	despedir, mandar embora	verb. imper. aor. ativo 2ª pes. sing. “despede/ manda”
αὐτήν	ela/a	pron. acus. fem. 3ª pes. sing.
ὅτι	que, pois, porque	conjunção sentencial
κράζει	gritar, clamar	verb. pres. ind. ativo 3ª pes. sing. “ela grita/está gritando”
ὅπισθεν	atrás, após, depois de	preposição gen.
ἡμῶν	de nós	pron. gen. 1ª pes. plur.

**Mt 15,23:** Mas ele não respondeu a ela palavra. E aproximando-se os discípulos dele pediam a ele dizendo: Despede-a porque grita atrás de nós.

**Mt 15,24:** ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.

Palavras	Significado no dicionário	Classificação gramática
ὁ δὲ	ele mas, porém, e, também, então	pron. nom. masc. 3ª pes. sing. conjunção superordenativa
ἀποκριθεὶς	responder	verb. part. aor. pass. depoente nom. masc. sing. “respondendo”

εἶπεν	dizer, falar, declarar	verb. ind. aor. ativo. 3ª pes. sing. (disse/falou)
οὐκ	não	advérbio
ἀπεστάλην	enviar, mandar	verb. ind. aor. pass. 1ª pes. sing. “fui enviado”
εἰ μη	se, senão, mas sim, porém	conjunção subordinativa e advérbio
εἰς	para, em, entre	preposição acus.
τὰ πρόβατα	as ovelhas	art. def. acus. neut. plur. subst. acus. neutro plural
τὰ ἀπολωλότα	perder, estar perdido	art. def. acus. neut. plur. verb. part. perf. ativo acus. neut. plur. “perdidas”
οἴκου	da casa	subst. gen. masc. sing.
Ἰσραήλ	de Israel	subst. gen. masc. sing.

**Mt 15,24:** Mas ele respondendo disse: Não fui enviado senão para as ovelhas perdidas da casa de Israel.

**Mt 15,25:** ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα, Κύριε, βοήθει μοι.

Palavras	Significado no dicionário	Classificação gramática
ἡ δὲ	ela mas, porém, e, também, então	pron. nom. fem. 3ª pes. sing. conjunção coordenativa
ἐλθοῦσα	vir, ir	verb. part. aor. ativo nom. fem. sing. “tendo vindo”
προσεκύνει	adorar; prostrar-se; reverenciar	verb. ind. imperf. ativo 3ª pes. sing. “prostrou-se”
αὐτῷ	a/para ele	pron. dat. masc. 3ª pes. sing.
λέγουσα	dizer, afirmar, narrar	verb. part. pres. ativo nom. fem. sing. “dizendo”
Κύριε	Senhor	subst. voc. mas. sing.
βοήθει μοι	socorro, ajuda a/para mim	verb. imper. pres. ativo 2ª pes. sing. “socorre” pron. dat. 1ª pes. sing.

**Mt 15,25:** Mas ela tendo vindo, prostrou-se diante dele dizendo: Senhor, socorre a mim.

**Mt 15,26:** ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.

Palavras	Significado no dicionário	Classificação gramática
ὁ δὲ	ele mas, porém, e, também, então	pron. nom. masc. 3ª pes. sing. conjunção superordenativa
ἀποκριθεὶς	responder	verb. part. aor. pass. depoente nom. masc. sing. “respondendo”
εἶπεν	dizer, falar, declarar	verb. ind. aor. ativo. 3ª pes. sing. “disse”
οὐκ	não	advérbio
ἔστιν	é/está	verb. ind. pres. ativo 3ª pes. sing.
καλὸν	belo, bom, digno	adjetivo nom. neut. sing.
λαβεῖν	tomar, receber, tirar	verb. infin. aor. ativo

τὸν ἄρτον	o pão	art. def. acus. masc. sing. subst. acus. masc. sing.
τῶν τέκνων	dos filhos/ das filhas	art. def. gen. neut. plur. subst. gen. neut. plur.
καὶ	e, mas, a saber	conjunção coordenativa
βαλεῖν	atirar, lançar, jogar	verb. infin. aor. ativo
τοῖς κυναρίοις	para os/aos cachorrinhos (de casa)	art. def. dat. neut. plur. (p. 270) subst. dat. neut. plur.

**Mt 15,26:** Mas ele respondendo disse: Não é bom tomar o pão dos filhos/filhas e jogar aos cachorrinhos.

**Mt 15,27:** ἡ δὲ εἶπεν, ναὶ Κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.

Palavras	Significado no dicionário	Classificação gramática
ἡ δὲ	ela mas, porém, e, também, então	pron. nom. fem. 3ª pes. sing. conjunção coordenativa
εἶπεν	dizer, falar, declarar	verb. ind aor. ativo 3ª pes. sing. “disse/declara”
ναὶ	sim, de fato, certamente	partícula sentencial
κύριε	Senhor	subst. voc. masc. sing.
καὶ	também	advérbio
γὰρ	pois, portanto; assim pois; porque	conjunção subordinativa
τὰ κυνάρια	os cachorrinhos	art. def. nom. neut. plur. subst. nom. neut. plur.
ἐσθίει	comer, devorar	verb. pres. ind. ativo 3ª pes. sing “come/está comendo”
ἀπὸ	de, desde, da parte de	preposição gen.
τῶν ψιχίων	das migalhas	art. def. gen. neut. plur. subst. gen. neut. plur.
τῶν πιπτόντων	cair	art. def. gen. neut. plur. verb. part. pres. ativo gen. neut. plur. “que caem”
ἀπὸ	de, desde, da parte de	preposição gen
τῆς τραπέζης	da mesa	art. def. gen. fem. sing. subst. gen. fem. sing.
τῶν κυρίων	dos donos, dos proprietários	art. def. gen. masc. plur. subst. gen. masc. plur.
αὐτῶν	deles	pron. gen. masc. 3ª pes. plur.

**Mt 15,27:** Mas ela disse: Sim, Senhor, pois também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos donos deles.

**Mt 15,28:** τότε ἀποκριθεὶς ὁ ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γεινηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰαθῆ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Palavras	Significado no dicionário	Classificação gramática
τότε	então	advérbio
ἀποκριθεὶς	responder	verb. part. aor. pass. depoente nom. masc. sing. “respondendo”
ὁ ἰησοῦς	o Jesus	art. def. nom. masc. sig.

		subst. nom. masc. sing.
εἶπεν	dizer, falar, declarar	verb. ind. aor. ativo 3ª pes. sing. “disse”
αὐτῆ	a/para ela	pron. dat. fem. 3ª pes. sing.
ὦ γύναι	ó mulher	partícula sentencial subst. voc. fem. sing.
μεγάλῃ	grande, majestade, grandeza	adjetivo nom. fem. sing.
σου	tua	pron. gen. 2ª pes. sing.
ἡ πίστις·	fé, confiança	art. def. nom. fem. sing. subst. nom. fem. sing.
γενηθήτω	tornar, acontecer, fazer	verb. imperat. aor. pass. depoente 3ª pes. sing. “seja feito”
σοι	a/para ti	pron. dat. 2ª pes. sing.
ὡς θέλεις	como, assim como querer, desejar	conjunção subordinativa verb. pres. ind. ativo 2ª pes. sing. “tu queres”
καὶ	e, mas, a saber	conjunção coordenativa
ἰάθη	curar	verb. ind. aor. pass 3ª pes. sing. “foi curada”
ἡ θυγάτηρ	a filha	art. def. nom. fem. sing. subst. nom. fem. sing.
αὐτῆς	dela, sua	pron. gen. fem 3ª pes. sing.
ἀπο	de, desde, da parte de	preposição gen.
τῆς ὥρας	a hora; momento; tempo	art. def. gen. fem. sing. subst. gen. fem. sing.
ἐκείνης	aquela	adj. demonst. gen. fem. sing.
<b>Mt 15,28:</b> Então respondendo Jesus disse a ela: Ó mulher, grande (é) tua fé; seja feito a ti assim como tu queres. E foi curada a filha dela desde a hora aquela.		





## APÊNDICE B – Tabela de decodificação do aparato crítico<sup>420</sup>

**Mt 15,22:** καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναanaία ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξεληθοῦσα ἤκραζεν Ἰλέγουσα, Ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.

ἤκραζεν<sup>κ\*</sup>, Z, 0281, *f*<sup>3</sup>, 579, 1241 *pc* | ἤκραυαζεν M, *l* 844, *l* 2211 *pc* | ἤκραυασεν C, L, W, 0106, M | *txt* *κ*<sup>2</sup>, B, D, Θ, *f*<sup>1</sup>, 700, 892 *pc* |

<sup>τ</sup> αὐτω - K, L, W, Γ, Δ, 0106, (*f*<sup>1</sup>), 565, M (lat), sy<sup>h</sup> | ὄπισω αὐτου D |

<sup>υ</sup> υιε<sup>κ</sup>, C, L, Z, 0106, *f*<sup>1,13</sup>, M | *txt* B, D, W, Θ, 565, 700 *pc*

Siglas	Tipos de texto <sup>421</sup>	Data <sup>422</sup>	Classificação dos testemunhos com conteúdo: os evangelhos <sup>423</sup>
Γ	Substituição (simples)- a palavra que segue é substituída por outra(s) num ou mais manuscritos.		
<i>κ</i> <sup>*</sup>	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais (Indica o texto original do manuscrito, diferenciando-se de correções existentes).
Z	alexandrino	VI	“
0281	?	VII/VIII	“
<i>f</i> <sup>3</sup>	cesareense	XI-IV	Família dos minúsculos 13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 828, 983, 1689, 1709 e outros
579	bizantino	XIII	Manuscritos Minúsculos
1241	?	XII	“
<i>pc</i>	O texto ou variante são testemunhadas, além dos mencionados, ainda por poucos manuscritos que divergem do texto majoritário.		
M	bizantino	IX	Manuscritos Unciais
!	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
<i>l</i> 844	bizantino	861/862	leccionário
<i>l</i> 2211	bizantino	995/996	“
<i>pc</i>	O texto ou variante são testemunhadas por poucos manuscritos que divergem do texto majoritário.		
!	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
C	alexandrino	V	Manuscritos Unciais
L	alexandrino	VIII	“
W	misto	V	“
0106	?	VII	“
M	Texto majoritário, ou seja, o texto apoiado pelos manuscritos que pertencem ao tipo de texto Koiné ou <u>bizantino</u> . A sigla inclui também os seguintes manuscritos, quando não expressamente citados em separado nas variantes (evangelhos: K,N,P,Q,Γ,Δ, 0292,28 (só em Mc), 565,579,700,892,1241,1424,2542 (só em Mc e Lc), <i>l</i> 844, <i>l</i> 2211).		
!	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
<i>txt</i>	Introduz a apresentação dos manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland.		
<i>κ</i> <sup>2</sup>	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais (Indica a leitura do segundo corretor do uncial <i>κ</i> )
B	alexandrino	IV	“
D	ocidental	V	“
Θ	cesareense	IX	“
<i>f</i> <sup>1</sup>	cesareense	XII-XV	Família dos manuscritos 1, 118, 131, 209, 1582 e outros
700	cesareense	XI	Manuscritos Minúsculos
892	alexandrino	IX/X	“
<i>pc</i>	O texto ou variante são testemunhadas, ainda por poucos manuscritos...		

<sup>420</sup> A BÍBLIA Novum Testamentum Graece, 2004, p. 42-43.

<sup>421</sup> CIAMPA, Roy E. *Manual de referência para a crítica textual do Novo Testamento*, 2001; PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

<sup>422</sup> A BÍBLIA O Novo Testamento Grego com introdução em português e dicionário grego-português. 4. ed. Revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009, p. 16-33.

<sup>423</sup> A BÍBLIA O Novo Testamento Grego, 2009, p.18-33.

	Separa variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
τ	Inclusão – neste ponto há uma inserção de palavra (s) num ou mais manuscritos.		
K	bizantino	IX	Manuscritos Unciais
L	alexandrino	VIII	“
W	misto	V	“
Γ	bizantino	X	“
Δ	bizantino	IX	“
0106	?	VII	“
!	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
( <sup>f</sup> )	cesareense	XII-XV	Família dos minúsculos 1 Entre parênteses sinaliza que a leitura dos manuscritos apresenta pequenas divergências ou alterações em relação à variante ou texto em apreço.
565	cesareense	IX	Manuscritos Minúsculos
M	Texto majoritário/bizantino		
(lat)	Os manuscritos latinos antigos e a Vulgata Sua leitura apresenta pequenas divergências em relação à variante ou texto em apreço.		
sy <sup>h</sup>	Alexandria ou Egipto	616 d.C	Versão siríaca heracleana
D	ocidental	V	Manuscrito Maiúsculo
	Separa variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
F	Alteração na palavra		
κ	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais
C	alexandrino	V	“
L	alexandrino	VIII	“
Z	alexandrino	VI	“
0106	?	VII	“
<sup>f</sup> .13	cesareense	XI-XV	Família dos minúsculos 1 e 13.
txt	Introduz a apresentação dos manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland.		
B	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais
D	ocidental	V	“
W	misto	V	“
Θ	cesareense	IX	“
565	cesareense	IX	Manuscritos Minúsculos
700	cesareense	XI	“
pc	O texto ou variante são testemunhadas por poucos manuscritos que divergem do texto majoritário.		

**Mt 15,23:** ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες, Ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.

† ἠρώτων L, W, Θ, <sup>f</sup>.13, 33 M | ἠρώτησαν 0106, 1424pc | tex κ, B, C, D pc

Siglas	Localização	Data	Classificação dos testemunhos com conteúdo: os evangelhos
τ	Substituição (simples)- a palavra que segue é substituída por outra(s) num ou mais manuscritos.		
†	A variante em questão era admitida como texto original em edições anteriores de Nestle-Aland.		
L	alexandrino	VIII	Manuscritos Unciais
W	misto	V	“
Θ	cesareense	IX	“
<sup>f</sup> .13	cesareense	XI-XV	Família dos minúsculos 1 e 13
33	alexandrino	IX	Manuscritos Minúsculos
M	Texto majoritário/bizantino		
!	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes de um mesmo versículo.		

0106	?	VII	Manuscritos Unciais
1424	cesareense	IX/X	Manuscritos Minúsculos
<i>pc</i>	O texto ou variante são testemunhadas por poucos manuscritos que divergem do texto majoritário.		
	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
<i>tex</i>	Introduz a apresentação dos manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland.		
Ⲙ	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais
B	alexandrino	IV	“
C	alexandrino	V	“
D	ocidental	V	“
<i>pc</i>	O texto ou variante são testemunhadas por poucos manuscritos que divergem do texto majoritário.		

**Mt 15,24:** ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς Ἐβραῖοις καὶ οὐκ εἰς Ἰσραήλ.

Ἐ ταυτα D, sy<sup>s.c.h</sup>

Siglas	Localização	Data	Classificação dos testemunhos com conteúdo: os evangelhos
Ἐ	Inclusão – neste ponto há uma inserção de palavra (s) num ou mais manuscritos.		
D	ocidental	V	Manuscritos Unciais
sy <sup>s.c.h</sup>	Síria Alexandria ou Egito	IV 616 d.C.	Manuscritos da versão siríaca sinaítica, curetoniana e heracleana

**Mt 15,25:** ἡ δὲ ἐλθοῦσα ἤρξατο λέγουσα, Κύριε, βοήθει μοι.

ἤρξατο λέγουσα Ⲙ<sup>2</sup>, C, L, W, 0106, M lat, mae, bo<sup>1</sup> *txt*<sup>\*</sup>, B, D, Θ, f<sup>1.13</sup>, 33, 579, 700, 1241, 1424, *al it*

Siglas	Localização	Data	Classificação dos testemunhos com conteúdo: os evangelhos
Ὶ	Substituição (simples)- a palavra que segue é substituída por outra(s) num ou mais manuscritos.		
Ⲙ <sup>2</sup>	alexandrino	VII	Manuscritos Unciais (Indica a leitura do segundo corretor do uncial Ⲙ)
C	alexandrino	V	“
L	alexandrino	VIII	“
W	misto	V	“
0106	?	VII	“
M	Texto majoritário/bizantino		
lat	Gália/Itália Norte da África	IV/V	Manuscritos latinos antigos e a Vulgata
mae	Alexandria ou Egito	IV/V	Versão copta do Médio Egito
bo	Alexandria ou Egito	IV	Versão copta boaírica
	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
<i>txt</i>	Introduz a apresentação dos manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland.		
Ⲙ <sup>*</sup>	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais (Indica o texto original do manuscrito).
B	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais
D	ocidental	V	“
Θ	cesareense	IX	“
f <sup>1.13</sup>	cesareense	XI-XV	Família dos minúsculos 1 e 13.
33	alexandrino	IX	Manuscritos Minúsculos
579	bizantino	XIII	“
700	cesareense	XI	“
1241	?	XII	“
1424	cesareense	IX/X	“

<i>al</i>	O texto ou variante são testemunhadas por outros manuscritos que divergem do texto majoritário.		
<i>it</i>	Gália/Itália Norte da África	II/III	Todo/a maioria dos manuscritos latinos antigos

**Mt 15,26:** ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.

(καλον εστιν 544 *al* | εζεστιν D, *it*, *sy*<sup>s.c.</sup>, Or | εστιν 1293; Ter

Siglas	Localização	Data	Classificação dos testemunhos com conteúdo: os evangelhos
544	?		
<i>al</i>	O texto ou variante são testemunhadas por outros manuscritos que divergem do texto majoritário.		
	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
D	ocidental	V	Manuscritos Unciais
<i>it</i>	Gália/Itália Norte da África	II/III	Todos/maioria dos manuscritos latinos antigos
<i>sy</i> <sup>s.c.</sup>	Síria	IV	Versão siríaca sinaítica e curetoniana
Or	Alexandria ou Egito Palestina	253/254	Pai da Igreja grego
	Separa diversas variantes relacionadas com passagens diferentes dentro de um mesmo versículo.		
1293	?		
Ter	Gália/Itália Norte da África	Depois de 200	Pai da Igreja latino

**Mt 15,27:** ἡ δὲ εἶπεν, Ναὶ κύριε, καὶ ὁ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.

<sup>0</sup> *p*) B e *sy*<sup>s.p.</sup>, sa, bo<sup>ms</sup>

Siglas	Localização	Data	Classificação dos testemunhos com conteúdo: os evangelhos
<sup>0</sup> <i>p</i> )	Omissão (simples) – a palavra seguinte é omitida por um ou mais manuscritos. A variante encontra-se influenciada por uma passagem paralela		
B	alexandrino	IV	Manuscritos Unciais
<i>sy</i> <sup>s.p.</sup>	Síria	IV-V	Versão siríaca sinaítica e Peshita
sa	Alexandria ou Egito	IV-V	Versão copta saídica
bo <sup>ms</sup>	Alexandria ou Egito	IV	Um manuscrito da versão copta boaírica

**Mt 15,28:** τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, ὦ γυναῖ, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

□ \ D, Γ, *pc*, *sy*<sup>s.c.</sup>, sa<sup>mss</sup>

Siglas	Localização	Data	Classificação dos testemunhos com conteúdo: os evangelhos
□ \	Omissão (maior)-as palavras contidas entre estes sinais são omitidas por um ou mais manuscritos.		
D	ocidental	V	Manuscritos Unciais
Γ	bizantino	X	“
<i>pc</i>	O texto ou variante são testemunhadas por poucos manuscritos que divergem do texto majoritário.		
<i>sy</i> <sup>s.c.</sup>	Síria	IV	Versão siríaca antiga: sinaítica e curetoniana
sa <sup>mss</sup>	Alexandria ou Egito	IV-V	Vários manuscritos da versão copta

## APÊNDICE C – Quadro comparativo das traduções

Almeida	Jerusalém	Linguagem de hoje	TEB	Pastoral
E, partindo Jesus dali, foi para as partes de Tiro e de Sidom.	Jesus, partindo dali, retirou-se para a região de Tiro e de Sidônia.	Jesus saiu dali e foi para a região que fica perto das cidades de Tiro e de Sidom.	Partindo dali, Jesus retirou-se para a região de Tiro e Sídon.	Jesussaiudaí, e foi para a região de Tiro e Sidônia.
E eis que uma mulher cananéia, que saíra daquelas cercanias, clamou, dizendo: Senhor, Filho de Davi, tem misericórdia de mim, que minha filha está miseravelmente endemoninhada.	E eis que uma mulher cananéia, daquela região, veio gritando: Senhor, Filho de Davi, tem compaixão de mim: a minha filha está horrivelmente endemoninhada.	Certa mulher cananéia, que morava naquela terra, chegou perto dele e gritou: Senhor, Filho de Davi, tenha pena de mim! A minha filha está horrivelmente dominada por um demônio.	E eis que uma cananéia, veio de lá e se pôs a gritar: Tem piedade de mim, Senhor, Filho de Davi! A minha filha é cruelmente atormentada por um demônio.	Nisso, uma mulhercananéia, quemoravanessaregião, gritou para Jesus: Senhor, filho de Davi, tempiedade de mim. Minha filhaestásendocruelmenteatormentada por um demônio.
Mas ele não lhe respondeu palavra. E os seus discípulos, chegando ao pé dele, rogaram-lhe, dizendo Despede-a, que vem gritando atrás de nós.	Mas ele não lhe respondeu palavra. E os seus discípulos, chegando ao pé dele, rogaram-lhe, dizendo Despede-a, que vem gritando atrás de nós.	Mas Jesus não respondeu nada. Então os discípulos chegaram perto dele e disseram: Mande essa mulher embora, pois ela está vindo atrás de nós, fazendo muito barulho!	Jesus, porém, não lhe respondeu palavra alguma. Seus discípulos, aproximando-se, fizeram-lhe este pedido: Despede-a, porque ela nos persegue com seus gritos.	MasJesusnem lhe deuresposta. Então os discípulos se aproximaram e pediram: Mandaembora essa mulher, porque ela vemgritando atrás de nós.
E ele, respondendo, disse: Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel.	Jesus respondeu: Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel.	Jesus respondeu: Eu fui mandado somente para as ovelhas perdidas do povo de Israel.	Jesus respondeu: Fui enviado apenas às ovelhas perdidas da casa de Israel.	Jesusrespondeu: Eu fui mandadosomente para as ovelhasperdidas do povo de Israel.
Então chegou ela, e adorou-o, dizendo: Senhor, socorre-me.	Então chegou ela, e adorou-o, dizendo: Senhor, socorre-me!	Então ela veio, ajoelhou-se aos pés dele e disse: Senhor, me ajude.	Mas a mulher veio prostrar-se diante dele: Senhor, disse ela, vem em meio socorro!	Mas a mulher, aproximando-se, ajoelhou-se diante de Jesus, e começou a implorar: Senhor, ajuda-me.
Ele, porém, respondendo, disse: Não é bom pegar no pão dos filhos e deitá-lo aos cachorrinhos.	Ele tornou a responder: Não é bom pegar no pão dos filhos e deitá-lo aos cachorrinhos.	Jesus disse: Não está certo tirar o pão dos filhos e jogá-lo para os cachorros.	Ele respondeu: Não fica bem tirar o pão dos filhos para atirá-los aos cachorrinhos.	Jesus lhe disse: Nãoestácertotirar o pão dos filhos, e jogá-lo aos cachorrinhos.
E ela disse: Sim, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus senhores.	Ela insistiu: Sim, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus senhores.	Sim, senhor, – respondeu a mulher – mas até mesmo os cachorrinhos comem as migalhas que caem debaixo da mesa dos seus donos.	É verdade, Senhor! disse ela; mas os cachorrinhos comem as migalhas que caem da mesa dos seus donos.	A mulherdisse: Sim, Senhor, é verdade; mas também os cachorrinhoscomem as migalhasquecaem da mesa de seus donos.
Então Jesus, e disse-lhe: Ó grande é a tua fé! Seja isso feito para contigo como tu desejas. E desde aquela hora a sua filha ficou sã.	Diante disso, Jesus lhe disse: Ó mulher, grande é a tua fé! Seja isso feito para contigo como tu desejas. E desde aquela hora a sua filha ficou sã.	Mulher, você tem muita fé! – disse Jesus. Que seja feito o que você quer! E naquele momento a filha dela ficou curada.	Então Jesus lhe respondeu: Mulher, grande é a tua fé! Suceda-te conforme queres! E sua filha ficou curada desde aquela hora.	Diantedisso, Jesus lhe disse: Mulher, é grande a sua fé! Sejafeito como você quer. E desde essemomento a filha dela ficoucurada.