

Alzenir Maria Severino Barbosa

**AS MULHERES NA GENEALOGIA, NASCIMENTO E VIDA PÚBLICA
DE JESUS, COM DESTAQUE PARA MARIA, CONFORME O
EVANGELHO DE MATEUS**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Alzenir Maria Severino Barbosa

**AS MULHERES NA GENEALOGIA, NASCIMENTO E VIDA PÚBLICA
DE JESUS, COM DESTAQUE PARA MARIA, CONFORME O
EVANGELHO DE MATEUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção de título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato

FICHA CATALOGRÁFICA

B238m	Barbosa, Alzenir Maria Severino As mulheres na genealogia, nascimento e vida pública de Jesus, com destaque para Maria, conforme o Evangelho de Mateus / Alzenir Maria Severino Barbosa. - Belo Horizonte, 2023. 134 p. Orientador: Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Bíblia. N.T. Mateus. 2. Mulheres na Bíblia. 3. Maria, Virgem, Santa. I. Torquato, Rivaldave Paz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título. CDU 226.2
-------	---

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

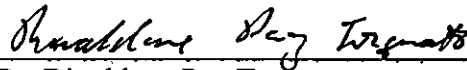
Alzenir Maria Severino Barbosa

**AS MULHERES NA GENEALOGIA, NASCIMENTO E VIDA
PÚBLICA DE JESUS, COM DESTAQUE PARA MARIA, CONFORME
O EVANGELHO DE MATEUS.**

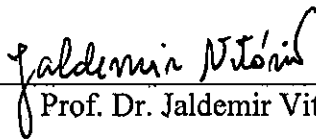
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestra em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 09 de março de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Jaldemir Vitorio / FAJE



Prof.^ª. Dr.^ª. Aila Luzia Pinheiro de Andrade / UNICAP

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão a Deus e às Irmãs de Jesus Adolescente, por me proporcionarem esse momento de estudo e pesquisa.

Ao Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato, pela orientação do trabalho e pelas falas enriquecedoras para meu crescimento ao longo da pesquisa.

A todos os professores e funcionários da FAJE.

Um agradecimento especial aos funcionários da biblioteca, que carinhosamente me auxiliaram na pesquisa: Vanda Lúcia Bettio, Zita Mendes, Crislaine Maia, Reginaldo Felipe, Aldair Leite, Welther Fontoura, Katia Gomes e Keli Aparecida. Eles proporcionaram bem-estar cuidando do ambiente.

De modo particular, meu agradecimento ao Pe. Washington Paranhos, pela amizade, compreensão e estímulo na etapa final da dissertação.

À professora Tânia Mayer, minha gratidão pela escuta e valiosa correção final do trabalho.

À jovem Marina Pizoni, pelas correções iniciais e finais e pela amizade.

Às mulheres defensoras da Casa Comum, que ao longo dos anos foram responsáveis por despertar em mim esse desejo de pesquisar sobre as mulheres da Bíblia para iluminar as mulheres de hoje.

Gratidão especial à minha mãe: Odete Severino Barbosa, por seu trabalho incansável em defesa da natureza.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Vive dentro de mim:
Todas as matriarcas da Bíblia
As lembradas ou esquecidas.
Vive dentro de mim:
As mães guerreiras e destemidas
Que colocam seus corpos em defesa da vida.

Vive dentro de mim:
a ousadia de Tamar
que para cuidar da herança familiar
usa seu corpo sem dó.
O que a história falará:
deu descendência à casa de Jacó.

Vive dentro de mim:
a coragem de Raab,
que de um corpo
usado e maltratado,
se levanta e traz esperança
para um povo subjugado.
O que a história falará:
ela é uma mulher de fé
e seu passado não foi negado.

Vive dentro de mim:
o amor de Rute,
que deixa seu povo,
seus costumes e a tradição,
usa seu corpo:
primeiro traz o pão
depois o sonho de um mundo irmão.
O que a história falará:
É a ancestral de Davi,
a esperança para uma nação.

Vive dentro de mim:
O sofrimento e a vitória,
de uma mulher sem nome e silenciada,
seu corpo indevidamente usado,
Seu choro foi ouvido, sua voz escutada.
Agora, ela é Betsabeia e se torna a Rainha-Mãe.
O que a história falará:
é a mãe do rei Salomão.
Usa seu corpo como intercessora
para quem pede sua mão.

Vive dentro de mim:
A jovem Maria silenciada.

Que traz consigo
Todas as matriarcas do passado
com suas dores e cicatrizes.
Todas as matriarcas do futuro,
Que ao olhar para ela, se tonam felizes.
Ela, a grande Gêbirah,
une todas as gerações em torno do Filho.
Usa seu corpo e faz o povo esperar.
Maria, aquela que não falou,
Fez sua voz ecoar.

Vive dentro de mim:
O silêncio que faz gritar
Por todas as mulheres que não podem
falar.
Maria em Mateus não falou
Mas o mundo sua voz escutou.
Sejamos como matriarcas
que no silêncio mudaram o mundo.

Vive dentro de mim:
Todas as mulheres de ontem e de hoje,
Que sem medo colocam seus corpos
Em defesa da vida
porque acreditam na promessa aos
antepassados.
Porque como mulheres a história mudaram
e isso não pode ser negado.

Vive dentro de mim...
Estão vivas em mim...
São vidas para mim...

(Alzenir Barbosa)

Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς, Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ Πατρὸς μου δεῖ εἶναί με;
“E disse para eles: Por que me procuráreis? Não sabíeis que devo estar na casa de meu Pai?”
(Lc 2,49)

RESUMO

Apoiando-se no Evangelho de Mateus e em autores renomados como Joachim Gnilka, Raymond E. Brown, Warren Carter e, especialmente, em autoras femininas como Athalya Brenner e Josy Eisenberg, procura-se compreender a importância e as contribuições das mulheres na história da salvação, a partir da genealogia de Mateus. Pontua-se, primeiramente, o contexto do Evangelho, com a intenção de indicar a finalidade que possui ao apresentar e destacar mulheres na narrativa de fé num ambiente judaico e judaico-cristão. Com efeito, do Primeiro e Segundo Testamentos, destacam-se algumas lutadoras que fizeram histórias e mudaram a história do povo de Deus, com sua inteligência e sabedoria. Cada uma das mulheres mencionadas na genealogia de Mateus, em seu tempo, promoveu mudanças graças às suas atitudes em defesa da vida, colocando seu corpo à disposição do projeto de Deus. Dessa forma, busca-se realizar uma leitura bíblica que considere o contexto histórico, cultural e social do texto e do leitor em seu tempo para que se desenvolva uma análise do texto de Mt 1,1-25, principalmente, em vista da adequada análise e posicionamento das figuras femininas nesse relato. Também, são analisadas brevemente as perícopes Mt 12,46-50; 13,54-58 e Lc 3,23-28. Procura-se compreender de que forma essas mulheres se tornaram importantes para a história da salvação na ótica do Evangelho de Mateus, o que significou a presença delas na genealogia e o que se pretendeu ao inseri-las entre os homens, patriarcas, que “geram”. Por fim, apoiada nos autores, procura-se evidenciar que a escolha do evangelista revela que o plano de Deus ressalta a dignidade da mulher, independente da sua condição social, econômica ou política, bem como a contribuição que oferecem no plano da salvação.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelho de Mateus. Genealogia. Mulheres. Corpo. Salvação.

RÉSUMÉ

S'appuyant sur l'Évangile de Matthieu et sur des auteurs renommés comme Joachim Gnilka, Raymond E. Brown, Warren Carter et, en particulier, Athalya Brenner et Josy Eisenberg, on cherche à comprendre l'importance et la contribution des femmes dans l'histoire du salut, de la généalogie de Matthieu. On note tout d'abord le contexte de l'Évangile, afin d'indiquer le but qu'il a en présentant et en mettant en évidence des femmes dans le récit de foi dans un milieu juif et judéo-chrétien. En effet, du Premier et du Deuxième Testaments, il y a quelques lutteuses qui ont fait des histoires et changé l'histoire du peuple de Dieu, avec leur intelligence et leur sagesse. Chacune des femmes mentionnées dans la généalogie de Matthieu à son époque a provoqué des changements grâce à ses attitudes en faveur de la défense de la vie, mettant son corps à la disposition du projet de Dieu. De cette façon, on cherche à réaliser une lecture biblique qui tienne compte du contexte historique, culturel et social du texte et du lecteur en son temps afin que se développe une analyse du texte de Mt 1,1-25, principalement, compte tenu de l'analyse et du positionnement appropriés des figures féminines dans ce récit. Aussi, les péripécies Mt 12,46-50; 13,54-58 et Lc 3,23-28 sont brièvement analysées. On cherche à comprendre comment ces femmes sont devenues importantes pour l'histoire du salut dans l'optique de l'Évangile de Matthieu, ce que signifie leur présence dans la généalogie et ce que l'on a voulu en les insérant parmi les hommes, patriarches, qui "gènèrent". Enfin, s'appuyant sur les auteurs, on cherche à souligner que le choix de l'évangéliste révèle que le plan de Dieu met en évidence la dignité de la femme, indépendamment de sa condition sociale, économique ou politique, ainsi que la contribution qu'elle apporte au plan du salut.

MOTS CLÉS: Évangile de Matthieu. Généalogie. Femmes. Corps. Salut.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	SITUAÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E TEOLÓGICA DO EVANGELHO DE MATEUS	17
1.1	Contexto sócio-histórico e religioso do Evangelho de Mateus	18
1.1.1	Datação	20
1.1.2	Autoria.....	21
1.1.3	Perfil da comunidade mateana	22
1.1.4	Finalidade do Evangelho de Mateus.....	23
1.1.5	O caminho para formação da identidade.....	24
1.1.6	Gênero e recursos literários utilizados por Mateus	27
1.1.7	Estrutura do Evangelho de Mateus	31
1.2	Análise de Mt 1,1-17	35
1.2.1	Delimitação da perícopes.....	35
1.2.2	Tradução literal.....	37
1.2.3	Tradução instrumental	38
1.2.4	Crítica textual em Mt 1,1-17.....	39
1.2.5	Paralelismo Semântico - Lc 3,23-28.....	42
1.3	Análise teológica de Mt 1,1-17	44
1.3.1	A estrutura da genealogia de Jesus em Mateus.....	48
1.3.2	O perfil da comunidade mateana e a genealogia.....	50
1.3.3	A genealogia de Jesus em Mateus e o Primeiro Testamento	54
1.3.4	Os nomes: a escolha da comunidade mateana.....	55
1.3.5	As mulheres na genealogia de Jesus em Mateus.....	56
1.3.6	Síntese conclusiva	58
2	MULHERES QUE MUDARAM O RUMO DA HISTÓRIA	60
2.1	Tamar, Raab, Rute e Betsabeia segundo Mateus.....	60
2.2	Tamar, a Palmeira frutuosa (Gn 38).....	63
2.2.1	Um corpo que denuncia as injustiças contra as mulheres	64
2.2.2	Ser desagradável a Deus	65
2.2.3	O peso da Lei sobre as viúvas.....	67
2.2.4	Em busca de seus direitos	68
2.2.5	Símbolos de identidade que salvam vidas	70

2.2.6	O que seu corpo denuncia	70
2.2.7	Quando a irreverência de uma mulher gera vida.....	72
2.3	Raab, a abrangente (Js 2,1-21; 6,22-23).....	72
2.3.1	Quem foi Raab?	73
2.3.2	A mulher da margem que muda a história	75
2.3.3	A força da mulher que mora nos muros da cidade.....	75
2.3.4	A dor que se transforma em luta.....	77
2.3.5	Um corpo que professa uma fé em defesa da vida de outros	78
2.3.6	A mulher que não tem medo de sonhar com terra e pão	79
2.4	Rute, a amiga.....	80
2.4.1	Quem está por detrás do livro de Rute	81
2.4.2	Quando o pão falta na mesa.....	83
2.4.3	A coragem e fé de Rute faz a obra ser lida na liturgia	84
2.4.4	As denúncias por detrás de uma narrativa	85
2.4.5	A mulher que rompe com a tradição e o patriarcado	86
2.4.6	Amizade: quando o amor é mais forte que os laços de sangue.....	87
2.4.7	O corpo usado para gerar vida e dignidade a uma comunidade.....	88
2.4.8	A mulher estrangeira que se faz solidária	88
2.4.9	Quando o pão falta na mesa, a vida recomeça	89
2.5	Betsabeia, a filha da plenitude (2Sm 11)	91
2.5.1	O contexto de 2 Samuel	91
2.5.2	O preço da fidelidade ao sistema tribal	92
2.5.3	Betsabeia, um silêncio que denuncia.....	93
2.5.4	Betsabeia, uma beleza sufocada.....	94
2.5.5	Um corpo em defesa da vida	95
2.5.6	Betsabeia, a filha da plenitude, tem voz: um passeio em 1Rs 1,11-21.28-31 ..	95
2.5.7	Síntese Conclusiva	96
3	DO SILÊNCIO À PALAVRA: A MÃE DE JESUS NO EVANGELHO DE MATEUS.....	101
3.1	Análise de Mt 1,18-25	102
3.1.1	Delimitação da perícopes	102
3.1.2	Tradução literal	103
3.1.3	Tradução instrumental.....	104
3.1.4	Crítica textual de Mt 1,18-25	105

3.1.5	Problemas sobre a tradução de Mt 1,18-25.....	107
3.1.6	Análise teológica	108
3.2	A novidade do evangelho da infância em Mateus 1–2	116
3.2.1	O silêncio de Maria em Mateus 1–2.....	117
3.2.2	Paralelismo semântico: Lc 1–2.....	118
3.3	O papel de Maria no ministério apostólico de Jesus (Mt 12,46-50; 13,54-58)	120
3.3.1	Maria no ministério apostólico de Jesus em Mt 12,46-50.....	120
3.3.2	Síntese Conclusiva	122
	CONCLUSÃO.....	125
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130

INTRODUÇÃO

O fundamento propulsor desta pesquisa surgiu ao conhecer o trabalho das coletoras da Rede de Sementes do Xingu, no Município de São José do Araguaia, no Mato Grosso. Trata-se de um grupo de mulheres que se reúnem e colocam seus corpos em perigo e em defesa da vida, adentrando nas florestas para coletar sementes que serão usadas para o reflorestamento de áreas degradadas pelas pastagens. Graças a esse trabalho, elas se empenham no cuidado e preservação das espécies. Nesse sentido, compreende-se que as matriarcas da Bíblia agiram de modo semelhante: colocaram seus corpos em defesa do povo de Israel, também cuidando da preservação da nação e da vida de fé. Em ambos os contextos, vê-se que se trata de generosa prova de fé que não está necessariamente atrelada às estruturas religiosas, mas sendo praticada no cotidiano da vida.

A expressão da fé em tais comunidades, aldeias, assentamentos e coletivos é vivida em torno do cuidado com a casa comum, ultrapassando as paredes das igrejas e revelando que as mulheres de ontem e de hoje estão sempre rompendo com as estruturas de seu tempo. A observação da organização do grupo das coletoras de sementes faz pensar nas sociedades que ainda estão distantes de práticas sociais solidárias, e em como pode ser possível a construção de outras sociedades mais gentis, inclusivas e dispostas em oportunizar espaços de crescimento dos que são marginalizados.

Com o olhar voltado para as mulheres de hoje, surgiu o interesse pelas matriarcas da Bíblia que são mencionadas na genealogia de Jesus em Mateus, sua história e o contexto social no qual viveram, bem como a fé que praticaram. Ver-se-á que essas mulheres foram silenciadas, postas em segundo plano, conforme o relato das narrativas que as contemplam tanto no Primeiro Testamento quanto no Segundo Testamento. Também, ao longo da história do cristianismo, ver-se-á como a dignidade feminina foi diminuída e como a figura feminina foi tratada como gênero inferior diante do masculino. Atualmente, se se olhar para o cenário das igrejas na América Latina, são as mulheres que realizam a maior parte das atividades eclesiais, como a presidência dos cultos e celebrações da Palavra, a catequese e a coordenação das comunidades. Elas também estão em maior número nas assembleias. Mas, no tocante ao reconhecimento, ainda são os homens que se sobressaem na Igreja e na sociedade.

Então se pergunta: por que a presença da mulher sempre promoveu algum incômodo na história do povo de Israel e alguns setores da Igreja no decorrer das épocas? Ao longo dessa dissertação, em seus três capítulos, essa pergunta é respondida a partir de um olhar

feminino, norteador por tantas outras mulheres que levantaram e levantam suas vozes para denunciar o sistema patriarcal de ontem e de hoje.

Essa dissertação deseja ouvir o grito de cada uma das mulheres que expuseram seus corpos ao darem seu sim ao projeto de Deus. Essas mulheres da Bíblia são inspiração para as mulheres de hoje. Essa força é transmitida de geração em geração, pois elas carregam em seus corpos essa energia transmissora da coragem e da luta para mudar a realidade à sua volta.

Portanto, para falar dessas mulheres, é necessário se desnudar de preconceitos concebidos ao longo da vida. É preciso conhecer o contexto no qual elas atuaram e porque estão na genealogia de Jesus em Mateus. Desse modo, antes de uma abordagem da genealogia propriamente dita, é importante apresentar o ambiente em que o Evangelho foi escrito, quem eram seus destinatários, qual o perfil da comunidade destinatária, o porquê esse evangelho tem como cartão de visita uma genealogia que objetiva revelar a origem de Jesus, o fato dos seus seguidores estarem no centro dos planos de Deus, bem como os caminhos escolhidos por Deus para a salvação e que divergem da lógica humana.

Dessa maneira, o capítulo primeiro trabalhará com o chão da comunidade destinatária: discorre sobre sua realidade social, o contexto em que nasceu o Evangelho, a datação, sua finalidade e sobre as suas fontes. Após conhecer a catequese recebida e na qual a comunidade é constituída, será possível perceber que é de suma importância a caminhada que seus discípulos e discípulas fazem para reconhecer e valorizar os nomes dessas mulheres que compõem a genealogia de Jesus.

Na genealogia de Jesus em Mateus, registra-se a presença de cinco mulheres, cujas situações de existência fogem à regra da cultura e da religião judaica: são estrangeiras, prostitutas, adúltera ou mãe fora do casamento. É importante considerar que esse Evangelho é escrito dentro da esfera judaica e judaico-cristã. Assim, seu objetivo é destacar a continuidade entre a Primeira e a Segunda Aliança. O Primeiro Testamento aponta para Jesus, e nele as promessas são cumpridas. A íntima conexão de expectativa e realização torna-se, ao mesmo tempo, a prova de que Deus realmente age ali e que Jesus é o salvador do mundo enviado por Deus.

Este ponto de vista condiciona, em primeiro lugar, que se desenvolva as histórias da infância a partir da figura de José, para demonstrar que Jesus é o Filho de Davi, o herdeiro prometido que dá estabilidade à dinastia davídica e a transforma no reino de Davi, o Reino de Deus sobre o mundo. A árvore genealógica, típica de Davi, leva a José. O anjo se dirige a José em sonho como o filho de Davi (Mt 1,20). É por isso que é José quem dá o nome a Jesus: o reconhecimento de filiação de uma criança é feito com a imposição do nome. Porém, a

genealogia se fecha e se plenifica em Maria, “da qual nasceu Jesus chamado Cristo” (Mt 1,16b). Afinal, a salvação acontece pela mediação de uma mulher.

Enquanto a sociedade contemporânea não costuma dar atenção aos ancestrais, numa sociedade tribal, em que o indivíduo era digno por ser membro de uma família, a genealogia tornou-se, por assim dizer, a “carteira de identidade”, que permitia ao indivíduo ser reconhecido e inserido organicamente na vida do grupo. O Evangelho utiliza a genealogia de Jesus para mostrá-lo com a identidade de filho de Davi, filho de Abraão (Mt 1,1).

No entanto, não se trata de simples documento de nascimento, pois a genealogia mostra a ação de Deus na história que, por caminhos imprevisíveis, atinge seu propósito salvífico. De fato, na cadeia numérica de 14 + 14 + 14 gerações, a genealogia apresenta o verbo gerar para os homens até chegar em José. Saltam aos olhos dois elementos que modificam a sucessão normal: a presença de quatro mulheres que antecipam e preparam o papel de Maria e a posição anômala de José, que é gerado, mas não gera Cristo.

O segundo capítulo apresentará as quatro mulheres do Primeiro Testamento que são incluídas na genealogia mateana. Estranhamente, o Evangelho, profundamente enraizado na tradição judaica, não menciona na genealogia as matriarcas ou grandes mães de Israel. Ao se analisar a história das mulheres na Bíblia, encontram-se muitas lutadoras que fizeram histórias e mudaram a história do povo de Deus com sua inteligência e sabedoria, como as parteiras do Egito, Miriam, Débora, Judite, Ester.

Mulheres de conduta ilibada, íntegras, que se colocaram a serviço da vida, não estão contempladas na genealogia de Jesus no evangelho de Mateus. E as que lá estão incluídas são mulheres consideradas improváveis: uma se faz de prostituta, outra parece ser prostituta de fato; uma é estrangeira, outra é violentada, e a última é mãe solteira, deixando evidente o plano de Deus de ressaltar a dignidade da mulher, independente da sua condição, desconcertando o mundo machista de cada época.

Seguindo a ordem da organização das narrativas bíblicas, começando por Tamar, Raab, passando por Rute e encerrando com a Mulher de Urias (Betsabeia), as quatro matriarcas improváveis e suas histórias são apresentadas no segundo capítulo. Uma característica comum às quatro primeiras é que elas são estrangeiras. Estritamente falando, o Evangelho deveria falar, então, somente de Maria, de quem necessariamente passa a geração de Cristo. Se se recorreu às quatro mulheres, que não tinham direito de menção nas genealogias (porque na genealogia de Jesus em Lucas elas são ignoradas), fez-se por razões específicas.

Elas são mencionadas na genealogia porque foram introduzidas na linhagem messiânica por um ato gratuito de Deus, que removeu um obstáculo aparentemente intransponível. Antes de narrar a concepção virginal de Jesus (Mt 1,18-25), já se insinua Maria como instrumento da gratuidade de Deus na realização do projeto messiânico.

Nesse capítulo, também se trabalhará o contexto histórico em que cada uma delas atuou para entender o que as levou a agir dessa ou daquela maneira, bem como a escolha de figurarem a descendência de Jesus. Apesar de alguns estudiosos acenarem para a importância dessas mulheres, pouco se fala delas na Igreja, nos estudos oferecidos nas paróquias e comunidades. Isso porque foram suprimidas, esquecidas ao longo da história do povo de Deus. Por essas razões, foi preciso aprofundar as narrativas nas quais elas se encontram e perceber a importância de cada uma na História da Salvação.

No terceiro capítulo, precisamente porque se quer mostrar a conexão entre promessa e cumprimento, Maria aparece ao lado de José. A figura de Maria, Mãe de Jesus e esposa de José, tem particular importância em Mateus 1 e 2, embora não seja apresentada como protagonista da narrativa. Seu rosto reflete a luz de Cristo, o Messias davídico e Salvador de Israel. Ela participa intimamente de seus eventos, totalmente consagrada à pessoa e à obra de seu filho.

Na árvore genealógica de Jesus em Mateus figuram quatro mulheres que foram audaciosas para seu tempo. Maria de Nazaré, por outro lado, é diferente; ela é apresentada de forma original e singular: “Maria, de quem nasceu Jesus, que se chama o Cristo”, uma discreta alusão à sua maternidade virginal. Esta fé é explicitada no texto da perplexidade de José. Maria, sua prometida, antes de viverem juntos, foi encontrada “grávida por obra do Espírito Santo”.

O anjo que anuncia a José confirma esta concepção virginal, e tudo isso acontece em cumprimento da profecia de Isaías. A rigor, nessas perícopes, a comunidade mateana apresenta Maria como a Mãe do Menino e não como esposa de José, apesar de já terem afirmado que eram casados (Mt 1,16.18.20.24).

A insistência do Evangelho em falar sempre do “Filho e sua Mãe” (Mt 2,11.13.14.20.21) pode ser alusão a Moisés, já que o Primeiro Testamento diz que “Moisés tomou sua mulher e seu filho” (Êx 4,20). Por essa razão, há um retorno interessante ao Primeiro Testamento, para afirmar que a origem de Jesus, ou seja, sua ancestralidade, evoca os patriarcas.

Maria é diferente das outras: é jovem, inexperiente e engravida, tornando-se mãe solteira. Contudo, é igual às outras quando se coloca a serviço da vida. Engravida sem se

casar e, por isso, não pode se alegrar com as amigas, porque não sabe como enfrentar a situação e permanece em silêncio ao longo de todo o Evangelho.

Como o Evangelho é destinado a uma comunidade, em sua maioria, de procedência judaica, esclarece por si o porquê de José ser o protagonista na cena da anunciação. Maria é aquela que está em silêncio, como que assistindo a vida acontecer. E é esta mulher que se pretende conhecer e entender melhor ao final desta pesquisa. Não se pode ficar preso a um único lado da história. É preciso alargar os horizontes para compreender até nas entrelinhas o que o texto pode estar querendo dizer - neste caso, em específico, o que o texto diz a partir das mulheres da Bíblia, que fazem a história acontecer, mesmo aparecendo em segundo plano, e permanecendo em silêncio.

A genealogia de Jesus em Mateus evoca a história, a imagem e os testemunhos de outras mulheres, que nestes 21 séculos colocaram seus corpos na luta para a transformação da sociedade. Desse modo, pode-se sonhar com uma genealogia ampliada, a partir de Mateus, a qual as mulheres, matriarcas, jovens ou heroínas, de ontem e de hoje, sejam lembradas e respeitadas como protagonistas de inúmeras histórias e lutas ao se fazer memória das muitas conquistas da humanidade e do povo de Deus nas quais elas contribuíram como protagonistas.

1 SITUAÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E TEOLÓGICA DO EVANGELHO DE MATEUS

Este capítulo tem o objetivo de analisar estrutural e teologicamente a perícope do Evangelho de Mateus, 1,1-17. Esse recorte do Evangelho compreende a narrativa da genealogia, desde Abraão até Jesus Cristo.

Na primeira parte deste capítulo, apresenta-se o contexto sócio-histórico, político, cultural e religioso no qual o Evangelho de Mateus foi escrito. É abordada a questão da datação do texto, bem como a sua autoria. Como se perceberá, buscar-se-á esboçar um perfil da comunidade para a qual Mateus escreve, como uma comunidade marginal. Ao surgir no interior do judaísmo, o grupo dos judeus que abraçam a fé em Jesus Cristo já não se rendiam mais aos poderes da religião judaica e do Império Romano, o que os distanciava do centro e os colocava à margem da sociedade.

Chamada a passar da ignorância das multidões para o seguimento decidido do Mestre Jesus, a comunidade irá definir aos poucos sua identidade de comunidade judaico-cristã, que deve reconhecer em Jesus o cumprimento das promessas que Deus fez aos patriarcas e matriarcas da fé no passado, por meio dos profetas. Desse modo, ver-se-á que cada pessoa é chamada a ver-se a si mesma como recebedora do Reino dos Céus, preparado para os eleitos desde a fundação do mundo. Também chamada a perceber-se contribuindo para que o projeto de salvação de Deus alcance todas as pessoas.

Além da pesquisa sobre o contexto histórico do período no qual o Evangelho foi escrito, também serão apresentados o gênero e os recursos literários utilizados pelo autor ao longo do texto. Também será apresentada brevemente a estrutura do texto que chegou aos leitores contemporâneos e a organização dos cinco discursos ou sermões utilizados na catequese da comunidade de Mateus para a constituição da sua identidade.

Na segunda parte, far-se-á a análise de Mt 1,1-17. Num primeiro momento, será feita a delimitação da perícope nos vv. 1-17, de modo a apresentar o texto específico da genealogia. Recorrendo ao texto em grego, será feita, no segundo momento, a tradução literal, bem como a crítica textual da perícope em questão e análise de paralelismo semântico com Lc 3,23-28. Por sua vez, a terceira parte consistirá na análise teológica do texto de Mt 1,1-17, à luz da comunidade destinatária e das relações estabelecidas com o Primeiro Testamento.

1.1 Contexto sócio-histórico e religioso do Evangelho de Mateus

Os Evangelhos começaram a ser esboçados depois que Paulo escreveu e endereçou as cartas¹ às comunidades por ele fundadas. O Evangelho de Mateus é datado entre os anos 80 e 90 d.C., num ambiente no qual existiam pequenas comunidades ou igrejas domésticas. O Evangelho em questão está situado num ambiente judaico, no qual havia diferentes grupos religiosos que se posicionavam de diferentes formas em relação aos demais grupos e à situação sociorreligiosa da época, e que podem ter influenciado decisivamente a catequese mateana. Trata-se dos saduceus, fariseus, escribas, essênios, zelotas e das comunidades cristãs². Eles são identificados de acordo com a posição que assumem diante do templo, do sacerdócio, da interpretação da Lei de Moisés e da atuação do império romano.

Os saduceus defendiam uma boa relação com os romanos para se manterem no poder. Eram favoráveis à dominação romana, “com quem estivessem dispostos a cooperar”³. Para não perderem seus privilégios, colocavam-se como intermediários entre o povo e seus dominadores estrangeiros. Por mais poderosos que fossem, os saduceus não eram um grande grupo, eles compunham o que se pode chamar de a elite da época.⁴

Um grupo que não tinha interesse em se aliar ao império romano era formado pelos fariseus, que desejavam a santificação e pureza do povo. Para eles, a observância da Lei mosaica fazia parte da vida diária, como forma de santificá-la⁵. Como observadores da Lei, influenciavam a classe média, tipicamente urbana. Além disso, desprezavam quem não seguia, segundo sua visão, os ensinamentos religiosos. Eram contrários à dominação romana por não compactuarem com a violência praticada pelo império.

Os escribas, por sua vez, mantinham privilégios diante do povo. Um escriba podia ter uma segunda profissão, poderiam ser doutores da Lei, de modo que apenas eles possuíam autoridade para transcrevê-la e interpretá-la como livro jurídico e religioso⁶. “No tempo de Jesus a maioria dos escribas pertencia ao partido dos fariseus”⁷. Esse pertencimento, de certo modo, conferia maior prestígio aos fariseus. Nesse grupo, havia os escribas que eram favoráveis aos saduceus, sendo maleáveis em relação à Lei, ignorando a tradição dos anciãos⁸.

¹ GNILKA, Joachim. *Teologia del Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 141.

² VITÓRIO, Jaldemir. *Lendo o Evangelho de Mateus: o caminho do discipulado do Reino*. São Paulo: Paulus, 2019, p. 6-8.

³ GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 61.

⁴ BRUCE, F.F. *New Testament history*. New York; Garden City: Doubleday e Company, 1980, p. 75.

⁵ GNILKA, 2000, p. 57.

⁶ GNILKA, 2000, p. 59.

⁷ GNILKA, 2000, p. 59.

⁸ BRUCE, 1980, p. 79.

Esse grupo era tão forte que, com a queda do Segundo Templo e o fim da comunidade judaica de Jerusalém nos anos 70, foi o único partido no judaísmo que conseguiu reconstruir a vida nacional⁹.

Os essênios parecem não desempenhar muita importância na vida pública, mas suas características são muito importantes para o judaísmo e o cristianismo primitivo¹⁰. Eram marginalizados pela sociedade, viviam nas imediações do mar Morto, à espera do messias, e denunciavam a corrupção dos sacerdotes em Jerusalém. Assim como os fariseus, eram contrários à dominação romana. Esse grupo não é “mencionado em nenhuma passagem dos evangelhos”¹¹. É preciso considerar que, no período em que o Evangelho de Mateus foi escrito, esse grupo já havia sido destruído na guerra que aconteceu por volta dos anos 66-70 d.C.

Outro grupo de destaque à época, contrário aos sistemas político, religioso, econômico e social, era formado pelos zelotas. O nome que os distingue trazia em si a missão desse grupo, tratava-se do cultivo de certo zelo e ciúme religioso pela honra exclusiva do Deus de Israel contra qualquer pessoa ou coisa que ameaçasse diminuí-lo¹². Era composto por judeus que zelavam pela Lei e eram totalmente contrários ao império romano. De caráter combativo, poderiam utilizar armas para se defenderem e lutar pela libertação das mãos dos dominadores.

O último grupo, que surgiu posteriormente, era composto pelas comunidades cristãs palestineses, pertencentes também ao judaísmo. Por propor um caminho novo, a partir de Jesus, sofria forte oposição dos demais grupos sociorreligiosos. Neste trabalho, dar-se-á maior atenção a esse grupo, tendo em vista que o Evangelho de Mateus foi escrito para esse público em específico. Como se verá, a comunidade de Mateus, além das pressões sofridas por parte dos grupos internos acima citados, estava em um ambiente romano que exigia um maior comprometimento pessoal em viver o “Reino inaugurado por Jesus de Nazaré”¹³, o que poderia demandar, inclusive, a oposição ao império romano.

O Evangelho de Mateus se tornou um texto muito importante para os cristãos do primeiro e do segundo século, pois contém elementos relevantes para a igreja primitiva. Trata da concepção misteriosa de Jesus; a explicação sobre a importância da liturgia; o lugar da lei e da ética no horizonte cristão; a exigência do discipulado e seguimento de Jesus; o ensino como catequese e proclamação do mistério pascal; os relatos da vida, morte e ressurreição de

⁹ BRUCE, 1980, p. 81.

¹⁰ BRUCE, 1980, p. 82.

¹¹ GNILKA, 2000, p. 57.

¹² BRUCE, 1980, p. 93.

¹³ VITÓRIO, 2019, p. 8.

Jesus e suas implicações na vida dos crentes. Dessa forma, o Evangelho de Mateus consolidou seu lugar na catequese, na pregação e na liturgia da Igreja por sua objetiva e transparente catequese, demonstrando sua preocupação com a vida e a práxis da comunidade.

Existem vestígios e registros da aplicação desse Evangelho entre o final do primeiro e início do segundo séculos. Ademais, há notícias dele a partir de referências contidas em vários autores da época, tais como Clemente Romano, que o cita em 95 d.C., e Inácio de Antioquia, em 115 d.C.¹⁴. Mas sua popularidade está registrada já em meados do segundo século, por Papias, que viveu por volta dos anos 130 d.C. Esses vestígios indicam que o Evangelho foi bem aceito pelas comunidades cristãs¹⁵.

1.1.1 Datação

Uma parte importante de biblistas¹⁶ considera Marcos como o Evangelho mais antigo, escrito no final da década de 60 e início do ano 70. Considera-se que Mateus foi escrito entre 10 ou 20 anos depois. A pesquisa sobre o uso dos termos mostra que o Evangelho foi escrito em grego e teria sido composto após a destruição do Templo, portanto, a partir dos anos 80 e 90 d.C.¹⁷.

Desse modo, se considerarmos que Jesus foi crucificado por volta do ano 30, estamos falando de cinquenta ou sessenta anos depois na redação, de modo que “temos uma janela de oportunidades para a escrita do evangelho”¹⁸. É plausível considerar que, como foi escrito depois dos anos 70, precisamente antes dos anos 100, a comunidade mateana que tinha afinidade com a literatura judaica e veterotestamentária serviu-se desses recursos para organizar e estruturar o evangelho¹⁹.

¹⁴ TONINI, Hermes. Silêncios, sonhos, prodígios e nomeações: uma hermenêutica de gênero de Mateus 1,18-25. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 23, n. 86, p. 66–86, 2022.

¹⁵ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado - versículo por versículo*. São Paulo: Candeia, 1995. v. 1.

¹⁶ BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*: comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 35.

¹⁷ CARTER, Warren. *O evangelho de São Mateus*: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 2002, p. 35.

¹⁸ CARTER, 2002, p. 36.

¹⁹ LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo*. 2.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 42.

1.1.2 Autoria

Embora o Evangelho receba a autoria de certo Mateus, “não conhecemos quem o escreveu”²⁰. Só a partir de meados do segundo século é que se passou a indicar este Evangelho como sendo escrito segundo Mateus, atribuindo-o ao apóstolo de Jesus. A atribuição a Mateus é muito antiga: Papias que viveu em meados do II século considerou que o próprio Mateus organizou o Evangelho e indubitavelmente, identificava o autor do Evangelho de Mateus com o cobrador de impostos Mateus²¹ conforme os textos Mt 9,9; 10,3, em que ele é chamado por Jesus para segui-lo.

É interessante notar como, por outro lado, nos Evangelhos de Marcos e Lucas o mesmo publicano recebe o nome de Levi, natural de Cafarnaum, e não de Mateus. Para evitar contradições, foi levantada a hipótese de que o evangelista tivesse dois nomes. Como visto acima, desde os primórdios da Igreja, porém, é considerado o publicano Mateus como o autor do Evangelho.

Seguindo os estudos mais recentes, considera-se imprescindível distinguir as pessoas que desempenham as funções de apóstolo e evangelista, de modo a compreender possíveis relações sobre a questão da autoria do Evangelho de Mateus. Desse modo:

Faz-se necessária a distinção entre o Mateus apóstolo e o Mateus evangelista, por se tratar de duas personalidades distintas. Mateus (Mt 9,9) ou Levi, filho de Alfeu (Mc 2,14), um dos doze discípulos enviados em missão, foi um cobrador de impostos para os romanos (Mt 10,3; Lc 5,27), no início do século^{1º}. Já o Mateus evangelista viveu no final do mesmo século, muitas décadas depois. Equivale ao “autor real” do evangelho, impossível de ser recuperado, pela autoria fictícia que lhe foi atribuída. Refere-se à pseudografia praticada na Antiguidade, com atribuição de uma obra a algum personagem importante do passado, para dar autoridade ao texto²².

Conforme visto, trata-se de duas pessoas diferentes. O primeiro Mateus, antes de seu encontro com Jesus, era um coletor de impostos de formação helenística. Sua história como cobrador de impostos o distinguiu dos outros apóstolos e, imediatamente após ser chamado para seguir Jesus, ele organiza uma festa em sua casa, na qual estiveram presentes seus amigos publicanos e pecadores. Além deles, observando as atitudes de Jesus, estavam os fariseus (Mt 9,10-11).

²⁰ CARTER, 2002, p. 33.

²¹ LUZ, 2001, p. 106.

²² VITÓRIO, 2019, p. 15.

O Mateus evangelista, por sua vez, viveu no final do século primeiro, ou seja, ficou reconhecido como um cristão da segunda geração²³. Considerando que Jesus tenha morrido no final da década de 20 ou início da década de 30 d.C., o discípulo Mateus, como testemunha ocular da vida de Jesus, já estaria morto no tempo em que a obra foi escrita, porque uma pessoa com quarenta anos já era considerada anciã²⁴ à época. E Mateus, o discípulo, deveria estar com, no mínimo, oitenta anos.

1.1.3 Perfil da comunidade mateana

A comunidade para a qual Mateus escreveu seu Evangelho, e que a partir daqui será denominada “comunidade mateana”²⁵, é, provavelmente, de origem judaico-helenística, uma comunidade originária da Palestina. Por isso, há a probabilidade desse Evangelho ter sido escrito na cidade de Antioquia, “um antigo centro cristão”²⁶, cuja língua falada no território pelos cidadãos era o grego e por onde havia judeus espalhados depois da perseguição do Império Romano e destruição do Templo por volta do ano 70 d. C.

Essa presença de judeus em território grego sinaliza algumas situações sociais e históricas de conflitos e de superação de dificuldades enfrentadas pelos que compunham a comunidade mateana:

A comunidade de Mateus estava lutando para sobreviver e encontrar seu caminho no que foi, sem dúvida, um período incerto e instável na Palestina depois da destruição do Templo de Jerusalém. Esses desenvolvimentos auxiliaram a assegurar a perpetuação da comunidade e, como todos os papéis e instituições, ajudaram a guiar os membros da comunidade em sua vida e seu comportamento em relação aos outros membros e aos de fora do grupo. A comunidade de Mateus desenvolveu papéis no grupo, posições de autoridade, e articulou uma defesa de sua posição em relação à lei judaica, o futuro do povo de Deus e a liderança judaica naquele ambiente. Esses procedimentos e desenvolvimentos serviram ao propósito de instruir e defender a comunidade. Eles, porém, não são *sui generis*, surgidos do nada²⁷.

Como se observa, este Evangelho está presente numa comunidade cujo mundo simbólico, sociorreligioso e cultural é judaico, mas recebendo fortes influências da cultura helenista com a qual está em relação direta. Uma vez que a comunidade mateana era formada

²³ BARBAGLIO, Giuseppe. O Evangelho de Mateus. In: BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos I*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 39.

²⁴ CARTER, 2002, p. 33.

²⁵ Esta definição de “comunidade mateana” para designar o evangelho de Mateus se baseia em: GOMES, João Batista. *O judaísmo de Jesus: o conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2009, v. 6, p. 67. (Coleção FAJE) e em VITÓRIO, 2019, p. 10.

²⁶ CHAMPLIN, 1995, p. 261.

²⁷ OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 79. (Coleção Bíblica Loyola, 20)

por judeus recém-convertidos ao cristianismo, o Evangelho de Mateus se tornou “uma espécie de manual de instrução na fé [...] isto é, consolar e fortalecer aos mártires em potencial, assegurando-lhes o caráter genuíno de Jesus como Messias”²⁸.

1.1.4 Finalidade do Evangelho de Mateus

O evangelista e a comunidade de Mateus parecem estar lutando em duas frentes. Por um lado, parece haver uma frente interna, composta, talvez, por carismáticos que têm uma intensa vida religiosa, mas não observam, ou mesmo rejeitam, a interpretação da Lei a partir de Jesus e, portanto, cometem iniquidade²⁹. Por outro lado, estão diante de uma frente externa, constituída pelo judaísmo que, após a destruição do Templo em 70 d. C., tentou se reagrupar em torno da Lei e suas interpretações oferecidas pelos rabinos fariseus.

Se, por um lado, essas tensões podiam desanimar a comunidade, por outro podiam mobilizá-la a se estruturar e a fundamentar sua identidade. Assim,

Conforme a comunidade de Mateus continuava a sentir pressão e competição por parte do corpo judaico dominante em desenvolvimento e a sentir-se cada vez mais separada desse grupo judaico, ela respondia com o desenvolvimento de suas próprias regras, valores e normas pelos quais seus membros podiam ser guiados. O desenvolvimento de valores e éticas sociais comunitárias também proporcionavam orientação e significado para os indivíduos. Os valores que a comunidade estabeleceu como resultado de sua própria definição em desenvolvimento instruíram os membros individuais quanto à sua expectativa de função. À medida que a comunidade de Mateus se tornava cada vez mais isolada do grupo que aparecia como dominante em seu ambiente, surgia a necessidade de criar suas próprias estruturas e procedimentos. A comunidade de Mateus respondeu ao conflito e antagonismo que caracterizavam sua relação com o mundo, e particularmente com o corpo dominante nesse mundo, por meio da construção de sua própria sociedade, por menor que possa ter sido³⁰.

Como se pode compreender, o Evangelho mateano foi escrito para ajudar a comunidade a seguir seu próprio caminho, a fundar “sua própria sociedade”³¹ e a estabelecer uma identidade como novo povo de Deus. Nesse sentido, o evangelista não quer apenas oferecer um material textual novo sobre a fé em Jesus de Nazaré, mas, principalmente, abordar a situação da comunidade e as questões emergentes de adesão à fé e ao autêntico seguimento, de modo a se indicar objetivamente a direção para uma vida de acordo com a

²⁸ CHAMPLIN, 1995, p. 261.

²⁹ RICHARD, Pablo. Evangelho de Mateus: Uma visão global e libertadora. *RIBLA*, Petrópolis, n. 27, 1997, p. 7-28.

³⁰ OVERMAN, 1997, p. 96.

³¹ OVERMAN, 1997, p. 96.

mensagem de Jesus. Isso se comprova no manejo que o autor faz das fontes disponíveis para a redação, bem como na precisão ao dialogar com o momento sócio-histórico e religioso de seu tempo e da comunidade destinatária.

1.1.5 O caminho para formação da identidade

Como se pode imaginar, o processo de formação de identidade requer que uma pessoa, grupo ou comunidade, retome e retorne aos pontos fundamentais a partir dos quais se distingue por determinada característica ou um conjunto delas. Para Carter³², há oito aspectos que os estudos apontaram como essenciais para a formação da identidade mateana nesse mundo greco-romano. Tais aspectos garantiriam que a comunidade permanecesse distinta do mundo, à margem, sem que isso significasse um alheamento profundo da realidade, mas se configurasse como a possibilidade de cultivar um modo de vida diferente, uma práxis que é precisamente a ensinada por Jesus.

Em primeiro lugar, é importante considerar o uso de termos específicos no interior da comunidade mateana, por exemplo o uso de nomes, e que funcionam para reforçar sua identidade. Pode-se destacar alguns deles: “discípulos, benditos, filhos, *ekklesia*, irmãos, profetas, escribas, sábios, crianças, pequeninos etc.”³³. Esse conjunto de termos indica, pouco a pouco, que a comunidade se distancia de outros grupos circunvizinhos e os comportamentos por eles assumidos na cidade. E, para assegurar sua origem, o Evangelho é iniciado a partir de uma genealogia. Não por acaso, demarca-se o específico da nova comunidade judaico-cristã. Comunidade geograficamente localizada na Síria, mas cujas raízes alcançam o substrato dos antepassados judeus, o que a configura como comunidade de judeus convertidos à fé cristã.

O segundo ponto destaca que o foco central³⁴ está em Jesus que chama discípulos para seu seguimento. Esse ponto reforça a identidade da comunidade como convocada pelo Messias para viver a Boa Nova. Seguir Jesus implica a adesão ao projeto assumido pela comunidade. É se tornar parte de um projeto comunitário iniciado com Abraão (Mt 1,1-2). Catequeticamente, trata-se de respeitar a caminhada de quem a precedeu, mas com um novo olhar a partir de Jesus, que é plenitude do cumprimento da Escritura.

A sociedade pode até ser atrativa, mas o foco está constantemente na pessoa e na missão do Mestre. Assim, a comunidade convocada por Jesus para segui-lo está situada num

³² CARTER, 2002, p. 26-28.

³³ CARTER, 2002, p. 26. Mt 10,18-22; Mt 25,33.

³⁴ CARTER, 2002, p. 26.

espaço urbano. Tal fato se comprova pela utilização de um grego mais refinado, “educado”, e pelas 24 vezes em que a palavra cidade é mencionada em face de apenas quatro vezes em que ocorre a menção da palavra aldeia. Para Mateus, o mundo urbano e suas facilidades podem querer desviar quem se colocou no caminho e enfrenta dificuldades e problemas no interior da comunidade mateana.

O terceiro ponto compreende as “pretensões e revelações exclusivas”, isto é, Jesus é apresentado “como o revelador definitivo de Deus” por sua “presença”, “vontade”, “reino” e “perdão”, derivando de sua “relação com Deus”³⁵. A comunidade, a partir de Jesus, não tem mais necessidade de recorrer aos escribas, pois ela conhece a Escritura - aprendeu do próprio Jesus, o cumpridor dela.

Fundamentais para a comunidade, são os “rituais e afiliação”³⁶. Destacados neste quarto ponto, eles “criam ordem, sustentam uma comunidade em um modo de viver alternativo e efetivam a transformação”³⁷. É no cotidiano da vida, participando das atividades comunitárias, como o batismo, acolhendo a doutrina e, até mesmo, os momentos da refeição, que a comunidade, a partir do tempo da oração, reforça sua identidade. Esse espaço se configura como lugar de acolhida, no qual se reforçam o reconhecimento e o pertencimento a uma comunidade, convocada a viver a prática da “misericórdia inclusiva”³⁸ e a correção fraterna, de modo a assegurar que todos possam dar passos significativos de discipulado comunitário.

O quinto ponto salienta a necessidade da comunidade se organizar socialmente³⁹ em uma forma de governo participativo. Compreende-se que todos são iguais ao imitar as ações de Jesus no serviço mútuo, na interação com a sociedade e com as tradições religiosas. Nesse aspecto, a comunidade tem consciência de sua identidade e sabe que ela deve ser marcada por uma organização diferente daquela observada no Império e no Templo. Ambas as instituições abusam do poder político e religioso para manter privilégios que as beneficiam. Numa outra perspectiva, a comunidade mateana é chamada a viver a partilha, compreendendo que todos são irmãos, todos são iguais (Mt 23,8).

É distintivo para a comunidade, chamada a viver a partilha, não fomentar ou compactuar com posturas e estruturas promotoras de opressão. Por isso, o sexto ponto trata

³⁵ CARTER, 2002, p. 26.

³⁶ CARTER, 2002, p. 26.

³⁷ CARTER, 2002, p. 26.

³⁸ CARTER, 2002, p. 26.

³⁹ CARTER, 2002, p. 26.

das invectivas contra os adversários⁴⁰. Esses oprimem ao invés de libertar. Nessa perspectiva, o evangelista coloca na boca de Jesus as palavras que fazem desacreditar aqueles adversários e líderes religiosos que oprimem o povo, causando-lhe sofrimentos (Mt 23,13-36). Por isso, torna-se necessário que a comunidade estruture as relações comunitárias como forma de resistência contra esse sistema opressor, desde outra lógica de poder e serviço, sobretudo aos pobres.

Até aqui, vê-se que a comunidade aprendeu a diferença entre governar⁴¹ e liderar. Compreendeu que os governos podem trabalhar em benefício próprio, agindo com severidade contra o povo que, por sua vez, tem a obrigação de servir aos governantes. Já as lideranças colocam-se a serviço dos outros, tornam-se guardiãs da comunidade, ajudando-a a se firmar no caminho indicado por Jesus. Mas não se trata apenas de outro modelo de organização social, porque a comunidade mateana não compreende sua práxis cotidiana desvinculada da oração que a liga ao específico de sua fé, de modo a livrá-la da hipocrisia de buscar os mesmos privilégios pelos quais outros grupos se empenham. Ao invés disso, sabe que deve procurar em todas as coisas o Reino dos Céus e sua justiça (Mt 6,33).

O sétimo ponto trata da “escatologia apocalíptica”⁴², como “uma forma de compreender o mundo”⁴³. A comunidade está vivendo uma realidade que se lhe apresenta como antagonista do bem e da verdade, porque se levanta contra o ser humano e a justiça que deve haver nas relações pessoais e coletivas. Ao mesmo tempo, a comunidade é confrontada pelo anúncio de um futuro glorioso, no qual os justos serão recompensados por todo esforço em permanecerem fiéis (Mt 25,31-46). Assim, “essa ideologia apocalíptica reforça a sua identidade como receptores do favor divino, modela o estilo de vida de acordo com a vontade divina, alerta para as horrendas consequências por não viver como corresponde e oferece a salvação”⁴⁴. Nesse sentido, a comunidade vive o aqui e o agora conflituoso na dimensão do “já” e do “ainda não”. Ela sabe que o Reino dos Céus já lhe foi ofertado, mas deve permanecer atenta e vigilante à condição de discípula de Jesus, a fim de que se realize como bem-aventurada até o Reino definitivo.

Por último, o oitavo ponto apresenta a “descrição comunal por origem, governo e práticas: um modelo comum para definir um grupo”⁴⁵. A comunidade mateana usa os

⁴⁰ CARTER, 2002, p. 27

⁴¹ Nesse sentido, faz-se referência ao sistema opressor, tanto o político quanto o religioso, apontado ao longo do texto de Mateus.

⁴² CARTER, 2002, p. 27.

⁴³ CARTER, 2002, p. 27.

⁴⁴ CARTER, 2002, p. 28.

⁴⁵ CARTER, 2002, p. 28.

elementos presentes na narrativa do primeiro capítulo, no qual é apresentada a genealogia de Jesus, “para legitimar a identidade marginal e o estilo de vida de uma comunidade de discípulos”⁴⁶. A marginalidade será compreendida a partir da escolha das mulheres que são apresentadas na genealogia. Trata-se de mulheres que estão à margem da sociedade e do próprio clã, independente do contexto histórico no qual estão localizadas. Precisamente, esse assunto será retomado e abordado com suas especificidades no segundo capítulo deste trabalho.

Como se observou, os oito pontos fundamentais para a constituição da identidade da comunidade mateana, conforme Carter (2002), apresentam elementos distintivos e característicos a serem observados e cultivados pela comunidade de Mateus. Interessa que a comunidade esteja atenta, precisamente, ao que a difere de outros grupos no interior do judaísmo e do governo romano. Só assim poderá atravessar o fio da história fiel ao Reino anunciado por Jesus.

Por isso, precisa constantemente rever a condição de discípula do Mestre, herdeira de longínqua tradição dos que se mantiveram fiéis, mesmo diante das dificuldades, a fim de não se deixar levar pela tentação da ignorância, própria das multidões. Deve perseverar, até o fim dos tempos, na oração, na unidade e na fraternidade jesuânica. Pois elas libertam da tentação do poder em detrimento do serviço mútuo, colocando a comunidade na esteira de quem se alinha à prática do direito e da justiça, comportamento dos verdadeiros discípulos de Jesus⁴⁷.

1.1.6 Gênero e recursos literários utilizados por Mateus

O estilo literário do Evangelho de Mateus é solene, quase litúrgico e, de fato, é o mais usado na liturgia católica de todos os tempos. Ao contrário de Marcos e Lucas, que preferem exhibições animadas e detalhadas, Mateus prefere uma história essencial, respondendo aos desafios que a comunidade está enfrentando, a saber: reverter o sentido da morte de Jesus, como maldito por Deus, para uma adesão ao seu projeto, mesmo que isso possa custar a vida. Não se trata apenas de narrar a “biografia” de Jesus Cristo⁴⁸. Como se verá, o estilo de sua escrita é muito importante para entender suas intenções.

Ao afirmar que o Evangelho de Mateus é uma narrativa, faz-se necessário considerar que “para abordar o Evangelho de Mateus como uma narrativa unificada, no entanto, exige

⁴⁶ CARTER, 2002, p. 28.

⁴⁷ OVERMAN, 1997, p. 115.

⁴⁸ CHAMPLIN, 1995, p. 259.

prestar atenção à própria história que ele conta. [...] Mateus convida o leitor ou intérprete a se concentrar precisamente na história do evangelho que está sendo contada”⁴⁹. Para isso, o evangelista utiliza três recursos fundamentais para a construção da narrativa: os “eventos”, “personagens” e os “cenários”⁵⁰, que estão presentes nas perícopes e geralmente gravitando em torno de um conflito.

Nas perícopes estudadas neste trabalho, são apresentados dois conflitos. Em Mt 1,1-17 o conflito ocorre em torno da afirmação sobre a origem humana de Jesus; e em Mt 1,18-25, o conflito é apresentado na forma da questão da origem divina de Jesus. Assim, como se percebe, Mateus, ao longo de todo o Evangelho, apresenta um conflito e espera que o leitor encontre a solução mais plausível graças às pistas que ele mesmo oferece.

Diversos teóricos e literatos⁵¹ indicam que Mateus faz o uso de um recurso próprio, segundo o qual é capaz de envolver o leitor no processo da narrativa. Por isso, trabalha com duas vozes, chamadas de “autor real” e “autor implícito”⁵². O primeiro, chamado de autor real, corresponde ao próprio Mateus, ou seja, ao autor da narrativa, que, conforme já indicado neste trabalho, é de identificação imprecisa. O segundo, concebido por leitor implícito, recebe esse nome porque é o responsável pelo processo de leitura da narrativa. Trata-se de uma espécie de segundo eu literário, ou ainda, uma “versão literária de si mesmo”.

O terceiro recurso utilizado na narrativa é identificado como narrador ou orador invisível, que é aquele que conta a história para o leitor e o envolve na narrativa⁵³. Esse recurso é utilizado para corroborar a tese de um narrador confiável, pois ele se apresenta na narrativa de modo onipresente, e isso significa que acompanha fatos e acontecimentos, a fim de munir de informações o leitor e de o deixar a par do que se passa na narrativa.

Utilizando a terceira pessoa do discurso, o narrador fornece informações privilegiadas ao leitor, desconhecidas, inclusive, pelas personagens da trama. É o caso em que o leitor é informado antecipadamente que Maria ficou grávida por obra do Espírito Santo (Mt 1,18), enquanto José só tomará conhecimento do fato quando o anjo do Senhor lhe revelar o acontecimento por meio de um sonho (Mt 1,20). Mas com relação a Deus, “Mateus não

⁴⁹ To approach Matthew’s Gospel as a unified narrative, however, is to attend to the very story it tells [...] Matthew invites the reader for interpreter to concentrate precisely on the gospel story being told. KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988, p. 2.

⁵⁰ KINGSBURY, 1988, p. 3-28.

⁵¹ As palavras entre “aspas” são usadas, igualmente, pelos autores citados nessa dissertação, quanto ao método narrativo da Bíblia, a saber: MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Pour lire les récits bibliques*. 2e éd. Paris: Cerf, 2002. KINGSBURY, 1988. VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016.

⁵² KINGSBURY, 1988, p. 31.

⁵³ KINGSBURY, 1988, p. 31.

permite ao leitor imaginar que ele tem acesso imediato ao céu, a morada de Deus (Mt 5,34; 23,22), ou à sua mente. Não há cenas nas histórias de Mateus cujos cenários estão nos céus”⁵⁴. Assim, se verifica que os status de onisciência e onipresença atribuídos ao narrador mateano ocorrem apenas relacionados ao mundo e às personagens humanas.

Mesmo predominando em Mateus o estilo narrativo, conforme as concepções dos diversos autores tomados nesta dissertação, Luz⁵⁵ apresenta uma definição sobre a narrativa que não se resume apenas numa compreensão simplista de apresentação e sucessão de fatos e acontecimentos. Para ele, a narrativa traz em seu bojo outros elementos, como a utilização de sinais que antecipam o anúncio do futuro, sensibilizando o leitor para o próximo relato⁵⁶. Assim a narrativa articula um mundo cheio de histórias na esteira da história da salvação. Dessa maneira,

Muitos indícios apontam que o evangelho de Mateus pretende ser principalmente um livro narrativo. Esta técnica tem um paralelismo, mas apenas relativo, nas promessas de algumas obras históricas do Antigo Testamento. Seu pressuposto é que cada evento se encontra no grande conjunto de um plano divino. Especialmente o prólogo 1,1- 4,22 implica um prelúdio cristológico, soteriológico e eclesiológico em grande escala cheios de ‘sinais’. São exemplos disso as duas referências veterotestamentárias ao ‘filho’ 1,23⁵⁷; 2,15 introduzidos com o termo *kòriouj* no relato introdutório sobre Herodes e os magos pagãos 2,1-12, que preanuncia toda a tragédia de Israel⁵⁸.

Como visto acima, Mateus utiliza outros recursos para prender a atenção do leitor. Tendo em vista que escreve para judeus recém-convertidos à fé em Jesus Cristo, o evangelista organiza seu texto em cinco partes, simbolicamente referenciado aos cinco livros do Pentateuco. Com essa organização, apresenta seu Evangelho como a nova Torah e Jesus como o novo Moisés. Nesse aspecto, organiza a estrutura do Evangelho e das perícopes de forma concêntrica⁵⁹, para evidenciar o centro da catequese mateana.

⁵⁴ Matthew never permits the reader to imagine that he has “unmediated access” either to heaven, God’s abode (5:34-35;23,22), or to his “mind”. There are no scenes in Matthew’s story whose settings are in heaven. KINGSBURY, 1988, p. 32.

⁵⁵ LUZ, 2001, p. 42-43.

⁵⁶ LUZ, 2001, p. 41.

⁵⁷ O texto original apresenta o versículo 23, como referência da citação bíblica para a palavra *kòriouj*, mas o correto é o versículo 22, como pode ser conferido em: O NOVO TESTAMENTO GREGO. Com introdução em português e dicionário grego-português. 4.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 5.

⁵⁸ “Muchos indícios apuntan a que el evangelho de Mateo pretende ser primariamente un libro narrativo. [...] Esta técnica narrativa tiene un paralelismo, pero solo relativo, en las promessas de algunas obras históricas del AT. Su presupuesto es que cada suceso se encuentra en el gran conjunto de un plan divino. Especialmente el prólogo 1, 1-4,22 implica un preludio cristológico, soteriológico y eclesiológico a gran escala, lleno de “señales”. Son ejemplos de ello las dos referencias veterotestamentarias al “hijo” 1,23; 2,15 introducidas con el término *kòriouj*, o el relato introdutorio sobre Herodes y los magos paganos 2,1-12, que preludia toda la tragédia de Israel”. LUZ, 2001, p. 42-43. (Tradução nossa).

⁵⁹ LUZ, 2001, p. 34.

Mateus recorre a diversas passagens do Primeiro Testamento⁶⁰, revelando grande conhecimento da tradição. Tal uso ocorre com o objetivo de alinhar a história de Jesus à história judaica. Com esse movimento, o autor está reivindicando a tradição judaica, mas agora com a afirmação de que na pessoa de Jesus todas as promessas do passado foram cumpridas, isto é, realizadas⁶¹. Desse modo,

A história do nascimento desempenha um papel especial na tentativa de Mateus de tradicionalizar o novo movimento. Aproximadamente metade das citações de cumprimento concentra-se na narrativa do nascimento por Mateus. Isso destaca a importância de explicar que as origens de Jesus se situam no plano divino, e, portanto, confirmam o fato de ele ter sido escolhido por Deus para salvar seu povo. [...] A vida e o ministério de Jesus não são nenhuma aberração, nem o é a vida da comunidade de Mateus. Tudo o que aconteceu foi para cumprir o que Deus previra por meio dos profetas. Jesus e a vida da comunidade de Mateus estão em continuidade com as tradições e promessas da história de Israel⁶².

Não é simples a tarefa de revelar a profunda continuidade e ruptura entre as promessas feitas ao povo por Deus e o cumprimento delas em Jesus e na vida da comunidade. Precisamente porque não se trata apenas da comunidade mateana se reconhecer participante, ao lado dos antepassados, da história da salvação levada a termo na entrega de Jesus. Trata-se, sobretudo, de se posicionar no sentido contrário aos seus opositores, a saber, os judeus, em suas diferentes organizações, que não fazem parte da comunidade e nem reconhecem em Jesus o Messias.

Tratando-se da linguagem, a utilizada por Mateus é bastante formal, e corrobora com uma narrativa ininterrupta e coerente. “Isso sugere que o Evangelho de Mateus deve ser entendido, na literatura, como uma narrativa coerente e não como uma série de textos soltos usados liturgicamente como perícopes ou catequeticamente como textos de instrução”⁶³. Porque o texto mateano apresenta um esquema evidente⁶⁴ daquilo que deseja comunicar, proporcionando aos seus destinatários uma melhor compreensão da narrativa e seu sentido.

⁶⁰ FRANCE, Richard Thomas. *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan; Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2007, p. 27.

⁶¹ OVERMAN, 1997, p. 80-83.

⁶² OVERMAN, 1997, p. 83-85.

⁶³ Esto hace suponer que el evangelio de Mateo hay que entenderlo, en lo literário, como una narracion coerente y no como una serie de textos sueltos empleados litúrgicamente como perícopas o catequéticamente como textos de instrucción. LUZ, 2001, p. 36. (Tradução nossa).

⁶⁴ LUZ, 2001, p. 35.

1.1.7 Estrutura do Evangelho de Mateus

Neste tópico não se pretende esgotar a pesquisa relativa à estrutura da obra mateana. Mas apenas apresentar pontos de destaque que contribuirão para situar as perícopes a serem analisadas neste trabalho. As pesquisas ainda não solucionaram se a “Tradição Oral” era composta apenas por “ditos” ou se havia “narrativas”. Sabe-se, no entanto, que cada Evangelho é devedor de “testemunhas oculares” e de comunidades que mantiveram viva a memória da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, procurando iluminar os desafios da vida e da fé à luz de tão grande mistério pascal.

Posto isso, o Evangelho de Mateus é bastante elaborado, apresentando uma estrutura que visa a metodologia da catequese mateana, a partir da lógica do discipulado. Nesse aspecto, utiliza símbolos numéricos como “2, 3, 5 e 7, numa espécie de aritmética teológica”⁶⁵. Assim, a obra mateana está estruturada em sete partes, contendo “cinco Discursos”⁶⁶, dispostos numa estrutura concêntrica ao longo do texto:

A 5–7 Discurso da montanha
 B 9,35–10 Discurso missionário
 C 13,1–52 Discurso parabólico
 B’ 18 Discurso eclesiástico
 A’ 24–25 Discurso escatológico

Nos capítulos de 1–4, encontram-se as narrativas das origens e início da vida pública de Jesus. Os capítulos 26–28 apresentam a narração do fim trágico do Filho de Deus, mas também a esperança que deve habitar o coração humano com a ressurreição. Como se compreende, o evangelho é iniciado, tomando a vida como assunto, e encerrado, tomando a vida como vitoriosa sobre a morte.

A estrutura concêntrica está representada pelas letras A, B e C, e B’, A’. Os blocos narrativos A, B e B’, A’ correspondem entre si. E a letra C apresenta o centro do Evangelho. Em A, encontra-se os capítulos 5–7, formando o primeiro bloco narrativo, ou Discurso da montanha. Ele está interligado com A’ nos seguintes capítulos, 13,53 a 17, que correspondem ao bloco narrativo do Discurso Eclesiológico, no capítulo 18.

⁶⁵ VITÓRIO, Mateus: *O evangelho eclesial*. Comentário-paráfrase. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 12.

⁶⁶ VITÓRIO, 2017, p. 11.

O segundo bloco, marcado pela letra B, é formado pelos capítulos de 9,35–10,42, com o Discurso missionário, apresentando as obras de Jesus, e fazendo ponte com o quarto bloco, representado pela letra B', tendo os capítulos 24 e 25, que contém o Discurso Escatológico. O bloco central desta estrutura concêntrica é representado pela letra C. Faz parte deste bloco o capítulo 13,1-52, que compreende o grande Discurso parabólico.

O critério para essa divisão se baseia nos recursos literários utilizados pelo narrador, que faz uso da estrutura concêntrica⁶⁷. Esse recurso mantém um padrão, que pode ser observado na estrutura concêntrica dos cinco blocos, que remetem à Lei de Moisés. Mas agora o mistério é revelado por Jesus e apresentado especificamente para a comunidade mateana. Essa unidade é assegurada pela repetição de expressões semelhantes ao final de cada bloco: “aconteceu que ao terminar Jesus essas palavras” (Mt 7,28); “depois que concluiu essas instruções” (Mt 11,1); “Quando Jesus acabou de dar essas instruções” (Mt 13,53); “quando Jesus terminou essas palavras” (Mt 19,1). No último bloco, conclui-se afirmando: “quando Jesus terminou essas palavras todas” (Mt 26,1), conotando que a missão junto à comunidade, a fim de conduzi-la ao discipulado, foi concluída para dar início aos relatos da paixão, morte e ressurreição de Jesus. Isso irá revelar a gravidade e a exigência do seguimento ao qual a comunidade é permanentemente chamada.

Em suma, a crítica em relação a essa estrutura do Evangelho mateano, por parte de autores pesquisados, concluiu que o texto está estruturado em cinco grandes discursos ou sermões, apresentando uma introdução, uma preparação para o caminho do discipulado e as origens de Jesus, ligando a história do Filho do Homem com a história do povo hebreu. Por isso, a narrativa é iniciada evocando o patriarca Abraão que, ao longo da sua vida, migrou errante até aderir ao projeto de Deus.

O Evangelho observa seriamente essa estrutura, que realiza muitos paralelos com o Primeiro Testamento. Assim como o povo hebreu saiu do Egito e entrou na terra prometida, Jesus faz o mesmo percurso, como pode se observar na seção dos capítulos 1 e 2. Evidencia-se aí toda a trajetória do povo de Deus: entre o sofrimento e a alegria, a escravidão e a libertação, o exílio e à espera do messias. O Evangelho alimenta a comunidade de esperança, como mostra a seção dos capítulos 26, 27 e 28, com a narrativa da paixão, morte e ressurreição de Jesus.

Como visto, o movimento estrutural do Evangelho mateano procura retomar o passado para entender os acontecimentos presentes e organizar o caminho do discipulado. Desse

⁶⁷ VITÓRIO, 2017, p. 12.

modo, o texto oferece um caminho progressivo, demarcado por cinco momentos chaves, chamados de “discursos” ou “sermões”, a partir dos quais a comunidade progride gradativamente na adesão ao projeto de Jesus. Antes deles, o evangelista propõe uma leitura teológica das origens para que a comunidade não esqueça sua raiz e pertença. Pode-se dizer que os dois primeiros capítulos formam a porta de entrada dessa comunidade eclesial no caminho do discipulado.

Antecedido pelos capítulos 3 e 4, que relatam os fatos da vida de Jesus e a abertura da sua atividade missionária, o Sermão da Montanha é compreendido pelos capítulos 5–7. “O Sermão da montanha versa sobre a justiça do Reino de Deus, síntese da ética do discipulado cristão”⁶⁸. Trata-se basicamente de indicar que as bem-aventuranças devem se constituir como um projeto de vida adequado ao projeto de Deus. Nesse aspecto, é imprescindível a diferenciação com outros grupos mundanos, precisamente porque o discípulo deve viver o Reino no cotidiano da comunidade, numa práxis da escuta da palavra de Deus e das práticas de libertação dos pobres e excluídos.

O segundo discurso é o Sermão da Missão, apresentado no capítulo 10, e antecedido pelos relatos das obras do messias, isto é, os milagres e as curas (Mt 8–9). Trata-se de um sermão missionário, com a preocupação *ad extra*, isto é, a proclamação da boa-notícia para o mundo. Observa-se que os primeiros a serem chamados e enviados são os doze discípulos (Mt 10,1), que, uma vez enviados, serão designados por apóstolos (Mt 10,2). Trata-se de uma série de recomendações dadas por Jesus para a missão, na qual os enviados encontrarão diversos desafios e estarão diante de opositores e perseguidores (Mt 10,17). No entanto, eles devem assumir o apostolado sem medo (Mt 10,23.27), pois, os justos, assim como os profetas, receberão a recompensa a eles destinada (Mt 10,41).

O Sermão das Parábolas é o terceiro discurso mateano e está condensado ao longo do capítulo Mt 13,1-52. É antecedido pelos relatos da atividade de Jesus na Galileia e os primeiros confrontos com opositores (Mt 11–12). Nele, Jesus apresenta as “chaves de leitura dos mistérios do Reino dos Céus”⁶⁹, “isto é, a realidade misteriosa do acontecimento último que irrompe na história, da qual constitui a superação”⁷⁰. Utilizando-se de parábolas, Jesus deixa claro que apenas os discípulos podem compreender a dinâmica do Reino na história. Há outros de fora da comunidade que não estão preparados para entender (13,10-11) esse

⁶⁸ VITÓRIO, 2019, p. 17.

⁶⁹ VITÓRIO, 2019, p. 18.

⁷⁰ BARBAGLIO, FABRIS, MAGGIONI, 2014, p. 51.

mistério, porque não são capazes de romper com a mentalidade mundana de poder e injustiças.

Os capítulos 13,53–17 apresentam relatos que fomentam a constituição da comunidade. Neles, Jesus é apresentado como Messias, que vem para alimentar e cuidar do povo. Nessa esteira, o capítulo 18 compreende o Sermão Eclesiástico ou Sermão da Comunidade. Esse discurso tem uma dinâmica *ad intra*, isto é, mostra como o Reino de Deus é vivido na comunidade cristã. Trata de apresentar o “projeto de vida do Reino, contrário aos esquemas mundanos”⁷¹. Por isso, aborda temas como a dimensão do prestígio e do serviço, o cuidado com os pequeninos e demais membros da comunidade, a correção fraterna e a máxima do perdão, bem como a importância da oração comunitária.

Após as controvérsias com adversários em Jerusalém (Mt 19–23), Mateus apresenta o quinto e último discurso, conhecido como Sermão Escatológico. Compreendido pelos capítulos 24–25, antecipa e prepara os leitores para os relatos da paixão, morte e ressurreição de Jesus (26–28). O Sermão Escatológico “é ao mesmo tempo, pré-anúncio da vinda final de Cristo e exortação à espera vigilante, comprometida e fiel”⁷². Desse modo, o Sermão Escatológico fecha os parênteses aberto pelo Sermão da Montanha: são felizes e benditos aqueles que se comprometem com o Reino no aqui e agora da história, numa vivência radical do serviço e da caridade. Não se trata apenas da realização de “boas ações”, mas das boas obras, isto é, da justiça do Reino vivida no aqui e agora da existência. Trata-se de um modelo ético de ser discípulo a partir da compreensão de que a escatologia vai se concretizando na história.

Os capítulos 26–28 encerram o Evangelho de Mateus. Eles trazem a narrativa da consumação da missão de Jesus. Indicam o grave caminho assumido pelos discípulos, pois não há outro destino senão o que a existência de Jesus inaugura. Destino de queda e reerguimento, de morte e ressurreição. Jesus é apresentado como aquele que recapitula o justo perseguido, o servo sofredor do Primeiro Testamento, como Filho obediente que

[...] selou sua existência de fidelidade sobre a cruz. Não só messias humilde, mas também messias de morte e crucificação, escândalo para os judeus e abjeção para a mentalidade humana. Mateus multiplica, no relato da paixão, as referências do AT, acentuando que Jesus crucificado realiza plenamente a figura do justo perseguido, presente nos salmos (27,19.34.43), e do servo sofredor cantado pelos poemas de Isaías (26,67). Mesmo a humilhação mais apaixonada entra no plano divino preanunciado pelos profetas. Sobre a cruz pende o filho de Deus que se abaixou para assumir o destino mortal do homem (27,43)⁷³.

⁷¹ VITÓRIO, 2019, p. 18.

⁷² BARBAGLIO, FABRIS, MAGGIONI, 2014, p. 51.

⁷³ BARBAGLIO, FABRIS, MAGGIONI, 2014, p. 57.

Como se pode perceber, o Evangelho de Mateus apresenta séria preocupação com a comunidade cristã que constitui mais um grupo no judaísmo. O autor quer mostrar que essa comunidade deu passos significativos no caminho do discipulado, mas precisa perseverar a fim de não sucumbir diante das sedução mundanas. Por isso, oferece uma catequese que procura reforçar a centralidade de Jesus como Filho de Deus e a adesão ao Reino dos Céus por ele anunciado e implementado, a partir de decidida adesão a esse projeto divino, da pertença e participação ativa na vida da comunidade e, por fim, da práxis profética, libertadora, misericordiosa e caridosa junto aos pequeninos.

1.2 Análise de Mt 1,1-17

Após a apresentação dos aspectos gerais do Evangelho de Mateus, apresentar-se-á a análise da perícopes 1,1-17. A partir daqui, pretende-se discutir aspectos estruturais, literários e teológicos, bem como outros recursos dos quais Mateus se serviu na escrita do Evangelho, procurando evidenciar como eles se articulam na catequese que chega à comunidade mateana.

1.2.1 Delimitação da perícopes

Por se tratar de uma perícopes que está no início do Evangelho, não há necessidade de justificar os limites anteriores. A delimitação de um texto respeita alguns critérios para ser coesa e ter sentido próprio com início e fim demarcados como se fará a seguir. Ao fazê-la, precisa-se justificar essa escolha e comparar com outras já existentes⁷⁴, realizadas pelos mais diversos teóricos bíblicos da atualidade.

A perícopes de Mt 1,1-17 é finalizada com o v. 16, indicando que “Jacó gerou José, o esposo de Maria da qual nasceu Jesus, que é chamado Cristo”. Nesse primeiro capítulo de Mateus, é imediata a identificação do fim. O v. 17 está colocado de forma a legitimar a genealogia na simetria do número quatorze.

Nesta perícopes, Mt 1,1-17 segue o esquema mateano, ao dar especial atenção aos números. Ela apresenta uma introdução para dizer seu objetivo (v. 1). Do v. 2 ao v. 16 divide-se a genealogia de Jesus em três seções distintas. A primeira se faz com os patriarcas. Vai até Davi, que é o único nomeado rei; os outros reis têm apenas os nomes apresentados sem título.

⁷⁴ WEGNER, 2016, p. 114-115.

Essa é a única ruptura que marca o término de um ciclo para iniciar outro. Por último, desenvolve-se a terceira seção formada por pessoas comuns, que não fazem parte nem dos patriarcas conhecidos, nem dos reis. Encerra com o v. 17, reafirmando a intenção do v.1 em dizer que é o “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão”. Estes dois personagens, Abraão e Davi, bem como o título de Jesus “Cristo”, aparecem nos vv. 1.17, formando uma inclusão ou moldura. Esse elemento corrobora a delimitação do texto.

Então, pode se dizer que a perícopes, com a menção de Abraão, retoma o Pentateuco. Por outro lado, como se observa, a simbologia numérica é uma característica mateana recorrente ao longo do texto.

Na introdução, apresenta-se, de modo particular, a declaração introdutória do Evangelho: “O livro da origem de Jesus Cristo, Filho de Davi, Filho de Abraão” (Mt 1,1). Como se pode ver, a ordem se apresenta de maneira invertida: “filho de Davi, filho de Abraão” (v. 1). No entanto, no v. 17, há uma modificação: “de Abraão até Davi”, conforme v. 2-6, é retomada a ordem fazendo memória das três gerações até chegar em Jesus Cristo. Assim,

A unidade da genealogia não é fechada, porque está ligada ao relato da concepção de Jesus, que segue nos vv. 18-25. A genealogia é introduzida no v. 1 com referência à gênese de Jesus Cristo, e v. 18 continua com esse tema: ‘Assim foi a gênese (nascimento) de (Jesus) Cristo’. A seção 18-25 explica o ‘como’ da descendência davídica de Jesus, que está no centro da genealogia, e esclarece a terminologia peculiar com a qual a genealogia descreve a linhagem de Jesus no v. 16: ‘Jacó gerou José, marido de Maria, de quem nasceu Jesus, chamado o Messias’⁷⁵.

É importante considerar a repetição do verbo gerar. Na tradução, alguns optaram por substituir ou retirar o termo, para amenizar a língua, mas no texto original mantém-se: “fulano” gerou “ciclano” e isso se repete 32 vezes. Quando se trata de Jesus, não é o verbo que é modificado, mas sua forma: aparece na voz passiva, dando unidade e coesão ao texto.

Assim, a comunidade mateana inicia a leitura da catequese sendo informada sobre a origem de Jesus. Isso revela uma profunda unidade e pertença de Jesus à numerosa e longínqua linhagem que o precedeu, na qual estão pessoas comuns, mas, também, os pais e mães da fé. Desse modo, se indica que o Cristo ressuscitado que hoje reúne e ilumina a vida e

⁷⁵ La unidad de la genealogía no es cerrada, porque se conecta con el relato de la concepción de Jesús, que sigue en los vv. 18-25. La genealogía se introduce en el v. 1 con una referencia a la genesis de Jesucristo, y el v. 18 sigue con ese tema: “Así fue la genesis (nacimiento) de (Jesus) Cristo”. La sección de 18-25 explica el “como” de la descendencia davídica de Jesús, que está en el centro de la genealogía, y esclarece la peculiar terminología con que la genealogía describe el linaje de Jesús en el v. 16: “Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado el Mesías”. BROWN, Raymond E. *El nacimiento del Mesías*: comentario a los relatos de la infancia. Madri: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 44. (Tradução nossa).

práxis da comunidade é aquele ao redor do qual a comunidade se mantém fiel ao Deus libertador e salvador.

1.2.2 Tradução literal

Sabendo que os manuscritos originais se perderam e os que podem ser acessados atualmente correspondem às cópias, parte-se da hipótese de que o Evangelho sofreu modificações em sua forma no processo de transmissão. Por isso, considera-se que:

Escritos na língua grega, na metade do I d.C., os evangelhos foram copiados e difundidos rapidamente em concomitância com a expansão do movimento cristão. Mesmo que os originais autógrafos se tenham perdido, a multiplicidade dos testemunhos, relativamente muito vizinhos do tempo de composição originais, permite reconstruir com um alto grau de certeza crítica o texto autêntico⁷⁶.

Desse modo,

A maioria dos eruditos atuais considera que esse evangelho teve um original grego. Mateus dependeu de um original grego de Marcos, o que também sucedeu a Lucas. Alguns têm tentado confundir o fato supondo um original duplo, uma cópia em aramaico e outra em grego, como se isso houvesse circulado desde o princípio. Mas isso é forçar a questão. Talvez o mais forte argumento contra o original aramaico seja o mero fato de que nem uma só cópia – de tal documento chegou até nós, ao passo contamos com nada menos de 1.400 cópias gregas de Mateus⁷⁷.

Uma vez que “cada manuscrito traz consigo a imagem do desenvolvimento histórico do texto”⁷⁸, supõe-se que o texto sofreu as alterações linguísticas relativas à região na qual circula e na qual a cópia é feita para fins de divulgação. A hipótese é que o Evangelho de Mateus, com 1.400 cópias, tenha sofrido profundas modificações verificáveis nos manuscritos.

Abaixo, apresenta-se a tradução literal da perícope Mt 1,1-17, que será analisada neste trabalho. A metodologia utilizada consistiu na tradução palavra por palavra. No quadro abaixo, o texto em grego é apresentado na coluna à esquerda. E na coluna da direita, a tradução do mesmo recorte para o português brasileiro.

1Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.	Livro gênese Jesus Cristo filho David filho Abraão.
2 Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν	Abraão gerou o Isaac, Isaac gerou o Jacob, Jacob

⁷⁶ BARBAGLIO, FABRIS, MAGGIONI, 2014, p. 23.

⁷⁷ CHAMPLIN, 1995, p. 262.

⁷⁸ CHAMPLIN, 1995, p. 93.

τὸν Ἰακώβ, Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,	gerou o Judá e os irmãos dele.
3 Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ, Ἑσρώμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,	Judá gerou o Farés e o Zara a partir de Tamar, Farés gerou o Esrom, Esrom gerou o Aram.
4 Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,	Aram gerou o Aminadab, Aminadab gerou o Naasson, Naasson gerou o Salmon.
5 Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ῥαχάβ, Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβῆδ ἐκ τῆς Ῥούθ, Ἰωβῆδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,	Salmon gerou o Booz, a partir de Raab. Booz gerou o Iobed a partir de Rute. Iobed gerou o Jessé.
6 Ἰεσσαί δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα. Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου,	Jessé gerou o David o Rei; David gerou o Salomão a partir da de Urias.
7 Σολομών δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά, Ἀβιά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσάφ,	Salomão gerou o Roboão; Roboão gerou o Abias; Abias gerou o Asaf.
8 Ἀσάφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ, Ἰωσαφάτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ, Ἰωράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν,	Asa gerou o Josafa; Josafa gerou o Jorão; Jorão gerou o Ozias.
9 Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωθαθάμ, Ἰωθαθάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχάζ, Ἀχάζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν,	Ozias gerou o Jotão; Jotão gerou o Acaz; Acaz gerou o Ezequias.
10 Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ, Μανασσῆ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς, Ἀμώς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν,	Ezequias gerou o Manassés; Manassés gerou o Amós; Amós gerou o Josias.
11 Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.	Josias gerou o Jeconias e os irmãos dele no tempo da deportação Babilônia.
12 Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ, Σαλαθιήλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβαβέλ,	Depois a (realocação) deportação Babilônia Jeconias gerou o Salatiel; Salatiel gerou o Zorobabel;
13 Ζοροβαβέλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ, Ἀβιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ, Ἐλιακίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ,	Zorobabel gerou o Abiud; Abiud gerou o Eliacim; Eliacim gerou o Azor.
14 Ἀζώρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδῶκ, Σαδῶκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ, Ἀχίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιοῦδ,	Azor gerou o Sadoc; Sadoc gerou o Aquim; Aquim gerou o Eliud.
15 Ἐλιοῦδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ, Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ματθάν, Ματθάν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,	Eliud gerou o Eleazar; Eleazar gerou o Matan; Matan gerou o Jacó.
16 Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.	Jacó gerou o José o esposo Maria, da qual foi gerado Jesus o chamado Cristo.
17 Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραάμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες ⁷⁹ .	Todas, portanto as gerações de Abraão até David gerações quatorze e de David até a (realocação) deportação de a Babilônia gerações quatorze, e desde a (realocação) deportação de a Babilônia até o Cristo gerações quatorze.

1.2.3 Tradução instrumental

A tradução instrumental utilizou várias fontes⁸⁰. Esse segundo passo da tradução, considerou que “a maior dificuldade [...] é determinar onde termina a tradução e onde começa

⁷⁹ BIBLEWORKS, LCC. *BibleWorks: focus on the text*. Versão 8.0.13z.1. Norfolk: BibleWorks, 2009.

⁸⁰ BIBLEWORKS, LCC. *BibleWorks: focus on the text*. Versão 8.0.13z.1. Norfolk: BibleWorks, 2009. CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado - versículo por versículo*. São Paulo: Candeia, 1995. v. 1, p. 267-277.

a interpretação⁸¹”, a fim de se permanecer mais fiel ao original e menos à interpretação do tradutor. Abaixo, apresenta-se a tradução, versículo por versículo:

¹Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão.

²Abraão gerou Isaque; Isaque gerou Jacó; Jacó gerou Judá e todos os seus irmãos;

³a partir de Tamar, Judá gerou Farés e Zara; Farés gerou Esrom; Esrom gerou Aram;

⁴Aram gerou Aminadab; Aminadab gerou Naasson; Naasson gerou Salmon;

⁵a partir de Raab, Salmon gerou Booz; a partir de Rute, Booz gerou Obed; Obed gerou Jessé. ⁶Jessé gerou David, o rei. A partir de Urias, (Betsabeia)⁸² David gerou Salomão; ⁷Salomão gerou Roboão; Roboão gerou Abia; Abia gerou Asaf;

⁸Asaf gerou Josafá; Josafá gerou Jorão; Jorão gerou Ozias;

⁹Ozias gerou Jotão; Jotão gerou Acaz; Acaz gerou Ezequias;

¹⁰Ezequias gerou Manassés; Manassés gerou Amon; Amon gerou Josias;

¹¹Josias gerou Jeconias e seus irmãos na deportação para a Babilônia;

¹²Depois da deportação Jeconias gerou Salatiel; Salatiel gerou Zorobabel;

¹³Zorobabel gerou Abiú; Abiú gerou Eliaquim; Eliaquim gerou Azor;

¹⁴Azor gerou Sadoc; Sadoc gerou Aquim; Aquim gerou Eliud;

¹⁵Eliud gerou Eleazar; Eleazar gerou Matan; Matan gerou Jacó;

¹⁶Jacó gerou José, o marido de Maria, da qual foi gerado Jesus, o chamado Cristo.

¹⁷Portanto, todas as gerações de Abraão até David são catorze e de David até a deportação da Babilônia catorze gerações, desde a deportação na Babilônia até o Cristo catorze gerações

Tendo realizado a tradução instrumental, o próximo passo desta pesquisa consiste em apresentar a crítica textual de Mt 1,1-17, a fim de que o leitor possa se aproximar de um texto mais apurado e mais próximo dos originais.

1.2.4 Crítica textual em Mt 1,1-17

Como se sabe, nenhum dos documentos originais da Bíblia existe hoje e as cópias que foram feitas diferem uma das outras⁸³. A crítica textual faz o estudo dessas cópias manuscritas

⁸¹ WEGNER, 2016, p. 51.

⁸² O nome aparece entre parênteses porque não consta no grego. É adaptação da tradutora com base nos textos de 2Sm 11,3b.

para recuperar as exatas palavras do hagiógrafo ou, quem sabe, alcançar os termos mais próximo a elas. Para Metzger, é fundamental perguntar e esclarecer no início do trabalho de pesquisa “qual é o texto original da passagem”⁸⁴, a fim de evitar apenas a explicação das palavras ou sentenças.

Conforme é bem sabido, não temos qualquer documento original de qualquer obra dos tempos antigos, e isso inclui os próprios documentos bíblicos. Portanto qualquer restauração do texto depende de cópias. Um escriba cuidadoso do evangelho de Mateus, que realmente procurasse evitar variantes, produziria talvez 20 variantes por acidente, descuido, transposição de palavras. [...] Um escriba descuidado, que copiasse um livro do tamanho do evangelho de Mateus, facilmente produziria várias centenas de variantes. Alguns escribas modificavam propositalmente passagens que adaptassem às suas doutrinas preconcebidas, e muitos deles harmonizavam passagens, especialmente entre os evangelhos e entre Colossenses e Efésios. O ideal dos críticos textuais é restaurar o texto do Novo Testamento até sua forma perfeitamente original⁸⁵.

Como a crítica textual objetiva aproxima o leitor-ouvinte dos textos originais através de suas pesquisas, e considerando que o Segundo Testamento tem mais de cinco mil manuscritos gregos, mais uma variedade de textos traduzidos em diversas línguas, apresenta-se, a seguir, seguindo Metzger, algumas variantes verificadas na perícope Mt 1,1-17.

A primeira variante descrita em 1,7-8 apresenta Ἀσὰφ, Ἀσὰφ {B} a B C (D^{Luke}) (f¹ f¹³ 700 1071) “Asafe” é a forma mais antiga preservada nos manuscritos alexandrinos e outros textos orientais⁸⁶; é a forma preservada dos manuscritos presentes em Lucas, mas que falta em Mateus, como ressalta Champlin⁸⁷. As traduções permanecem com Asa, mesmo tendo todas as evidências de que se referem a Asafe, pelo fato de a possibilidade do evangelista não ter “copiado” a lista do Primeiro Testamento, ou no momento de a escrita ter-se soletrado a palavra errada⁸⁸. A hipótese é que Mateus trocou o nome do rei de Judá Asa (1Rs 15,9-24) pelo salmista Asaf (Sl 50,1): é necessário supor que Ἀσὰφ é um erro muito antigo do copista⁸⁹.

Em Mt 1,10 encontramos diferenças nas traduções dos manuscritos em: ² 10 [B] Ἀμὼς, Ἀμὼς {B} a B C D^{Luke} D Q P f¹ 33 1071 1079 1546, Ἀμὼν K L W P² f¹³ 28 565 (700 892 Ἀμμὼν) 1009 1010 1216 1230 1241 1365 na maioria dos manuscritos. Como pode ser

⁸³ METZGER, M. Bruce. *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*. 3.ed. 1975, p. xiii.

⁸⁴ What is the original text of the passage? METZGER, 1975, p. xiii.

⁸⁵ CHAMPLIN, 1995, p. 96.

⁸⁶ METZGER, M. Bruce. *Um comentario textual al Nuevo Testamento: volume complementario de The Greek New Testament*. 4.ed. 2006, p. 1.

⁸⁷ CHAMPLIN, 1995, p. 269.

⁸⁸ CHAMPLIN, 1995, p. 269.

⁸⁹ METZGER, 2006, p. 1.

observado acima, seguem a tradução fazendo referência ao rei Ἀμὼν e não ao profeta Ἀμὼς, assim segue também a Vulgata, traduzindo por Amon, o rei⁹⁰.

Se considerarmos que Mateus narra a origem de Jesus, ligando-o à dinastia davídica, pode se concluir que há um erro, uma vez que, no Primeiro Testamento, a tradução também aponta para o rei Ἀμὼν, como pode ser conferido em “2Rs 21,18-19.23-25; 2Cr 33,20-25 que fala do rei Amon”⁹¹. Na tradução instrumental realizada da perícope, manteve-se Ἀμὼν, o rei, por se entender a escolha de Mateus para a sua leitura teológica da genealogia.

Em Mt 1,11 foi adicionado, propositalmente, τοῦ Ἰωάννου, Ἰωάννου δὲ ἐγέννησεν {A}, em vários manuscritos tardios como “MUQS”⁹² e ainda outras testemunhas como “f¹ 33 209 258 478 661 954 1354 sir^h with*, pal geó”⁹³, para confirmar a ideia de que a genealogia de Mateus foi baseada na genealogia de 1Cr 3,15-16, na qual aparece Joaquim. Em Mt 1,11 foi colocado apenas seu filho Jeconias. Manter os dois na genealogia de Mateus, impediria o autor do evangelho em dividir em 14 gerações⁹⁴, como aparece em Mt 1,17.

Para Mt 1,16, τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός {A}, há três modos de se ler essa variante principal que aparece nos textos e testemunhos gregos (R¹ a B C W vg sir^{p, h} com*, pal cop^{sa}, (bo) geo⁹⁵). A primeira variante, a mais aceita, apresenta assim a sentença: “e Jacó gerou a José, *marido de Maria, de quem Jesus nasceu, o qual é chamado Cristo*”⁹⁶. Essa é a mais plausível por estar em todos os manuscritos unciais gregos que se conhecem, com exceção de Q e alguns manuscritos que estão nas hipóteses 2 e 3⁹⁷, que aqui estão sendo apresentadas.

A segunda variante, fundamentada nos testemunhos cesareano e vários manuscritos do latim antigo, “(Q f¹³ 1547 it^a, (bo),c, (d), gl, (k), q)”⁹⁸, apresenta a seguinte versão: “e Jacó gerou a José, *de quem, estando noiva a virgem Maria, teve a Jesus, que era chamado o Cristo*”⁹⁹. A hipótese para essa variante pode ter surgido em Cesareia. E “a expressão marido de Maria foi considerada enganosa em um contexto genealógico”¹⁰⁰, porque um leitor apressado poderia

⁹⁰ CHAMPLIN, 1995, p. 269.

⁹¹ METZGER, 2006, p. 2.

⁹² METZGER, 2006, p. 2.

⁹³ CHAMPLIN, 1995, p. 269.

⁹⁴ METZGER, 2006, p. 2.

⁹⁵ METZGER, 2006, p. 2.

⁹⁶ METZGER, 2006, p. 2.

⁹⁷ METZGER, 2006, p. 6.

⁹⁸ METZGER, 2006, p. 2.

⁹⁹ “Y Jacob engendró a José, con quien estando comprometida la virgen Maria dio a luz a Jesus, que es llamado Cristo”. METZGER, 2006, p. 2. (Tradução nossa).

¹⁰⁰ A expresión el esposo de María resultaba enganosa en un contexto genealógico. METZGER, 2006, p. 6.

afirmar que Jesus era filho físico de Maria e José¹⁰¹. Se essa versão estava nos originais, por que o copista mudou a versão? Para não deixar dúvidas no tocante à versão atual que trata da virgindade de Maria? Pode-se supor que essa também não estava nos originais.

Essa terceira leitura da variante acima, respaldada pelo manuscrito Siríaco Sinaítico, apresenta a seguinte forma: “e Jacó gerou a José, *de quem, estava noiva Maria, a virgem gerou a Jesus, que é chamado o Cristo*”¹⁰². Há vários indícios de testemunhos que apoiam essa variante, mas como não há evidências de que ela estava nos originais, ou seja, nos manuscritos gregos, então o Comitê Editorial formado pelo *The Greek New Testament* e as Sociedades Bíblicas Unidas, concluíram que “tal leitura surgiu como uma paráfrase da leitura (2), que é postura de Burkitt, ou como uma imitação puramente mecânica do padrão precedente na genealogia”¹⁰³. Ou que também possa ser um descuido do copista ou de seu antecessor que aderiram ao padrão da repetição dos nomes como vinha sendo feito na genealogia¹⁰⁴.

1.2.5 Paralelismo Semântico - Lc 3,23-28

Neste tópico, apresenta-se um paralelismo semântico da perícope de Mt 1,1-17 com a Lc 3,23-38. Essa análise comparativa procura indicar os pontos nos quais ambas as perícopes se diferem, onde se aproximam e o que atualmente fala-se sobre a genealogia nos sinóticos. Abaixo, um quadro comparativo das duas genealogias:

Mateus 1,1-17	Lucas 3,23-38
1Livro da origem de Jesus, Ungido, filho de Davi, filho de Abraão.	23E Jesus mesmo estava iniciando, com cerca de trinta anos, sendo como se pensava, filho de José, filho de Heli,
2Abraão gerou Isaque; Isaque gerou Jacó; Jacó gerou Judá e seus irmãos;	24filho de Matat, filho de Levi, filho de Melqui, filho de Janai, filho de José,
3Judá gerou Farés e Zara, de Tamar; Farés gerou Esron; Esron gerou Aram;	25filho de Matatias, filho de Amós, filho de Naum, filho de Hesli, filho de Nagai, 26filho de Maat, filho de Matatias, filho de Semei, filho de José, filho de Jodá,
4Aram gerou Aminadab; Aminadab gerou Naasson; Naasson gerou Salmon;	27filho de Joanã, filho de Resa, filho de Zorobabel, filho de Salatiel, filho de Neri, 28filho de Melqui, filho de Adi, filho de Cosã, filho de Elmadã, filho de Her,
5Salmon gerou Booz, de Raab; Booz gerou Obed, de Rute. Obed gerou Jessé;	29filho de Jesus, filho de Eliezer, filho de Jorim,
6Jessé gerou Davi, o rei. Davi gerou Salomão, da (mulher) de Urias;	
7Salomão gerou Roboão; Roboão gerou Abias; Abias gerou Asa;	

¹⁰¹ METZGER, 2006, p. 6. (Tradução nossa).

¹⁰² Jacob engendró a José; José, com quien estaba comprometida Maria, la virgen, engendro a Jesus, llamado el Cristo. METZGER, 2006, p. 3. (Tradução nossa).

¹⁰³ Que tal lectura surgió como una paráfrasis de la lectura (2), que es la postura de Burkitt, o como una imitación puramente mecánica del patron precedente en la genealogia. METZGER, 2006, p. 6. (Tradução nossa).

¹⁰⁴ METZGER, 2006, p. 6.

8Asa gerou Josafá; Josafá gerou Jorão; Jorão gerou Ozias; 9Ozias gerou Jotão; Jotão Acáz; Acáz gerou Ezequias; 10Ezequias gerou Manassés; Manassés gerou Amon; Amon gerou Josias. 11Josias gerou Jeconias e seus irmãos, no tempo da deportação à Babilônia. 12Depois da deportação à Babilônia, Jeconias gerou Salatiel; Salatiel gerou Zorobabel; 13Zorobabel gerou Abiud; Abiud gerou Eliaquim; Eliaquim gerou Azor; 14Azor gerou Sadoc; Sadoc gerou Aquim; Aquim gerou Eliud; 15Eliud gerou Eleazar; Eleazar gerou Matã; Matã gerou Jacó. 16Jacó gerou José, o varão de Maria, da qual foi gerado Jesus, que é chamado Ungido. 17Todas as gerações, portanto, desde Abraão até Davi, catorze gerações; desde Davi até da deportação à Babilônia, catorze gerações; e desde a deportação à Babilônia até o Ungido, catorze gerações¹⁰⁵.	filho de Matat, filho de Levi, 30filho de Simeão, filho de Judá, filho de José, filho de Jonã, filho de Eliaquim, 31filho de Meléia, filho de Mená, filho de Matatá, filho de Natã, filho de Davi, 32filho de Jessé, filho de Obed, filho de Booz, filho de Sala, filho de Naasson, 33filho de Aminadab, filho de Admin, filho de Arni, filho de Esron, filho de Farés, filho de Judá, 34filho de Jacó, filho de Isaac, filho de Abraão, filho de Taré, filho de Nacor, 35filho de Sarug, filho de Reú, filho de Faleg, filho de Héber, filho de Salé, 36filho de Cainã, filho de Arfaxad, filho de Sem, filho de Noé, filho de Lamec, 37filho de Matusalém, filho de Henoc, filho de Jared, filho de Malaleel, filho de Cainã, 38filho de Enós, filho de Set, filho de Adão, filho de Deus¹⁰⁶.
---	--

No Evangelho de Mateus, a genealogia é apresentada de forma progressiva, de Abraão até Jesus, somando quarenta e dois ancestrais. Isso significa que de Abraão até Jesus se contam quarenta e duas gerações. O Evangelho de Lucas, por sua vez, apresenta setenta e oito gerações, prefere a forma regressiva, de Jesus até Deus. A genealogia de Jesus em Lucas indica que de Jesus até Deus somam-se setenta e oito gerações. Ambos os autores utilizam o modelo de genealogia presente no Livro de Gênesis (Gn 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32 e 1Cr 1,1–9,34).

Mesmo apresentando fontes do Primeiro Testamento, as genealogias apresentam poucos ancestrais em comum. Esses são: José, Zorobabel, Salatiel, Davi, Jessé, Obed, Booz, Naasson, Aminadab, Esron, Farés, Judá, Jacó, Isaac e Abraão. Mesmo que de modo implícito, as duas reivindicam a linhagem davídica para Jesus. Um termo comum entre as duas genealogias, mas que apresenta grafia diferente, é o nome Salmon (Mt 1,5), Sala (Lc 3,32) e Salma (1Cr 2,11). Todas as ocorrências referem-se ao pai de Booz.

Há uma vasta discussão sobre a linhagem de Jesus; aqui serão tratadas as mais relevantes¹⁰⁷. Tem-se, portanto, que 1) mesmo que pareçam ser duas genealogias distintas, elas são uma só. 2) Recentemente, acreditou-se que Mateus apresentava a linhagem de José, e Lucas a linhagem de Maria. É possível que isso expresse a verdade, mas não se pode afirmar com certeza, nem se podem explicar com segurança as diferenças. 3) O autor conhecia e teve acesso aos registros das genealogias, sobretudo ao Primeiro Testamento, que foi sua fonte

¹⁰⁵ KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da Fonte Q*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 14.

¹⁰⁶ KONINGS, 2016, p. 22.

¹⁰⁷ CHAMPLIN, 1995, p. 268.

primária. 4) Além de mostrar a descendência da pessoa, a genealogia tem por objetivo apresentar que Jesus tinha direito ao trono por ser da linhagem de Davi. 5) Para quem diga que as genealogias de Jesus em Mateus e em Lucas seguem a linhagem de José, explica-se que a de Lucas estaria elencando a descendência pessoal de Jesus, pois nela há muitos nomes, mas não de reis. Então, conclui-se que ela apresenta a descendência humana de Jesus da parte de Davi. Por sua vez, Mateus apresenta a descendência real de Jesus, também da parte de Davi. 6) Tanto José quanto Maria eram descendentes da casa de Davi. 7) José e Maria poderiam ser até mesmo primos, uma vez que isso era comum. 8) Existem concepções das diferenças que envolvem as genealogias, mas não respostas prontas. As lacunas deixadas nas genealogias foram propositalmente. 9) E o Evangelho de Mateus foi escrito pensando e dirigido a judeus e, por isso, necessita apresentar uma genealogia, na qual Jesus aparece como herdeiro legal ao trono de Davi.

1.3 Análise teológica de Mt 1,1-17

Ao iniciar o Evangelho com a palavra Livro, Mateus evidencia que ele é dirigido, por sua forma, às lideranças da igreja¹⁰⁸. Inicia-se com o que para muitas pessoas se trata de uma introdução incomum, pois apresenta uma genealogia com ordem inversa, do último a nascer para o primeiro. Trata-se do “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Mt 1,1). O autor deixa claro que “pretende apresentar um relato não apenas de uma figura histórica (Jesus de Nazaré), mas o tão esperado libertador do povo de Israel”¹⁰⁹. Esses dois nomes recordam à comunidade as promessas divinas para Abraão, bênçãos para todas as nações (Gn 12), e a Davi, um reino eterno (2Sm 7).

Mateus apresenta Davi antes de Abraão, seguindo a lógica de que Abraão, estando por último, pode ser colocado no início da genealogia sem quebrar a harmonia do texto, formando uma inclusão, como pode ser lido: Jesus Cristo, Davi, Abraão (Mt 1,1) e Abraão, Davi, Jesus Cristo (Mt 1,17)¹¹⁰. Isso porque esse livro se tornou para a comunidade um levantamento da história do povo de Deus desde seu início com Abraão, o ancestral de Israel, até a vinda do

¹⁰⁸ VIVIANO, T. Benedict. O Evangelhos Segundo Mateus. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 138.

¹⁰⁹ Make it clear that Matthew is aiming to present an account not just of a historical figure (Jesus of Nazareth) but of the long-awaited deliverer of God's people Israel. FRANCE, 2007, p. 25. (Tradução nossa).

¹¹⁰ BROWN, 1982, p. 53.

Messias, o filho de Davi¹¹¹. Ou seja, o menino que nasce traz consigo um novo sentido para o povo, a paz tão sonhada por milênios que veio de geração em geração.

A árvore genealógica de Jesus Cristo fornecida por Mateus é um produto artístico-literário. É introduzido por um único versículo (v. 1), no qual os personagens mais importantes são nomeados: Jesus, a quem a árvore genealógica conduz, Davi, o governante mais prestigioso de Israel, e Abraão, o progenitor¹¹².

A genealogia no início do “Livro” dirigido à comunidade aponta para a pertença a uma tribo de Israel e é sinal de identidade como membro, “passaporte de sobrevivência”¹¹³, pois na história do povo, a tribo deve cuidar de seus membros. Com os seguidores de Jesus, não poderia ser diferente, eles também precisavam de uma identidade que pudesse provar que sua origem faz parte da promessa feita aos antepassados.

O leitor-ouvinte do Evangelho de Mateus é, imediatamente, conduzido à concepção de que a promessa feita ao povo do Primeiro Testamento está “sendo realizada por Jesus”¹¹⁴. Isso se evidencia porque se trata do “Livro da gênese”, da origem. Para Brown, a tradução mais correta para “gênese” seria “genealógico”, mas ao se fazer essa troca se perderia a relação que Mateus pretendeu ao repetir, por diversas vezes no capítulo 1, o verbo “gerar” e o substantivo “geração” que aparece no final da perícopa em 1,17¹¹⁵.

Os versículos de 2-6 formam a primeira parte da genealogia. As fontes possíveis são o Gênesis e os dados históricos resumidos e acessíveis à comunidade, tais como em 1Cr 2,1-15 e Rt 4,18-22. Mas isso não significa que os dados cronológicos foram averiguados, porque se trata de um período histórico não mais acessível¹¹⁶.

A intenção é colocar o nascimento de Jesus no contexto de toda a história judaica, desde Abraão até Jesus. Por isso, o autor apresenta a genealogia em três seções de 14 gerações. Para Brown, Mateus tinha em mãos duas genealogias em grego e uma delas contempla o período pré monárquico, semelhante a Rute e 1Crônicas, na qual Mateus acrescenta as mulheres.

¹¹¹ FRANCE, 2007, p. 35.

¹¹² L'albero genealogico di Gesù Cristo fornito da Matteo è un prodotto artistico-letterario. È introdotto da un unico versetto (v. 1), in cui sono nominati i personaggi più importanti: Gesù, a cui l'albero genealogico, mette capo, David, il sovrano prestigioso d'Israele, e Abramo, il progenitore. GNILKA, Joachim. *Comentário teológico del Nuevo Testamento: Il vangelo di Matteo: parte prima*. Brescia: Paideia Editrice, 1990, p. 25. (Tradução nossa).

¹¹³ BROWN, 1982, p. 60.

¹¹⁴ BROWN, 1982, p. 53.

¹¹⁵ BROWN, 1982, p. 53.

¹¹⁶ FRANCE, 2007, p. 35.

A segunda parte da genealogia abrange o período monárquico, com 14 gerações e a pertença a casa de Davi. Essa lista de nomes tinha sua origem no Antigo Testamento, mas teria sido transmitida por meios populares, o que ocasionou algumas falhas. Nessa lista também estão os descendentes de Zorobabel, que pertenciam à casa de Davi, e representam o período pós-exílico. Há outra lista curta, na qual Mateus acrescentou José e Jesus e chegou ao número de 14 gerações. Seguindo essa lógica, Mateus decifra, numericamente, os planos salvíficos de Deus: 3×14 ¹¹⁷.

Combinando fontes e trabalhando com imaginação, Mateus teria descoberto um esquema 3×14 no plano messiânico de Deus. Esse esquema numérico da genealogia de Jesus Cristo seria uma amostra da mesma perspectiva que aparece nas cinco citações da Escritura espalhadas nas cenas subsequentes da história da infância. Quatro dessas citações são introduzidas por meio de uma fórmula que indica que a cena da infância de Jesus aconteceu para cumprir a Escritura: Deus planejou desde o início e precisamente as origens do Messias¹¹⁸.

Como visto anteriormente, se a intenção da comunidade mateana era colocar o nascimento de Jesus no contexto da história judaica, iniciando com Abrão até chegar em Jesus, pode-se dizer que Mateus organizou a genealogia de Jesus, de forma que manteve tal simetria de 14 nomes, ou 14 gerações “para ressaltar a inserção de Jesus em uma história e em um povo”¹¹⁹.

O número 14 está relacionado ao nome de David. Tirando as vogais, a consoante D e d simbolizam o número 4, e a consoante w, o número 6. Somando $4+4+6=14$. A soma “duas vezes sete”, $7+7=14$, remonta aos dias da criação¹²⁰. Todavia, sabe-se que a comunidade não está preocupada com números exatos, mas centra-se na mensagem: Jesus terá um papel crucial na nova criação, que está ligada à soberania de Deus.

O nome de Jesus revela o escopo de sua missão. Ele é Jesus, o Cristo, que significa ungido: aquele que Deus designou para servi-lo com justiça e retidão. É também o Messias, que quer dizer, “Deus salva”, é o libertador esperado que Deus havia prometido¹²¹. Se, para o

¹¹⁷ BROWN, 1982, p. 71.

¹¹⁸ Combinando fuentes y trabajando con imaginación, Mateo habría descubierto un esquema de 3×14 en el plan mesiánico de Dios. Este esquema numérico de la genealogía de Jesucristo sería una muestra de la misma perspectiva que aparece en las cinco citas de la Escritura esparcidas en las subsecuentes escenas del relato de la infancia. Cuatro de esas citas se introducen por medio de una fórmula que indica que la escena de la infancia de Jesús tuvo lugar para cumplir la Escritura. Dios planeó desde el principio y con precisión los orígenes del Mesías. BROWN, 1982, p. 71. (Tradução nossa).

¹¹⁹ BROWN, 2005, p. 83.

¹²⁰ FRANCE, 2007, p. 30.

¹²¹ FRANCE, 2007, p. 30.

mundo judaico, não “existia nenhuma expectativa”¹²² sobre como o messias deveria ser e o que fazer, a comunidade mateana deixa claro na genealogia sua missão: salvar a todos.

O ‘livro de origem’ contém, portanto, muitos enigmas, tanto quanto ao escopo pretendido quanto à forma como Mateus chegou à sua lista de nomes e seu padrão. Mas seu objetivo principal é bastante claro: localizar Jesus dentro da história do povo de Deus, como seu clímax pretendido, e fazê-lo com um foco especial na monarquia davídica como o contexto adequado para uma compreensão teológica do papel da pessoa para quem Mateus, mais do que os outros escritores do evangelho, se deleitará em se referir não apenas como ‘Messias’, mas também mais especificamente como ‘Filho de Davi’¹²³.

Davi desempenha um papel fundamental na genealogia (Mt 1,6.17). Ele é um pastor que foi escolhido por Deus, para ser rei e político, e recebeu a promessa de um reinado sem fim. Mas também é alguém que foi infiel ao projeto de Deus. Então, a comunidade, ao longo do Evangelho, “elaborará de que modo Jesus é descendente de Davi (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31). Reinado ou governo será uma importante dimensão (Mt 2,2; 4,17)”¹²⁴ para a comunidade mateana que carrega a esperança do reinado davídico, segundo a promessa feita a Samuel (2Sm 7,12-16). Além disso, a genealogia ainda ressalta a descendência da parte de Abraão. Ele é o ancestral de uma multidão de nações (Gn 17,4-5). Aquele a partir de quem Deus prometeu abençoar todas as nações da terra (Gn 12,3)¹²⁵.

Como se pode ver, a genealogia é dividida em três seções de quatorze gerações. A primeira é marcada pelos patriarcas e três matriarcas, o que remete às comunidades tribais. A segunda é constituída pelos reis que não conseguem trazer a unidade para a comunidade e uma mulher que sofre violência. A terceira seção apresenta pessoas comuns, lideranças das comunidades que, ao voltarem do exílio, recomeçaram e permaneceram fiéis, desempenhando um papel vital na espera do Messias até a sua chegada. Por fim, a última pessoa a entrar na genealogia é uma mulher, Maria.

¹²² CARTER, 2002, p. 88.

¹²³ The “book of origin” thus holds many puzzles, both as to its intended scope and as to how Matthew has arrived at his of names and pattern. But its main aim is clear enough: to locate Jesus within the story of God’s people, as its intended clímax, and to do it with a special focus on the Davidic monarchy as the proper contexto for theological understanding of the role of person to whom Matthew, more than the other gospel writers, will delight to refer not only as “Messiah” but also more specifically as “Son of David”. FRANCE, 2007, p. 33. (Tradução nossa).

¹²⁴ CARTER, 2002, p. 88.

¹²⁵ FRANCE, 2007, p. 35.

1.3.1 A estrutura da genealogia de Jesus em Mateus

Conforme foi indicado, a genealogia de Jesus em Mateus é composta por três partes. Sabe-se que essa organização ocorre na tentativa de afirmar a ligação de Jesus com os antepassados, os que o precederam na fé, a começar por Abraão. Por isso, “a ideia de que uma lista de nomes de antepassados de um homem famoso, começando por Abraão, pudesse ser dividida em partes numericamente iguais não seria estranha para a mentalidade judaica”¹²⁶.

O interesse pela genealogia era explicado pelo fato de os judeus atribuírem grande importância à pureza de sua origem. Posto isso, é importante considerar que uma lista de nomes inclui alguns relevantes, ao mesmo tempo em que exclui outros nem tanto relevantes¹²⁷. No caso da genealogia mateana, Judá é listado, enquanto seus irmãos não são contados. Sabe-se que Jacó teve doze filhos, que darão nome às doze tribos de Israel. No entanto, apenas Judá é mencionado na genealogia, mesmo não sendo primogênito.

Para a estrutura patriarcal judaica da época, a genealogia mateana rompeu com o estereótipo de primogenitura¹²⁸. Esse dado ressalta a soberania do Deus que Jesus revelou e que falou no passado aos profetas. Isso significa que Deus pode escolher os menores e desprezados para fazerem parte da história. Diante desse testemunho, fica evidente para a comunidade que Deus não segue a lógica humana quando quer realizar seus desígnios.

Juntamente com a intenção de mostrar que Jesus é o Filho escolhido, Mateus traz para o centro personagens falhos e que estão à margem e que fazem a comunidade se lembrar da fidelidade de Deus. Por isso, incluem-se nessa primeira seção os nomes de Farés, Esron, Aram, Aminadab, Naasson e Salmon. Eles são praticamente desconhecidos, mas têm ligação com a libertação do povo hebreu no Egito e fazem parte do que será chamado de grupo dos patriarcas. Eles são lembrados pelo período de sofrimento enfrentado, mas também pela ação libertadora de Deus em suas vidas e na vida do povo.

¹²⁶ La idea de que una lista de nombres de antepasados de un nombre famoso, comenzando con Abrahán, pudiera en partes numéricamente iguales no resultaría extraña a la mentalidad judía. BROWN, 1982, p. 75. (Tradução nossa).

¹²⁷ BROWN, 1982, p. 77.

¹²⁸ Esta afirmação se apoia nos relatos bíblicos: Abraão teve dois filhos, Ismael (Gn 16) e Isaac (Gn 21). O direito de primogenitura seria de Ismael, mas é Isaac, o segundo filho, que dará posteridade à Abraão. Isaac tem dois filhos, Esaú e Jacó (Gn 25,19-28). Jacó compra de Esaú o direito de primogenitura por um pedaço de pão e cozido de lentilhas (Gn 25,29-34) e mais tarde rouba a bênção de Esaú (Gn 27,1-45). Jacó teve 12 filhos, e Judá, o quarto filho com Lia (Gn 29,31-35), é o que está na genealogia, como pai de Farés e Zara. Zara seria o primogênito (Gn 38,28), mas Farés, que acaba “tirando” de seu irmão a primogenitura (Gn 38,29-30), dará descendência a casa de Judá ao gerar ancestrais para a casa de Davi. Davi, o oitavo filho Jessé (1Sm 16,10-11) ou o sétimo filho (1Cr 2,15), está na genealogia, ou seja, herda o direito da primogenitura e será o pai de Salomão, filho de Betsabeia, e, portanto, este também não era o primogênito da casa de Davi.

Ainda sobre a lógica das quatorze gerações, é importante considerar que Raab e Salmon são apresentados como os pais de Booz. Há dois textos que mostram que essa relação é praticamente impossível, uma vez que Booz é pai de Obed, Obed é pai de Jessé e Jessé é o pai de Davi, que não era o primogênito, mas o sétimo filho (1Cr 2,11-12). Assim, pode-se compreender que Salmon pode ser o bisavô de Davi, mas não o filho de Raab. Sua história é narrada em Josué, que é anterior à entrada do povo na Palestina (Js 2). Se se olha a questão histórica, percebe-se que há mais de um século entre um e outro. Isso reafirma a intenção da comunidade em propor uma genealogia com foco teológico, e não histórico¹²⁹.

Ao formular a apresentação genealógica de Jesus, Mateus não exclui integrantes por causa de sua história. Inclui, entre os ancestrais de Jesus, os nascidos de situações fora do comum para a época: filhos de “incesto”, “prostituta”, “estrangeira” e “mãe solteira”. Isso para mostrar que Deus experimenta a história humana com todos os episódios que envergonhariam-se os orgulhosos, porque, inclusive, “as mulheres excluídas que demonstram fé afetiva contrastam com os homens poderosos e privilegiados da elite, que fracassam ao cumprir suas responsabilidades”¹³⁰.

Na segunda parte da genealogia, apresentam-se os reis. Os textos bíblicos tomados como base registram, principalmente, a má atuação deles, desconhecendo aspectos positivos. Apresentar a dinastia real com aspectos negativos serve para corroborar a predileção de Deus pelos pequenos. Mesmo que Davi seja o primeiro rei, segundo o coração de Deus (1Sm 16,1-13), não se deixa de registrar quando ele se esquece de seu papel como rei, uma vez que é escolhido para representar “o reino, justiça e misericórdia de Deus”¹³¹. E isso significa que deve estar a serviço do povo, protegendo-o contra a fome, a violência e a opressão.

Nesse foco teológico, estão os reis que governaram até seu declínio e que foram para a Babilônia como exilados. A palavra exílio está ligada à ideia de castigo divino, porque, para a comunidade, a Babilônia, serviu para mostrar que quando se nega o direito, a justiça, e se desvia dos caminhos de Deus, sofre-se as mais duras consequências. Nesse aspecto, a genealogia das quatorze gerações indica que a história salvífica se faz em meio às fidelidades e infidelidades, às alegrias e tristezas, às esperanças e decepções vividas por homens e mulheres de fé.

A comunidade de Israel tem seu programa de governo desde Moisés (Dt 17,14-20). Samuel (1Sm 8,1-7) também a adverte como o rei deve governar sobre o povo. Salomão (1Rs

¹²⁹ CARTER, 2002, p. 93.

¹³⁰ CARTER, 2002, p. 92.

¹³¹ CARTER, 2002, p. 93.

1–11; 2Cr 1–9), por sua vez, fracassará como rei, pois fará o contrário do projeto divino. Ele imitará outros reis e se tornará injusto e infiel a Deus, dando ocasião para a divisão dos reinos entre os irmãos Roboão e Jeroboão (1Rs 12–14). Na genealogia mateana, Roboão dá nome à linhagem de Jesus, mas nas narrativas é lembrado de forma negativa por exercer um reinado violento e pesado para o povo, assim como foi seu pai¹³².

Tendo considerado como a monarquia é apresentada na genealogia, observa-se como a terceira seção apresenta as lideranças judaicas que, a princípio, retornaram do exílio. É relevante considerar que nenhum dos profetas, por mais importantes que fossem para manter viva a fé do povo, são listados na genealogia. Por isso, nesta parte são apresentadas as lideranças comuns, sobre as quais pouco se sabe, a partir das narrativas bíblicas. Inclusive, elas não compõem as genealogias presentes em 1Crônicas.

O retorno do povo da Babilônia é uma oportunidade de amadurecimento e crescimento, por isso, o povo reerguerá o templo e reconstruirá sua vida. A comunidade mateana está passando por dificuldades semelhantes. Seus locais de culto foram destruídos, sofrem perseguições e os grandes líderes já morreram. A comunidade é convidada a se reerguer, assim como o povo que volta do exílio.

Escrever a nova história tem um novo sentido, porque agora não existe mais preocupação com o futuro, porque Jesus, de quem ela é chamada a ser discípula, é o centro da história, a esperança renovada, que revela que Deus atua em favor do povo, mesmo que esteja dominado e subjugado. Nessa esteira, pode-se concluir que a genealogia tem “uma perspectiva escatológica, de modo que a vinda do Messias marca o fim de um plano cuidadosamente traçado por Deus”¹³³.

1.3.2 O perfil da comunidade mateana e a genealogia

Pode se dizer que a comunidade mateana era uma comunidade marginal. Isso significa afirmar que a comunidade transita por dois mundos ao mesmo tempo, o mundo da sociedade ao qual ela pertence como cidadã e o mundo dos seguidores de Jesus, ao qual ela passou a fazer parte. Por isso, pode-se dizer que a comunidade está à margem do mundo judaico e helenístico, pois não concorda mais com esse sistema dominante representado pela sinagoga e pelo Império.

¹³² CARTER, 2002, p. 94.

¹³³ Una perspectiva escatológica, de modo que la venida del Mesías marca el fin de un plan cuidadosamente trazado por Dios. BROWN, 1982, p. 76. (Tradução nossa).

Em relação à sinagoga, o confronto acontece porque a comunidade não se submete mais às lideranças e às personagens antigas do mundo judaico. A comunidade mateana tem em seu horizonte ético e religioso a figura de Jesus de Nazaré, que orienta seu ethos cidadão e religioso, na busca por viver os ensinamentos jesuânicos que orientam para a fidelidade à vontade divina. Com relação ao Império Romano, cabe ressaltar que a comunidade de Mateus não se aliena ao poder dominante, inclusive, ela entende que o poder da cruz é a sua medida. Além do mais, tem plena consciência de que esse mesmo Império cooperou decisivamente para a crucificação de Jesus. Assim,

Já na sua experiência social a comunidade conhece a marginalidade. O evangelho confirma e legitima sua experiência social, a interpreta teologicamente e a desafia para uma identidade marginal e um estilo de vida alternativo mais coerente e fiel na expectativa da finalização dos planos salvíficos de Deus e do estabelecimento integral do império de Deus no retorno de Jesus¹³⁴.

A comunidade mateana é marginal, também, porque é numericamente pequena, mas comprometida com Jesus e dirigida por seu Evangelho marginal por ser explorada, porque paga impostos, mas faz parte do que se pode considerar pobreza urbana. É marginal porque reinventou um culto, entre tantos que havia, como forma de resistência. É marginal porque conseguiu se organizar em associações voluntárias, isto é, realizava os encontros nas casas e não mais nas sinagogas¹³⁵.

Ao observar os elementos acima, pode-se pensar que a audiência da comunidade mateana era numerosa, conforme narra o autor em diversas perícopes, a partir do quinto capítulo?¹³⁶ É preciso compreender que a palavra multidão, necessariamente, não designa grande número de pessoas, pois, naquele tempo, “em qualquer lugarejo que houvesse pelo menos dez homens adultos havia uma sinagoga”¹³⁷. Isso leva a refletir e a problematizar o alcance da Palavra de Jesus quando falava às multidões.

No entanto, no capítulo 3, indiretamente, aparecem algumas referências que corroboraram a perspectiva de que multidões se refere a pessoas, como quando se afirma que muitos procuravam João Batista, para serem batizados por ele: “Então acorriam até ele Jerusalém e toda a Judeia e toda a região do Jordão” (Mt 3,5). Já no quarto capítulo, não se trata mais de João receber muitas pessoas, mas de Jesus que vai ao encontro delas,

¹³⁴ CARTER, 2002, p. 80.

¹³⁵ CARTER, 2002, p. 76-80.

¹³⁶ Mt 5,1; 8,1.16.18.34; 9,8.25.33.35.36; 10,5; 11,1.7.20; 12,15.23.46; 13,1-2.34.36.54; 14,1.13.22.34; 15,10.39; 17,14; 19,2; 21,10-11.46; 22,33; 23,1.

¹³⁷ CHAMPLIN, 1995, p. 299.

percorrendo os caminhos da Galileia e ensinando nas sinagogas (Mt 4,23). Nesse mesmo texto, aparece uma referência às multidões: “grandes multidões o acompanhavam, vindas da Galileia, da Decápole, de Jerusalém, da Judeia e do além-Jordão” (Mt 4,25).

Nessa perspectiva e num primeiro momento, parece tratar-se de uma comunidade numerosa, mas, ao se aprofundar, percebe-se que ela era significativamente pequena, pela forma como Mateus descreve e repete várias vezes o termo “os pequeninos”, terminologia reutilizada da fonte de Marcos (Mc 9,42). Essa “adição e repetição de pequeninos enfatiza a identidade dos discípulos como vulnerável e em risco, embora muito valiosa”¹³⁸.

A ideia da vulnerabilidade parece acompanhar a história bíblica. O povo de Israel, apesar de ser escolhido, não era numeroso, nem poderoso. Deus escolhe Israel justamente por ser “o menor de todos os povos” (Dt 7,7). Portanto, vai-se compreendendo que o que se requer de um povo eleito não é que ele possua prestígio, poder e riqueza, mas que saiba “praticar a justiça, amar a bondade e te sujeitares a caminhar com teu Deus” (Mq 6,8b).

Nessa perspectiva, a preocupação da comunidade mateana deve ser com uma vida pautada na prática do direito, do amor e da justiça, de modo que a inquietação com o número de membros não a deve impedir de exercer coerentemente o discipulado. Assim, a comunidade de Mateus amplia a consciência de que também é parte desse povo escolhido, para dar continuidade ao projeto de Salvação, que passa pelo cumprimento em Jesus Cristo das promessas feitas aos antepassados.

Para Warren, pode-se perceber um número maior de cristãos, graças às narrativas que afirmam, como em Atos dos Apóstolos, que era grande o número dos que, entre os gregos, abraçavam a fé e se convertiam ao Senhor (At 11,21b.26b)¹³⁹. Desse modo, considera-se que

O Evangelho de Mateus tem sido chamado de manual da vida de Cristo e da teologia bíblica [...] e isso aponta para uma larga audiência. Se tivermos de supor alguma audiência específica, então nada mais convincente pode ser dito do que este livro visava aos cristãos, judeus e gentios da Ásia Menor e da Síria¹⁴⁰

Embora não se possa precisar a quantidade das pessoas destinatárias do evangelho e pertencente ao grupo dos ouvintes de Mateus, parece ser consenso de que os destinatários da catequese mateana é a comunidade dos seguidores de Jesus, o Cristo, que abraçavam a fé, de tradição judaica ou grega.

¹³⁸ CHAMPLIN, 1995, p. 51.

¹³⁹ Tais acontecimentos são localizados em Antioquia, lugar de referência para o movimento cristão e as comunidades cristãs primitivas, desde os anos 30 d.C.

¹⁴⁰ CHAMPLIN, 1995, p. 261.

A abertura da genealogia mateana afirma a geração a partir da figura masculina: “Abraão gerou Isaac, Isaac gerou Jacó, gerou Judá e seus irmãos” (Mt 1,1ss). No entanto, no v. 16, diz-se que “Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, que é chamado Cristo”. Pode-se dizer que as mulheres que aparecem na genealogia são silenciadas de Davi até Maria. Mas, no v. 16, dá-se um salto em relação à dimensão patriarcal enfatizada em outras genealogias e no início desta, que mostra toda e qualquer origem a partir da figura do varão. Esse salto consiste em afirmar que Jesus nasceu de Maria. Numa perspectiva mais ativa, pode-se dizer que Maria pariu “Jesus, que é chamado Cristo”. Por essa brecha, as mulheres também entram ativamente nos planos de Deus.

Percebe-se, mais uma vez, nas entrelinhas, que a comunidade reconhece o lugar da mulher na sociedade. Por mais que pudessem ser excluídas pela comunidade judaica da época, no evangelho de Mateus elas ganham relevante e decisivo papel, a partir da maternidade de Maria.

Essa volta que a comunidade mateana faz se torna muito significativa diante do processo judaico, porque desde o exílio babilônico, ao qual Israel foi submetido, houve grande interesse nos registros genealógicos. É possível notar que a “pureza de origem” era muito valorizada. Qualquer pessoa, em cujo sangue havia qualquer mistura do sangue de outra pessoa de fora da estirpe, era privada do direito de ser chamada de judia e membro do povo escolhido por Deus.

Assim, por exemplo, um sacerdote tinha que apresentar uma lista completa, sem omissões, de sua genealogia remontando a Arão. Se ele se casasse, sua esposa teria que apresentar sua genealogia com, pelo menos, cinco gerações atrás (1Cr 1–9). Quando Esdras reestabeleceu a adoração a Deus, após o retorno de Israel do exílio, e restabeleceu o sacerdócio, os filhos de Hobias, os filhos de Acos e os filhos de Berzelai foram excluídos do sacerdócio e foram chamados de ineptos, porque não foram encontrados seus nomes na genealogia (Esd 2,62).

Dar origem a Jesus é legitimar toda a trajetória da comunidade, é fundamentar na história do povo de Deus sua própria história. É ter clareza e consciência de que a história começou muito antes do nascimento de Jesus. Essa esperança foi sendo vivida por muitos séculos, por muitas gerações. Essa ideia evoca uma responsabilidade para a comunidade: não se pode deixar de ser fiel ao projeto de Deus, porque muitos quiseram viver o que se está presenciando, mas nasceram antes.

Na catequese da comunidade, é fundamental conhecer a origem de Jesus e saber-se participante da sua estirpe, porque “quanto mais o discípulo conhecer o Mestre e se deixar

instruir por ele, tanto mais se comprometerá com sua causa”¹⁴¹. Nesse sentido, é muito pertinente considerar que “o evangelista não está interessado em discípulos precipitados, cujas expectativas não sintonizam com as de Jesus”¹⁴². O caminho do discipulado precisa ser vivenciado como processo exigente de amadurecimento e crescimento na fé no Deus de Jesus.

É importante perceber que a comunidade mateana não inicia a catequese a partir da pregação de Jesus. Ela volta o olhar para suas raízes patriarcais, “a origem humana de Jesus” (Mt 1,1-17). A catequese iniciada com essa hermenêutica vai moldando aos poucos a identidade da comunidade que se identifica com o Mestre e adere ao seu Reino. Nesse aspecto, considerando o ditado popular que afirma que “só se ama aquilo que se conhece e só pode conhecer se for capaz de amar”, a comunidade mateana é, sem dúvida, levada a conhecer e reconhecer na origem de Jesus a sua própria origem. E, assim, avançar além-fronteiras, comunicando ao mundo a Boa Nova que a reúne e a alimenta no caminho da vida apostólica.

1.3.3 A genealogia de Jesus em Mateus e o Primeiro Testamento

Baseando-se em Gênesis (Gn 5,1-32; 11,10-27), Isaías (Is 7,14; 11,1), 1Crônicas (1Cr 1-8), Josué (Js 14-19), Rute (Rt 4,18-22), 2Reis (2Rs 11-18) e Esdras (Esd 2,1-61a; 8,1-14), Mateus inicia o Livro com uma genealogia, a fim de legitimar o anúncio que faz à comunidade e garantir a unidade do grupo em Jesus, consumidor da história salvífica. A genealogia, tal como a apresentada pelo evangelista, “define a relação do personagem principal com o passado e mostra algo importante a respeito do presente”¹⁴³. Por isso, é interessante notar que Moisés e os profetas, que anunciaram a chegada do Messias (Mt 1,22-23), embora sejam retomados ao longo do Evangelho, não figuram a lista mateana. Isso ocorre para que a comunidade entenda que Jesus é o principal porta-voz de Deus, o novo Moisés que guiará o povo à salvação.

Mateus utiliza a genealogia para argumentar que a identidade desse povo nunca foi simplesmente uma questão de ancestralidade. Por isso, ele resume a genealogia de Jesus de uma maneira específica, mostrando que a construiu precisamente para se ajustar a um tema específico, porque ao escolher “esses números obviamente pretendia não ir mais longe, o que

¹⁴¹ VITÓRIO, 2019, p. 39.

¹⁴² VITÓRIO, 2019, p. 39.

¹⁴³ CARTER, 2002, p. 83.

equivalia dizer que o tempo do Messias havia chegado”¹⁴⁴. Se se comparar a genealogia mateana com as genealogias do Primeiro Testamento, notar-se-á que vários descendentes conhecidos em outras partes das Escrituras foram excluídos da lista de Mateus. Presume-se que pode ter ignorado outros não referidos nas Escrituras, mas conhecidos pelos registros de sua época.

Nesse sentido, o autor não apresentou uma genealogia exaustiva de Jesus. Ele se propôs a apresentar uma construção segundo a qual os leitores pudessem avaliar se deveriam ou não ter Jesus como seu Messias e Mestre, além de optarem ou não pela tarefa de dar continuidade a seu legado. O Evangelho de Mateus afirma que Jesus é, de fato, o cumprimento das promessas de Deus em relação a ambas as figuras-chave da história de Israel¹⁴⁵.

1.3.4 Os nomes: a escolha da comunidade mateana

A forma como é apresentada a genealogia deixa evidente sua intenção: não está preocupada com a história biológica. Se assim fosse, apresentaria problemas com as relações entre as gerações. Nesse aspecto, Brown sugere que a construção mateana não se trata de uma genealogia histórica, mas artificial:

A estrutura da genealogia de Mateus não é estritamente ‘histórica, mas artificial’, embora nenhum dos termos seja muito precioso se tivermos em mente que o objetivo principal de uma genealogia bíblica geralmente não é apresentar descendência puramente biológica. Ao dizer artificial quero sugerir que Deus não fez as coisas tão bem ajustadas que houvesse exatamente quatorze gerações que se separam momentos cruciais na história da salvação [...]. Os períodos correspondentes às três seções da genealogia são grandes demais para incluir apenas quatorze gerações cada, uma vez que há cerca de setecentos e cinquenta anos entre Abraão e Davi, cerca de quatrocentos anos entre Davi e a deportação para a Babilônia, e cerca de seiscentos anos entre a deportação da Babilônia e o nascimento de Jesus¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Ces chiffres avait évidemment l'intention de ne pas aller plus loin, ce qui équivalait à dire que le temps du Messie était arrivé. LAGRANGE, Marie Joseph. *Évangile Selon Saint Matthieu*. 7e éd. Paris: J. Gabalda, 1948, p. 2. (Tradução nossa).

¹⁴⁵ VITÓRIO, 2019, p. 39.

¹⁴⁶ La estructura de la genealogía de Mateo no es estrictamente “histórica sino artificial”, aunque ninguno de los dos términos sea muy preciso si tenemos en cuenta que la finalidad principal de una genealogía bíblica no suele ser de presentar una descendencia puramente biológica. Al decir “artificial” quiero sugerir que Dios no hizo las cosas afinando tanto que fueran exactamente catorce generaciones las que separaron momentos tan cruciales en la historia de la salvación. [...] Los períodos correspondientes a las tres secciones de la genealogía son demasiado grandes para haber incluido sólo catorce generaciones cada uno, ya que hay unos setecientos cincuenta años entre Abrahán y David, unos cuatrocientos entre David y la deportación de Babilonia, y unos seiscentos entre la deportación de Babilonia y el nacimiento de Jesús. BROWN, 1982, p. 69. (Tradução nossa).

Nessa perspectiva, o projeto estrutural da genealogia de Mateus tem como finalidade apresentar uma narrativa genealógica que evoca o “centro dos planos de Deus”, “a origem de Jesus e de seus seguidores”, a fim de que a comunidade se compreenda a si mesma participante da história da salvação. Desse modo, cada nome evocado e apresentado à comunidade traz consigo uma história de vida: “cada nome evoca histórias maiores de encontros com o Deus de Israel”¹⁴⁷.

Assim, a explicação mais plausível sobre a divisão da genealogia em número de quatorze gerações vezes três afirma que essa escolha reforça a soberania de Deus sobre a história humana. Com Jesus, “a nova criação de Deus começa a amanhecer”¹⁴⁸. Desse modo, o projeto intencional e criativo do plano de Deus, levado ao seu clímax no nascimento de Jesus, o Messias, em Mt 1,16, é sublinhado na simetria cuidadosamente desenhada da genealogia, que o autor resume em Mt 1,17, e pela maneira como o padrão literário é quebrado no ponto de referência final a Jesus.

1.3.5 As mulheres na genealogia de Jesus em Mateus

Sabe-se que as genealogias antigas apresentavam as mães em suas listas, não apenas os pais. No Primeiro Testamento, o livro de Rute retoma o esquema sobre as origens de 1 Crônicas, mas de maneira mais completa, para falar da origem de Davi desde Farés, ou seja, desde Tamar, Raab e Rute que aparecem implicitamente na mesma listagem. Em 1Cr 2, observamos a menção de quatorze mães, dessas, apenas Tamar é citada na genealogia de Mateus¹⁴⁹. A mãe de Salomão, mencionada em 1Cr 3,5, também está presente na genealogia do Evangelho mateano.

No mundo patriarcal, centrado na figura masculina, no qual a Bíblia é escrita e no qual ela circula como um texto de fé, desperta a atenção o fato de algumas mulheres serem listadas nas genealogias. E a presença delas ocorre tanto em textos veterotestamentários quanto nos do Segundo Testamento. No caso da genealogia de Jesus em Mateus, é importante perguntar por que mulheres que não compõem listas antigas são eleitas pelo Evangelho mateano. Essa presença é estranha aos esquemas bíblicos dos quais o evangelista depende.

Sobre a presença das mulheres na genealogia de Jesus em Mateus, é importante considerar algumas teorias. A esse respeito, considera-se que

¹⁴⁷ CARTER, 2002, p. 83.

¹⁴⁸ CARTER, 2002, p. 97.

¹⁴⁹ FRANCE, 2007, p. 36.

A primeira já adotada por São Jerônimo (In Mt 9: PL 26,22), é que as quatro mulheres do AT eram consideradas pecadoras, e sua inclusão anunciava aos leitores de Mateus o papel de Jesus como Salvador dos pecadores. [...] No entanto, para avaliar esta hipótese devemos ter em mente que a Bíblia não considera pecadoras todas aquelas mulheres do AT¹⁵⁰.

A teoria de que as mulheres na genealogia de Jesus em Mateus eram pecadoras pode ser questionada, uma vez que não se pode considerá-las, todas juntas, pecadoras. Nesse sentido, Jesus é apresentado à comunidade mateana como aquele que veio salvar os pecadores. Uma segunda teoria apresenta Jesus, judeu, como “parente” dos gentios. Portanto, sua mensagem também está destinada a eles. Assim,

A segunda explicação, popularizada por Lutero, é mais convincente: as mulheres eram consideradas estrangeiras, e Mateus as incluiu para mostrar que Jesus, o Messias judeu, era aparentado por seus ancestrais com os gentios. Segundo a Bíblia, Raab e (provavelmente) Tamar eram cananeias, Rute, moabita. Betsabeia não é indicada como estrangeira pelo AT, mas Mateus a apresenta como a esposa de Urias, (o hitita), e é esta designação peculiar que constitui o argumento mais forte a favor das quatro mulheres serem consideradas estrangeiras na genealogia do Messias¹⁵¹.

Numa vertente diferente das duas teorias anteriores, uma terceira abre outras possibilidades hermenêuticas sobre a presença das mulheres na genealogia de Jesus em Mateus. Essa teoria, por sua vez, procura ler essa presença à luz da situação de Maria, a mãe de Jesus, diante da gravidez explicada desde o plano salvífico. Por isso,

A terceira explicação, que hoje tem muitos adeptos, encontra nas quatro mulheres do AT dois elementos comuns que compartilham com Maria: a) há algo de extraordinário ou anômalo na união com seu parceiro, união que embora pudesse causar escândalo para os de fora, possibilitou a abençoada linhagem do Messias; b) as mulheres tomaram iniciativa ou desempenharam um papel importante no plano de Deus, passando assim a serem consideradas instrumentos da providência de Deus ou do seu Espírito Santo¹⁵².

¹⁵⁰ La primera adoptada ya por San Jerónimo (Mt 9: PL 26,22), es que las cuatro mujeres del AT eran consideradas como pecadoras, y su inclusión anunciaba a los lectores de Mateo el papel de Jesús como Salvador de los pecadores. [...] Sin embargo, para valorar esta hipótesis hemos de tener en cuenta que la Biblia no considera como pecadoras a todas esas mujeres del AT. BROWN, 1982, p. 66. (Tradução nossa).

¹⁵¹ La segunda explicación, popularizada por Lutero, es más convincente: las mujeres eran consideradas como extranjeras, y Mateo las incluyó para demostrar que Jesús, el Mesías judío, estaba relacionado por sus antepasados con los gentiles. Según la Biblia, Rajab y (probablemente) Tamar eran cananeas; Rut, moabita. A Betsabé el AT, no la indentifica como extranjera; pero Mateo la presenta como mujer de Urías (el hitita), y es esta peculiar designación la que constituye el argumento más fuerte en favor de que las cuatro mujeres eran consideradas extranjeras en la genealogía del Mesías. BROWN, 1982, p. 67. (Tradução nossa).

¹⁵² La tercera explicación, que cuenta hoy muchos seguidores, encuentra en las cuatro mujeres del AT dos elementos comunes que comparten con María: a) hay algo extraordinario o anómalo en la unión con su pareja, una unión que, aunque pudiera producir escándalo a los de fuera, posibilitó el linaje bendito del Mesías; b) las mujeres tomaron la iniciativa o desempeñaron un papel importante en el plan de Dios, y así llegaron a ser

Portanto, pode-se afirmar que, ao incluir essas quatro mulheres improváveis na genealogia de Jesus, Mateus pode ter pretendido preparar seus leitores para a origem do Messias em uma gravidez antes do casamento¹⁵³. Elas, com suas histórias irregulares, foram escolhidas para preparar os leitores da comunidade para entender a maneira extraordinária como Jesus foi concebido. Warren dá um passo à frente ao afirmar que “sua função sociológica e pastoral situa a audiência do Evangelho nesses mesmos propósitos e confirma sua identidade como seguidores de Jesus em um contexto de alienação cultural, social, política e religiosa”¹⁵⁴. Assim, a presença das mulheres pode vir a sinalizar que a comunidade destinatária da Boa Notícia estava numa situação cultural à frente de seu tempo.

1.3.6 Síntese conclusiva

O Evangelho de Mateus é uma catequese gradual, que conduz a pessoa ao discipulado até aderir ao projeto de Jesus. Esta adesão progressiva será capaz de conduzir a comunidade à cruz e à ressurreição, não apenas no aspecto definitivo na condição do juízo final, mas no dia a dia da história, no cotidiano no qual se deve optar prioritariamente pelo Reino e sua justiça.

Como se pode perceber, Mateus faz uma crítica ao sistema excludente de seu tempo. Está claro que o seu projeto é ajudar a comunidade a fazer uma experiência de Jesus de modo que possa definir o projeto do Mestre como seu projeto de vida pessoal e comunitária. Desse modo, ainda que sua audiência não fosse numerosa, como se pudesse supor de modo diferente ao utilizar o termo “multidão”, o plano do evangelista consiste em revelar uma comunidade que surge da fé em Jesus, na esteira da fé judaica, e que se distancia de tudo que signifique o atrelamento aos sistemas que fomentam a disputa de poder e a promoção das injustiças, como a Sinagoga e o Império. Além disso, a comunidade deve compreender-se missionária, de modo a dar acabamento ao projeto de vida abundante e plena anunciado por Jesus.

Para alcançar esse objetivo, Mateus traz para o centro da narrativa os que não se enquadravam no sistema social, político e religioso da época. Além disso, como visto, iniciará o Livro a partir de uma genealogia, arquitetada criteriosamente na esteira de alguns dos antepassados dos judeus. Está posto que sua intenção com esse texto não é salientar uma descendência biológica para Jesus, mas indicar que Deus se serve de homens e mulheres,

consideradas instrumentos de la providencia de Dios o de su Espíritu Santo. BROWN, 1982, p. 68. (Tradução nossa).

¹⁵³ FRANCE, 2007, p. 37.

¹⁵⁴ CARTER, 2002, p. 92.

sejam eles quais forem, para levar a termo a edificação do Reino, convidando quantos queiram para participarem do seu projeto de salvação.

Por isso, a genealogia de Jesus em Mateus se configura como um projeto no qual não figuram todos os nomes de relevância das genealogias do Primeiro Testamento, nas quais se baseia para escrever a genealogia de Jesus. Aliás, Mateus incorpora em sua lista nomes de pessoas que fracassaram em sua missão ou mesmo que foram taxadas de viverem de maneira alheia ao que a religião judaica impunha. Esse é o caso das mulheres, inclusive, que não são contempladas nas listas de origem do Primeiro Testamento, mas surgem expressivamente na de Mateus.

Assim, entende-se que o Evangelho de Mateus foi escrito a partir da vivência de uma comunidade, para trazer para o centro os que foram descartados pela sociedade da época. Isso indica que a exclusão é também lugar a partir do qual Deus faz e refaz a História da Salvação. Desse modo, compreende-se que o apelo urgente e mais importante à comunidade e aos cristãos de todos os tempos deve ser a adesão ao projeto comunitário do seguimento de Jesus e a realização do Reino dos Céus pela promoção da justiça na comunidade e no mundo.

2 MULHERES QUE MUDARAM O RUMO DA HISTÓRIA

Este capítulo abordará a história das quatro mulheres do Primeiro Testamento que são mencionadas na genealogia de Jesus em Mateus 1,1-17. Trata-se de Tamar, Raab, Rute e Betsabeia, esta última identificada como a mulher de Urias. Este capítulo segue uma subdivisão de cinco tópicos. Primeiro, no tópico 2.1, situam-se os livros nos quais essas mulheres aparecem narradas ou no que lhe é atribuído, a partir de um contexto amplo da Escritura Sagrada. É apresentada a força das matriarcas e o silenciamento a elas imposto. Em 2.2, apresenta-se a história de Tamar, a palmeira frutuosa, e o modo como utiliza seu corpo para dar descendência ao marido falecido, ao fazer valer a Lei do Levirato.

Em 2.3, parte-se da análise da história de Raab, identificada como a abrangente, por acolher os espiões dos judeus em sua casa e mentir para os soldados do rei sobre a permanência dos dois com ela. Sua coragem garante não apenas a manutenção da sua vida, mas a da sua parentela. No tópico 2.4, apresenta-se Rute e o modo como aderiu à fé ensinada e professada na casa de sua sogra. Mostra a estratégia desta mulher em garantir a descendência quando a fome bateu à porta. Em 2.5, a história apresentada é a de Betsabeia. A filha da plenitude denuncia a passagem do sistema tribal para a monarquia e o comportamento abusivo de homens sobre as mulheres cujos maridos estão na guerra ou no campo. Denuncia, também, a violência sexual sofrida pelas mulheres. Por fim, apresenta-se uma síntese conclusiva.

Ao falar da história e sobre as mulheres que foram capazes de mudar suas histórias e a de seus próximos e, por isso, também mudaram a história humana, é importante considerar que ainda há muito o que aprender com elas e sobre elas. É evidente que são a minoria nas narrativas bíblicas e, além disso, foram, não apenas silenciadas, mas também invisibilizadas por uma sociedade patriarcal. Podemos afirmar que elas tomaram a história do povo de Israel em suas mãos e foram protagonistas ao oferecerem condições para que a promessa de Deus a Abraão, de lhe dar uma numerosa descendência, pudesse se concretizar.

2.1 Tamar, Raab, Rute e Betsabeia segundo Mateus

Conforme foi desenvolvido ao longo do primeiro capítulo, diferentemente das genealogias presentes no Primeiro Testamento, Mateus inicia seu Evangelho apresentando a origem de Jesus, destacando personagens já conhecidas, algumas cujas vidas não foram tão bem-sucedidas, ou nomes sem vínculos evidentes com o povo de Israel. Além disso, Mateus

apresenta uma lista na qual quatro mulheres são citadas. Trata-se de Tamar, Raab, Rute e Betsabeia. No horizonte de um mundo patriarcal, tais nomes despertam a atenção.

O que se sabe é que essas mulheres, o mundo no qual vivem, suas histórias de fé e de vida podem ser localizadas no Primeiro Testamento. No plano do Evangelho, trata-se de recorrer à história dos antepassados na fé para mostrar que Jesus realiza as expectativas e as esperanças alimentadas pelo povo, ao longo da história salvífica. Nesse sentido, a presença das mulheres na lista das origens de Jesus confirma à comunidade destinatária que Deus se cerca de todas as pessoas na condução do seu projeto.

Tamar, a primeira mulher participante da genealogia, pode ser localizada em Gn 38, na Torá, ou Pentateuco, que abrange desde a criação do mundo até a formação do povo de Deus¹. Raab (Js 2; 6) e Betsabeia (1Sm 11), a segunda e a quarta mulheres da genealogia de Jesus em Mateus, aparecem nos livros de Josué e Samuel, que fazem parte do grupo dos Profetas. Este bloco, subdividido em profetas anteriores e posteriores, tem as figuras de Josué e Samuel localizadas como profetas anteriores². Rute (Rt 1–4), a terceira mulher da genealogia de Jesus ou genealogia mateana, está presente nos Escritos e “faz parte dos cinco rolos que aparecem na seguinte ordem: Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester”³, essa é a ordem litúrgica na Tanak. No Talmud Babilônico, Rute precede os Salmos porque apresenta a genealogia do poeta que compôs a maioria deles: o rei Davi.

É importante ressaltar que a narrativa bíblica apresenta objetivos teológicos e não necessariamente históricos. Por isso, uma leitura fundamentalista compromete não apenas o sentido do texto, o que já é muito grave, mas precisamente a mensagem que o autor desejou comunicar ao seu leitor. Também é imprescindível realizar uma leitura bíblica que considere o contexto histórico, cultural e social do texto e do leitor em seu tempo⁴.

É com essa postura crítica que se analisa a trajetória das matriarcas que são incluídas na genealogia de Jesus em Mateus. Eisenberg, em seu livro “A mulher no tempo da bíblia: enfoque histórico-sociológico”, retrata a realidade das mulheres no tempo da Bíblia, a começar pelas mães de Israel. Ela recorda que a história bíblica em suas origens já é marcada por dois grandes fatos: a criação do mundo e sua organização e, em sequência, a caminhada de uma família:

¹ MURPHY, Roland E. Introdução ao Pentateuco. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. Antigo Testamento. São Paulo: Paulus: Academia Cristã, 2007, p. 50-53.

² STORNIOLO, Ivo. *Como ler o livro de Josué: terra-vida dom de Deus e conquista do povo*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 7.

³ SILVA, Aldina da. *Rute: um Evangelho para a mulher de hoje*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 10.

⁴ BÍBLIA Sagrada. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019, p. 15.

Os primeiros capítulos do Livro do Gênesis descrevem os grandes acontecimentos que marcaram a pré-história da humanidade: criação do mundo, dilúvio, Arca de Noé, Torre de Babel. Trata-se de um preâmbulo de caráter universal. Depois, de repente, a narrativa focaliza uma família semita: a família de Abraão e seus descendentes. É nesse momento que se inicia a narração das maternidades desejadas, recusadas, depois conseguidas. A dificuldade de nascer, que se assemelha à dificuldade de ser, começa com Abraão e continua com Isaac e Jacó, os pais fundadores⁵.

Como se pode ver, os textos que narram a fundação do mundo descrevem a criação e outros acontecimentos relacionados e migram, em seguida, para as narrativas sobre uma família. É importante considerar que as mulheres foram fundamentais para a formação do povo; sua maternidade é determinante no estabelecimento da casa de Israel. Nota-se que a esterilidade é, muitas vezes, causa de dor e sofrimento. Curiosamente, nenhuma mulher estéril compõe o quadro da genealogia mateana.

Ao destacar as cinco mulheres que fazem parte da genealogia de Jesus em Mateus, não se pode deixar de considerar o fato de que outras, mencionadas nos textos do Primeiro Testamento, também contribuíram no processo de libertação e formação do povo de Deus, de Abraão até os dias de hoje. Sem receberem destaque, a atuação delas narrada em pequenos detalhes revela sua relevância e importância no desenrolar dos acontecimentos que impactam a vida de outras mulheres ou de todo o povo.

Um olhar atento para os escritos bíblicos fará perceber a linha tênue que evidencia a ação de Deus nas entrelinhas da história patriarcal: “dado o contexto patriarcal do mundo antigo em geral, é surpreendente a atenção dedicada às mulheres nas tradições israelitas primitivas, em enfoque muitas vezes passado por alto pelos intérpretes modernos”⁶. A atuação feminina relatada nos textos bíblicos é muito mais poderosa do que se possa imaginar.

As mulheres determinam as leis dentro de casa, que acabam refletindo na sociedade. Em Gn 21,10, Sara ordena a Abraão que mande embora Agar com seu filho, e Deus diz: “atende o que Sara te pedir”, porque cada filho de Abraão tem sua história para ser construída (v. 12). No livro do Êxodo, por exemplo, as parteiras mudam o curso da história, fazendo oposição ao faraó e preservando a vida dos filhos das hebreias (Ex 1,19-20).

Maria, por sua vez, salva seu irmão, ao cuidá-lo durante o tempo em que ficou na água e ao “encontrar uma ama para criá-lo” (Ex 2,3-4.7-8). Débora, à sombra de uma palmeira,

⁵ EISENBERG, Josy. *A mulher no tempo da bíblia: enfoque histórico-sociológico*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 16.

⁶ WINTERS, Alicia. Por mãos de mulher: a mulher no Israel pré monárquico. *RIBLA*, São Leopoldo, n. 15, 1993, p. 17.

julgava e encorajava o povo; a ela foi dedicada a vitória (Jz 4,5.8-9). Judite, por exemplo, despe sua veste de viúva e se coloca em defesa da vida do povo de Israel (Jd 8,32-35; 13,18.24). Ester também se coloca em defesa do povo de Israel (Est 4,17; 5,1c-2) que está sendo ameaçado de extinção (Est 3,7-9).

Como se vê, tais mulheres desempenham ações de pequena relevância narrativa, mas de considerável envergadura teológica, porque se apresentam em momentos decisivos da vida do povo, na luta pela libertação ou pela dignidade da vida. Cooperam com o projeto de Deus, a fim de que seu plano salvífico seja levado a termo. Como se verá adiante, também as matriarcas da genealogia mateana se apresentam em contextos chaves para os quais sua atuação exige não apenas a estratégia de quem observa rigorosamente o curso dos acontecimentos, mas também a paixão em contribuir decisivamente na implementação de um projeto divino grandioso.

2.2 Tamar, a Palmeira frutuosa (Gn 38)

Tamar, a primeira mulher a ser mencionada na genealogia de Jesus em Mateus (Mt 1,3), está ao lado de Judá e de seus dois filhos, Farés e Zara. Sabe-se que é narrada em Gn 38. Esse livro narra as origens do mundo e a criação. Sua estrutura continua sendo investigada e discutida:

Gn 1,11-11,26 descreve a origem das nações, mostrando como Deus criou o mundo, um conceito que em Gênesis significa uma comunidade estruturada de homens e mulheres agindo livremente para cumprir seus destinos divinos de se proliferar no mundo e possuir a terra. Em paralelo, mas em contraste com as nações, Gn 11,27-50,26 descreve a origem de Israel (na pessoa dos antepassados), mostrando como Deus criou Israel, ao cumprir, na vida dos antepassados, o destino humano de descendência e terra⁷.

Como se observa, o livro do Gênesis parece estar dividido em três partes. A primeira parte, formada pelos capítulos de 1 a 11, como dito acima, traz a narrativa da origem da humanidade. A segunda parte, formada pelos capítulos 12 a 36, tem o objetivo de mostrar as raízes do povo de Deus, encerrando o ciclo de Abraão, Isaac e Jacó. A terceira parte, que abrange os capítulos de 37–50, estabelece um corte na história de José, iniciada no capítulo 37, para inserir a narrativa na qual aparece Tamar (Gn 38). Quer-se mostrar a ação de Deus

⁷ CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In.: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2007, p. 61.

através dos acontecimentos na vida do povo⁸. Essa divisão permite ao leitor entender o processo histórico pelo qual esse povo passou, ao longo de sua história.

A respeito do corte abrupto e do aparecimento repentino de Tamar: “não há uma resposta fácil para esta história, característica da fonte J, a qual é inserida aqui, interrompendo a narrativa de José. Provavelmente ela faz parte da tradição acerca do patriarca Judá e os clãs associados a ele: Sela, Farés e Zara”⁹.

2.2.1 Um corpo¹⁰ que denuncia as injustiças contra as mulheres

Quem é Tamar e o que ela quer denunciar em Gn 38? Seu nome significa “palmeira”. No culto cananeu, por aparecer num oásis, a palmeira era considerada o símbolo da fertilidade e da família numerosa¹¹. A dimensão da fertilidade, também, faz parte da cultura judaica. Porém, há uma controvérsia para a família de Judá, que negará o significado do nome de Tamar, uma palmeira frutuosa, reduzindo-o a uma viúva sem filhos e sem propriedades (Gn 38,1-30).

Como observado, a narrativa sobre José, o grande protagonista dos capítulos 37 ao 50, sofre um corte para apresentação de Tamar, em Gn 38,1-30. Pode-se dizer que Tamar muda o curso da história, não apenas do ponto de vista textual, mas o curso da sua própria história. Ela é apresentada como protagonista da própria vida. A justificativa dessa empreitada é respondida pelo sogro Judá: “ela que é justa, não eu” (Gn 38,26). No capítulo 37, é narrada a venda de José por seus irmãos, encorajados por Judá. Enquanto Simeão procura uma forma para salvar seu irmão, Judá, durante sua ausência, lucra com a venda de José. Ou seja, a justiça e o direito estão longe de seu coração (Gn 37,26-30). Judá se afasta de sua família e se

⁸ STORNILO, Ivo. BALANCIN, Euclides M. *Como ler os livros de Samuel: a função da autoridade*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991, p. 8.

⁹ CLIFFORD; MURPHY, 2007, p. 116.

¹⁰ Ao usar, nesta dissertação, a palavra גוף (guf) corpo, referindo-se a um corpo que é mais que um objeto físico, porque tal termo pode ser traduzido por: corpo, pessoa, essência. Então, quando se diz “colocou seu corpo em defesa da vida”, fala-se que, antes de mais nada, uma mulher pensou, conversou, ouviu, intuiu e discerniu para depois decidir qual caminho seria o melhor para preservar a vida e a história de seu povo. Ser um corpo, para o mundo hebraico, significa que cada parte faz coisas para as outras. É um corpo que está ligado ao bem-estar da coletividade. “O corpo humano possui uma estrutura e uma unidade que vão além da própria matéria, realidade essencial da pessoa. É um santuário onde a sabedoria divina se torna visível”. MIRANDA, Evaristo Eduardo. *Corpo: território do Sagrado*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 11-12. “No hebraico bíblico, a palavra (גוף) ets, árvore, dá origem a (עצם) etsem, osso, e significa também essência, substância e até o próprio corpo humano”. MIRANDA, 2014, p. 17-18. Com esse olhar sobre o corpo, nesta dissertação, o corpo feminino está em evidência. Por isso, achou-se por bem esclarecer que não se trata do corpo apenas em sentido material, mas de sua essência no cotidiano da vida de um povo.

¹¹ PEREIRA, Nancy. *Maria vai com as outras: Mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*. 2.ed. Cebi: São Leopoldo, 2016. (A Palavra na Vida, 114).

casa com uma mulher canaanita, fora da linhagem abraâmica. Esse acontecimento o distancia da promessa da grande descendência pela casa de Jacó (Gn 35,11-12).

Tamar, quando entra na casa de Judá, acolhe a história e se engaja na vida e nos costumes daquela família. Isso se explica pelo fato de permanecer sob a tutela de Judá para dar descendência à casa de Her, por meio do casamento com o cunhado Onã após ficar viúva, para cumprir a Lei do Levirato, que diz: “Quando dois irmãos moram juntos e um deles morre, sem deixar filhos, a mulher do morto não sairá para casar-se com um estranho à família; seu cunhado virá até ela e a tomará, cumprindo seu dever de cunhado” (Dt 25,5-6).

A palavra levirato deriva do latim *levir*, que é o mesmo que cunhado¹², por isso, Tamar permanece viúva sob a ordem de Judá. Dessa forma, é perceptível que ela aderiu ao projeto do povo de Deus. Ela foi mais fiel que os próprios filhos de Judá e que o próprio Judá. Sua fidelidade, em parte, manteve-se porque, com certeza, deve ter ouvido as histórias de família: Lia era a esposa não amada, mas fecunda em filhos (Gn 29,31); Rubem dormiu com Bala, concubina de Jacó (Gn 35,22); Simeão e Levi vingaram a violência sofrida por Dina (Gn 34). Esses acontecimentos dão-lhe elementos para entender que a descendência passaria pela casa de Judá, e isso a faz escolher ser a protagonista desta história.

2.2.2 Ser desagradável a Deus

Seu primeiro marido, Her, desagradou a Deus (Gn 38,7) e morreu sem deixar descendência. Perante o levirato, ela deveria se casar com o cunhado para garantir a perpetuação do nome do marido e o direito à propriedade. Mas Onã também morre. A narrativa deixa claro o motivo de sua morte: o que ele fez desagradou a Deus, porque não quis dar continuidade ao processo da descendência das gerações prometidas a Abraão, Isaac e Jacó. Ele, por orgulho, rompe com o costume da época, porque sabia que o primogênito, o herdeiro da bênção, é quem teria seu nome lembrado para as gerações futuras.

Na prática, essa promessa não seguiu seu curso normal, pois, desde Abraão, a bênção foi dada a quem conseguiu, de certa forma, tornar-se o privilegiado: Jacó rouba a bênção de Esaú com a ajuda de sua mãe (Gn 27); Jacó dá a bênção para Judá no lugar de Rubem (Gn 49). Em seu leito de morte, dá a bênção para Efraim no lugar de Manassés (Gn 48).

Onã “desagradou a YHWH” (Gn 38,10) quando rompeu com os costumes, colocando a Lei do Levirato de lado. Esse termo “desagradou a YHWH” está relacionado ao não querer

¹² EISENBERG, 1997, p. 169.

dar descendência ao seu irmão. Ou seja, “cada vez que se unia à mulher de seu irmão, derramava por terra” (Gn 38,9a), negando, assim, a continuidade da promessa da descendência à casa de Jacó. Onã desagradou porque ele nega o direito à paternidade e à descendência de Her, seu irmão.

Ele não vive o direito e a justiça, segundo os costumes de seu povo (2Sm 8,15; Is 58,2). E isso, como pode ser observado, é uma transgressão da lei de Deus (Dt 25,5), que “ama o direito e a justiça” (Sl 33,5). São essas duas coisas que fazem a terra se encher de amor por Ele. Elas estão ligadas ao “Amor e Verdade” (Sl 89,15), pilares que sustentam a base familiar dos patriarcas e matriarcas.

Nas traduções cristãs, “desagradou a YHWH” é apresentado como “fez o que é mau aos olhos de Deus”. Se, por um lado, entende-se que se refere ao egoísmo de Onã, pode-se questionar o que de fato ocorreu com Her. Segundo a crença judaica, morrer jovem significava que a pessoa ofendeu a Deus, mas não é especificado que tipo de ofensa Her cometeu.

A questão da beleza das mulheres é relevante nesse ponto. Como se pode ver, ela é ressaltada e valorizada. A respeito de Sara: “vê, eu sei que és uma mulher muito bela” (Gn 12,11); Sobre Rebeca se diz: “A jovem era muito bela” (Gn 24,16); e Raquel: “tinha um belo porte e belo rosto” (Gn 29,17). Segundo a tradição judaica narrada pelo rabino Gurwicz, os homens davam para suas esposas uma poção, um chá, que as tornavam estéreis, pois não queriam que elas ficassem feias, uma vez que se acreditava que ter filhos as deformavam, as deixavam “feias”. Por essa razão, os homens possuíam a segunda esposa, que podia ser uma escrava, como Agar, ou “feia”, como Lia¹³.

O texto não diz que Tamar era bonita, mas o rabino Gurwicz¹⁴ justifica a atitude de Onã também pelo viés da beleza, pois a frase “desagradou a YHWH” (Gn 38,7.10) está ligada ao grave derramamento de sêmen em vão, impedindo a posteridade da casa paterna. Assim explicado, fica evidente o porquê eles desagradaram a Deus: não quiseram dar descendência à casa de Abraão.

E essa atitude era considerada muito grave na comunidade dos hebreus. E é esse o motivo que move Tamar a lutar, quando tem certeza de que seus direitos à maternidade e à posteridade do nome do marido lhes estão sendo negados, pois Judá lhe nega o filho Sela (Gn

¹³ GURWICZ, Rony. *A Masturbação é um GRAVE PECADO?* Canal Contraste, 18 nov. de 2021. Vídeo Youtube (12min38). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MnhNxuctOpg&t=14s>. Acesso: 15 abr. 2022.

¹⁴ Rabino pelo Rabinato Central Ortodoxo de Israel em 2002. Por cinco anos foi o chefe da maior comunidade do Rio de Janeiro. Retornando para Israel, começou a dar aulas em Casas de Estudos (Yeshivot) prestigiadas no país. É o fundador da Academia de Moisés, o maior projeto de Judaísmo da América Latina.

38,14). Ludibriando o sogro, Tamar age respaldada e amparada pela Lei do Levirato que afirma que:

⁵Quando dois irmãos moram juntos e um deles morre, sem deixar filhos, a mulher do morto não sairá para casar-se com um estranho à família; seu cunhado virá até ela e a tomará, cumprindo seu dever de cunhado. ⁶O primogênito que ela der à luz tomará o nome do irmão morto, para que o nome deste não se apague em Israel. ⁷Contudo, se o cunhado recusa desposar a cunhada, esta irá aos anciãos, na porta, e dirá: “Meu cunhado está recusando suscitar um nome para seu irmão em Israel! Não quer cumprir seu dever de cunhado para comigo!” ⁸Os anciãos da cidade o convocarão e conversarão com ele. Se ele persiste dizendo: ‘Não quero desposá-la!’, ⁹então a cunhada se aproxima dele na presença dos anciãos, tirar-lhe-á a sandália do pé, cuspirá em seu rosto e fará uma declaração: ‘É isto que se deve fazer a um homem que não edifica a casa do seu irmão’,¹⁰e em Israel o chamarão com o apelido de “casa do descalçado (Dt 25,5-10).

2.2.3 O peso da Lei sobre as viúvas

Ao se afirmar que Tamar age amparada pela Lei, está-se dizendo que ela não tem escolha. Trata-se de uma condição imposta às mulheres para garantir a continuidade do nome do marido falecido. Não entra em questão a preocupação com o bem-estar ou com o corpo da mulher. Tamar é apenas mais uma a ter que passar pela humilhação e pela luta. Como ela é a primeira personagem na narrativa a usar a Lei do Levirato, ela sofre a humilhação de ter o direito de honrar a memória de seu marido, negado pelos cunhados e pelo sogro. E isso justifica sua ação para lhe garantir o direito e a justiça.

Como já foi dito, Tamar conhece a história da casa de Jacó. Ela aceitou o projeto traçado por Deus, por isso, sem resignação, vai para a casa de seus pais na condição de viúva para esperar seu próximo marido crescer: Sela. Segundo os costumes, ela não poderia se casar, estava presa ao sogro até que o filho dele se tornasse adulto e pudesse se casar com ela.

Judá age com frieza em relação a Tamar, porque teme pela vida do filho, como pode ser observado em Gn 38,11: tinha medo de que seu único filho também morresse “como os seus irmãos”. Quis preservar a vida do filho, ocultando-o de Tamar e impondo-lhe a condição de viúva, mesmo com o filho já adulto e pronto para desposar a esposa do irmão falecido. Mas isso não ocorre e Tamar percebe-se carregando o fardo da viuvez, extremamente pesado para as mulheres. Por ser homem, Judá, que também fica viúvo, após o período do luto, pode retomar a vida normalmente.

A viúva não podia tirar suas vestes e nem ter vida pública. Estava condenada pela imposição da casa do marido até se casar novamente. “De fato, Tamar não protesta: é a prova de que a Lei do Levirato parecia natural e existia na sociedade cananeia, bem antes de ser

codificada na Torah.”¹⁵ Por isso, ela reage em defesa da casa de seu marido, contrariando às ordens do sogro: “deixou as roupas”, “tirou as vestes de viuvez” (Gn 38,14a), cobriu-se com um véu e ficou na encruzilhada que vai para Enaim que fica a caminho de Tamna aguardando seu sogro (Gn 38,14), para fazer valer a lei e mudar o rumo da sua história.

2.2.4 Em busca de seus direitos

Pelo fato de Tamar ter ficado na casa de seus pais por longo tempo, sua voz não foi reconhecida por Judá que, uma vez que o rosto dela estava coberto, vê-la como uma prostituta. “Não é o amor que ela procura e, sem dúvida, nem mesmo uma satisfação sexual qualquer: ela deseja ser mãe e, para isso, enfrenta grandes riscos”¹⁶. Como Eisenberg afirma, para as mulheres daquela época só havia sentido em viver se elas se tornassem mães. Esse pode ser, inclusive, o dilema de Tamar: ficar viúva e sem filhos até quando? Os anos passaram e sua condição não mudou.

Para a sociedade patriarcal, ela representava um perigo, pois estava ligada ao patrimônio do marido, mas não possuía filhos. Caso se casasse com outro, essa riqueza passaria para outro clã¹⁷. Consciente da condição de mulher e do desejo de ser mãe, ligada à sua intuição de garantir a descendência de seu marido, ela sai da casa paterna.

Ao saber que Judá saiu de casa porque seu luto acabou, Tamar retoma a ideia de viver a maternidade, garantindo, assim, a perpetuação e a descendência pela casa de Jacó. Pode-se afirmar que ela expõe o próprio corpo em defesa da casa de seu sogro. Veste-se de prostituta e se coloca a caminho, à espera. Ao se colocar no caminho, ela retoma a ideia das matriarcas que eram itinerantes com seus maridos. Essa escolha e decisão dão-se, sobremaneira, porque embora Tamar esteja em casa, essa não lhe é favorável, pois se trata da casa paterna destinada a mantê-la por tempo indeterminado como viúva.

Tamar decide sair da casa familiar, enfrentar o sol e correr riscos ao se apresentar à “disposição” de quem passasse. Mas essa determinação se deu para que seu ventre pudesse dar continuidade na história que ela aprendeu a acreditar. Como mulher estrangeira, acolheu e entendeu a promessa que Deus fez a Abraão, Isaac e Jacó: a de garantir uma numerosa descendência. Tamar, diferentemente das outras três matriarcas, é fecunda, mas tem o direito de usufruir desse privilégio negado: é esterilizada pelo patriarcado.

¹⁵ EISENBERG, 1997, p. 171.

¹⁶ EISENBERG, 1997, p. 22.

¹⁷ EISENBERG, 1997, p. 169.

Como se observou, Tamar se disfarça de prostituta para seduzir o sogro, e ele não sabe de que prostituta se trata. No texto bíblico hebraico, usam-se dois termos para designar tal condição: *זונה* (*zonah*), identificada por cortesã ou simples prostituta, no v. 15, e *קדשה* (*kedeshah*), identificada por prostituição sagrada, em Gn 38,21-22.

O Antigo Testamento reconhece dois tipos de prostituição: a secular e a cultural. As duas instituições são concebidas como semelhantes, uma vez que ambas envolvem transação comercial de um objeto sexual. Todavia, o Antigo Testamento reconhece que existem certas diferenças entre elas. A primeira está relacionada somente a mulheres; a segunda, a pessoa de ambos os sexos. A primeira é uma ocupação moralmente inferior, mas aceitá-la não é uma transgressão criminal e é tolerada pela estrutura da sociedade, desde que a mulher envolvida não seja casada. [...] A segunda, entretanto é repudiada no campo moral e no religioso, e totalmente proibida¹⁸.

Tamar é confundida com uma *kedeshah*, mesmo não estando em um templo. Ela estava no caminho de Enaim. Como a comunidade judaica não tolerava a prostituição sagrada, por ser um rito pagão da fertilidade, pode-se observar que Judá manteve certo segredo sobre seu encontro. Ele envia o pagamento por meio de um amigo e se sente desobrigado do pagamento (Gn 38,23), uma vez que tentou cumprir a promessa feita, mas sem obter sucesso.

O diálogo que Tamar e Judá desenvolvem chama a atenção pela delicadeza com que é narrado: Judá não lhe falta com respeito e não diferenciou se ela era uma prostituta sagrada ou uma cortesã, pois a lei não proíbe relações com prostitutas, apenas deixa claro que elas não podem usar do dinheiro de prostituição para doá-los ao Templo. Esse dinheiro é considerado sujo: “não trarás à casa de YHWH teu Deus o salário de uma prostituta, nem o pagamento de um ‘cão’¹⁹ por algum voto, porque ambos são abomináveis a YHWH teu Deus” (Dt 23,19).

Quando Judá pede permissão para possuí-la, tendo a certeza de que Tamar era prostituta, faz a proposta de pagamento que será enviado depois (Gn 38,17b). Mas não sendo prostituta, não precisaria de pagamento. O texto, no entanto, ressalta a importância de um penhor para garantir o pagamento posteriormente. Mas Tamar pede símbolos que lhe servirão de penhor e que salvarão sua vida mais à frente, pois comprovarão quem é o pai da criança que está esperando. Ele oferece um cabrito, um bom pagamento, mas que para ela não

¹⁸ BRENNER, Athalya. *A mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 113.

¹⁹ “‘Preço de cão’ (Dt 23,18 [19], ARC) é geralmente interpretado como uma expressão figurada designativa de prostituição masculina; mas alguns acham que *klb* aponta para um tipo de pessoas que viviam da adoração pública nas religiões cananeias e não para o cachorro animal”. OSWALT, John N. Keleb. In. HARRIS, Laird R.; JR, Archer L. Gleason; WALTKE K. Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 718.

significaria nada diante da viuvez. Por sua vez, o selo, o cordão e o cajado são considerados objetos pessoais, que podem ser utilizados como prova da identificação perante Judá que manda “queimá-la viva”, por não ter “obedecido” a tradição.

2.2.5 Símbolos de identidade que salvam vidas

Os símbolos que são sinais da identidade pessoal de Judá passam a ser símbolos que garantem o direito de viver para Tamar. Por eles, Judá se reconhece injusto: não cumpriu a promessa feita a Tamar, quando seu filho Onã morreu, de “casá-la” com Sela, quando ele se tornasse adulto (Gn 38,11). A afirmação: “ela é mais justa do que eu, porquanto não lhe dei meu filho Sela” (Gn 38,26), faz retornar para Tamar a bênção dos patriarcas e matriarcas, tendo em vista que Judá a reconhece não como portadora da morte, como pensou, mas da vida.

Na história, quem apresentou má conduta foi Judá, que negou a uma viúva fértil o direito de ser mãe, e não Tamar, que se passou por prostituta para manter a posteridade de seu marido falecido, conforme regia a tradição do sogro, que ela abraçou como sua. Ele é violento, pois manda queimá-la por estar grávida, e injusto, ao usar a lei a seu favor, quando corre o risco de perder a vida. Nesses casos, tal como em Lv 20,12, a lei diz que ambos devem morrer. Judá foi injusto também quando vendeu seu irmão para se beneficiar da situação (Gn 37,27). Ela assumiu a identidade da casa de Judá. Tamar não poderia ficar esquecida, pois é uma mulher que luta por justiça e direito, tornando-se profeta contra o sistema patriarcal que subjuga as mulheres daquele e deste tempo. Ela denuncia que Judá não lhe assegura seu direito: a posse da terra e a descendência do marido falecido. Como ela tem negado o direito de viver com dignidade e de constituir uma família, denuncia, com seu corpo, a casa de Judá.

2.2.6 O que seu corpo denuncia

Nessa perícopes, Tamar vive e sofre o peso da viuvez: depende do cunhado que lhe nega descendência, do sogro que a manda de volta para a casa paterna. Ela confirma que Deus está com os injustiçados. Não foi Tamar que expôs o caso ao público para envergonhar Judá como ele temia em Gn 38,23. Ele mesmo teve que reconhecer seu erro e fazer a confissão em público (Gn 38,25-26), segundo a sentença que ele manda aplicar a ela.

Tamar “não tem crime a esconder, ela revela uma injustiça”²⁰ que está sofrendo. Denuncia o sistema patriarcal que é injusto para com as mulheres ao fazê-las objeto de prazer, contrapondo-se aos valores do sistema tribal. Tamar grita por justiça, tira a roupa da viuvez, passa perfume, lembra-se de estar viva, que tem que recuperar sua dignidade que está vinculada à maternidade.

Tamar é apresentada como uma mulher dinâmica que sabe o que quer e não está disposta a suportar com resignação a injustiça que Judá lhe faz. O que seu sogro lhe nega no caso do filho mais novo, Tamar tira diretamente dele. Ela vê o casamento segundo a lei do levirato como uma continuação dos direitos para além da morte (Dt 25,5ss). Tamar segue caminhos não convencionais como mais tarde Rute, a ancestral da casa de Davi. Por meio de suas iniciativas sexuais femininas, denunciadas em uma sociedade patriarcal, as duas mulheres arriscam a reputação de mulheres ‘decentes’ para reintegrarem à corrente genealógica da vida da qual, viúvas sem filhos, foram excluídas por leis por conteúdos hostis à vida²¹.

Isso permite entender o porquê ela é a primeira a desestruturar a lógica religiosa nas origens do Messias, conforme Mateus. Está lá porque não aceita imposições e, com atitudes inspiradas por Deus e enaltecida pela sabedoria, pode e deve cuidar da tradição do povo de Israel. Seu ventre é aberto, porque soube colocar seu corpo em defesa da tradição; carrega dois filhos, e um será o ancestral do rei Davi (Rt 4,12-22).

Segundo Cardoso, não há nenhuma crítica no texto sobre a atitude de Tamar ao se passar por prostituta²² para honrar as tradições que ela, como uma mulher canaanita, aprendeu a viver. Ela está ali na narrativa para recordar os direitos dos pequenos que foram usurpados pelos poderosos. Na boca de Judá, sua atitude é enaltecida: “ela é mais justa do que eu, porquanto não lhe dei meu filho Sela” (Gn 38,26). Nesse sentido, pode-se falar que Judá, neste caso, é quem se prostitui. Por outro lado, a penhora dos símbolos que conferem a identidade em troca de prazer: o selo era usado para carimbar documentos, o cordão e o cajado eram uma espécie de carteira de identidade²³, acabam por lhe salvar a vida e a descendência.

²⁰ N’a pas de crime à cacher, elle dévoile une injustice. FISCHER, Irmtraud. *Des femmes aux prises avec Dieu: recits bibliques sur les débuts d’Israel*. Paris: Cerf-Medias Paul, 2008, p. 176. (Tradução nossa).

²¹ Tamar est présentée comme une femme dynamique qui sait ce qu’elle veut et qui n’est pas disposée à supporter résignée l’injustice que Juda lui fait. Ce que le beau-père lui refuse dans le cas de son dernier fils, Tamar le lui prend directement. Elle voit le mariage selon la loi du lévirat comme la continuation des droits masculins par-delà la mort (Dt 25,5ss). Tamar emprunte des chemins non conventionnels comme le fera plus tard Ruth, l’aïeule de la maison de David. Par leurs initiatives sexuelles féminines, décriées dans une société patriarcale, les deux femmes risquent leur réputation de femmes "convenables" afin de se réinsérer dans le courant généalogique par des la vie dont, veuves sans enfants, eles furent exclues par les lois à la teneur hostile à la vie. FISCHER, 2008, p. 178. (Tradução nossa).

²² PEREIRA, 2016, p. 32.

²³ CLIFFORD; MURPHY, 2007, p. 117.

2.2.7 Quando a irreverência de uma mulher gera vida

Cardoso afirma que Tamar é uma mulher irreverente e incômoda, por não temer usar seu corpo como instrumento de justiça. Ela se faz de prostituta para não deixar morrer a casa de Jacó, porque Judá não está disposto a reconhecer seus direitos segundo o Levirato. Ao agir como prostituta, ela “confere a si mesma o suficiente para agir com autonomia e decisão por dentro dos meandros do poder e indiferença do mundo dos patriarcas”²⁴. Ela precisou romper com a tradição da casa do sogro para sobreviver e devolver ao seu falecido marido o nome e as posses:

Tamar é uma mulher incômoda, no mínimo irreverente. Ela não tem medo dos limites, dos costumes e das tradições: ela não teme as leis e instituições. Ela arranca justiça com seu corpo de mulher oprimida. Denuncia com seu corpo prostituído a prostituição do patriarca e seus mecanismos de dominação²⁵.

Tamar aparece na genealogia de Jesus, em Mateus, ao lado de grandes patriarcas, reis, sacerdotes e de homens simples. O evangelista faz memória daquela mulher que teve a ousadia de expor seu corpo em defesa da vida, enaltecendo sua coragem, sua postura diante das injustiças. Ela está lá para recordar àquela comunidade que Deus age no imprevisto e no impossível, para fazer prevalecer seu Reino de justiça e amor.

2.3 Raab, a abrangente (Js 2,1-21; 6,22-23)

A mulher a aparecer na genealogia mateana, Raab (Mt 1,5), está ao lado de Salmon, seu esposo e Booz, seu filho. Narrada em Js 2,1-21, atua na primeira parte da conquista da Terra Prometida e no desfecho da aliança selada entre ela e os espiões (Js 6,22-23). Essas narrativas não são histórias, no sentido estrito, mas fazem parte de “um conjunto de sagas etiológicas e etimológicas”²⁶, que foram escritas muito tempo depois dos fatos, para ajudar a comunidade no presente a enfrentar seus problemas e desafios a partir do que seus antepassados viveram. Pode-se dizer que são estórias que “foram costuradas, formando um quadro uniforme da fase da ocupação na Terra na parte da Cisjordânia²⁷”, para mostrar que essa conquista se deveu ao fato de que Deus sempre permaneceu fiel a Aliança selada com Abraão, Isaac e Jacó.

²⁴ PEREIRA, 2016, p. 33.

²⁵ PEREIRA, 2016, p. 27.

²⁶ STORNILO, 1992, p. 15.

²⁷ PEREIRA, 2016, p. 16.

O livro de Josué faz parte da Obra Histórica Deuteronomista, por compor uma unidade coerente entre as narrativas, apresentando a função ideal para um rei em Israel (Dt 17,18), e ao fazer um paralelismo entre Moisés e Josué, apresentando-o como aquele que seguiu todos os passos de Moisés²⁸. Sua base está no livro do Deuterônomo que é tomado como introdução teológica para a Obra Histórica Deuteronomista, por fornecer “a ideologia fundamental para a interpretação dessa história que cobre um período de quase 700 anos, desde a entrada em Canaã (1230-1200 a.C.) até o exílio na Babilônia (586-538 a.C.)”²⁹.

Como toda a obra deuteronomista, ela faz uma análise do passado para mostrar que Deus sempre cumpre o que diz ao longo da história: a atitude do homem diante de Deus sempre o coloca numa escolha decisiva: a bênção (Dt 28,1-14) ou a maldição, (Dt 28,15-46) a liberdade ou a escravidão, a vida ou a morte (Dt 30,15-20)³⁰. O livro de Josué, na Obra Histórica Deuteronomista, relata quais estratégias se deve adotar para conseguir entrar na terra de Canaã, a Terra Prometida.

O livro de Josué está estruturado em duas partes, precedidas por um prólogo formado pelo capítulo 1, que encerra o Deuterônomo dando continuidade à história. A primeira parte é formada pelos capítulos 2–12, na qual são narradas as conquistas e a entrada do povo na Terra Prometida. A segunda parte é composta pelos capítulos 13–21, na qual é narrada a partilha da terra conquistada entre as tribos. Há um epílogo com os capítulos 22–24, nos quais ocorre a renovação da Aliança, a despedida de Josué e as conclusões abrangendo três fatos importantes: a despedida das tribos, o discurso de Josué e a Aliança realizada em Siquém³¹.

2.3.1 Quem foi Raab?

Raab é uma mulher que cresceu fora da convivência do povo hebreu, mas que contribuiu decisivamente para a formação deste. Ela passa a fazer parte dele, a partir de agora, ao selar um pacto com os espiões enviados por Josué para observar a terra. Assim como Tamar, Raab refaz o caminho, muda a história. “Tanto é que sua assimilação em Israel foi completa e, em virtude da graça de seu amor, ela foi escolhida para ser uma das mães da

²⁸ COOGAN, Michael David. Juízes. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Josué*. São Paulo: Paulus; Ed. Academia Cristã, 2007. p. 295-318.

²⁹ STORNIOLO, 1992, p. 7.

³⁰ STORNIOLO, 1992, p. 13.

³¹ PUERTO, Mercedes Navarro. *Guia Espiritual del Antiguo Testamento: los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona: Editorial Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1995, p. 21-22.

grande corrente messiânica”³². Ela, praticamente, determina quem vai viver e quem vai morrer ao selar esse pacto, tendo em vista que, assim como ela usou da misericórdia para com os espiões, pede a mesma ação por parte deles, que acrescentam o termo fidelidade à misericórdia no pacto que estabelecem.

Raab, a começar por seu nome, traz consigo uma história carregada de simbologia: a origem do nome parte de um verbo: “escancarar, alargar, expandir... ou substantivos daí derivados: amplo, espaçoso, extenso, abrangente, amplidão”³³. A partir dessa constatação, já se pode ter uma ideia do motivo pelo qual ela é contemplada na genealogia de Jesus em Mateus: “qualquer um desses verbos ou nomes pode ser usado para descrever esta mulher: Raab, a ampla”³⁴. Ela tem sua própria casa e pode acolher quem ela quiser. Não é casada, mas se torna a defensora de toda a sua família com seus bens:

O texto cita-a como uma mulher perspicaz e corajosa que desafia com sucesso seu rei e seus homens e mostra iniciativa e um forte instinto de sobrevivência – alguém que é inteligente, fala bem e vê longe. Seria esse retrato de uma prostituta comum, meramente tolerada pela sociedade como uma profissional que visa às suas necessidades básicas? Dificilmente, alguém poderia pensar. Suas ações têm uma grande semelhança com as de outras grandes mulheres bíblicas que salvaram a si mesmas, bem como a outros membros da comunidade ³⁵ em tempos de perigo³⁶.

O texto informa que ela é uma prostituta (Js 2,1c) e tecia linhos (Js 2,6). Profundamente conhecedora das histórias que falavam das conquistas do povo hebreu (Js 2,10-11), era uma mulher determinada a defender sua casa, por isso, mente para os emissários do rei (Js 2,3), esconde em sua casa os espiões (Js 2,6) e faz um pacto com eles (Js 2,12-13). Ela morava na muralha de Jericó (Js 2,15), o limite entre o campo e a cidade.

Por detrás da história de Raab, percebe-se o protagonismo dessa mulher. O pano de fundo da sua ação é a estratégia militar em curso para a conquista do território estrangeiro, a começar pela cidade, que é o centro do poder e da segurança. Desse modo, segundo Pereira, “não basta fazer de Raab uma heroína isolada”³⁷, faz-se necessário encontrar nas relações de poder, o protagonismo das mulheres que vivenciaram aquele momento histórico de crises e

³² BRENNER, 2001, p. 116.

³³ PEREIRA, 2016, p. 36.

³⁴ PEREIRA, 2016, p. 36.

³⁵ As chamadas mulheres sábias ou de coração sábio como pode ser lido em Ex 35,25; 1Sm 25,2-42; 2Sm 14; 20,14-22; Jr 9, são divididas em dois grupos: “a) as profissionais, cujos serviços podem ser usados para elevar o bem-estar da comunidade; b) as mulheres que são habilidosas em várias vocações (tradicional).” BRENNER, 2001, p. 60.

³⁶ BRENNER, 2001, p. 116.

³⁷ PEREIRA, 2016, p. 38.

perigos. Num ambiente extremamente masculino, é uma mulher que dita as regras para os emissários do rei e para os espiões (Js 2,4-5.12-13.16).

2.3.2 A mulher da margem que muda a história

Os muros da cidade representam real e simbolicamente um limite que revela o conflito entre o campo e a cidade neste texto. Esse limite poderá ser compreendido de diversas formas, mas como o livro de Josué apresenta uma leitura teológica da conquista e da posse da terra, levar-se-á em consideração que os limites e fronteiras podem ser bem posteriores. Falar-se-á do conflito entre o campo e a cidade, para entender a dinâmica entre esses dois mundos. Raab se encontra no muro: ela vive em dois mundos diferentes. Ela está e não está na cidade, assim como está e não está no campo.

Ela mora no muro da cidade como tantos outros que são excluídos, mas cujos serviços são necessários para que a cidade funcione. Quem mora nesse lugar realiza as piores profissões e acabam por adoecer. São os proscritos profissionais, conhecidos pelas profissões de quem trabalha com o couro, em açougues, os barbeiros, as prostitutas, as parteiras, os foliões, os negociantes, os leprosos. De certa forma, todos são escravos da cidade³⁸.

Ela se junta aos homens e mulheres que foram obrigados a sair de suas terras, como forma de resistência, refugiando-se nas montanhas, longe do opressor, mas que vivem também às margens da sociedade. Estão cansados de viver na miséria por serem explorados pelo sistema de opressão do Egito e de Canaã, que visam o lucro e o bem-estar da elite. Ela se junta ao grupo que saiu do Egito, criando novo sistema em que há terra e pão para todos.

A fé em Javé³⁹, vivida pelo grupo que saiu do Egito, a fez perceber que a liberdade é possível quando é para todos. Esse é o ambiente em que Raab acabou aprendendo a viver e conviver. Ela foi, como tantas outras mulheres, forçada a ganhar o sustento diário vendendo seu corpo. Mas isso, ao contrário do que se possa conceber, não usurpou sua dignidade de mulher.

2.3.3 A força da mulher que mora nos muros da cidade

Quando o texto afirma, por duas vezes no mesmo versículo, que sua casa estava construída na muralha e ela morava nos muros da cidade (Js 2,14), pode-se dizer que ela tem

³⁸ PEREIRA, 2016, p. 39.

³⁹ STORNIOLO, 1992, p. 29.

acesso à cidade e ao campo. Ela está, de certa forma, mediando esses dois mundos. Mas, também, seu olhar sobre a cidade é o de quem foi excluída do convívio do centro por ser uma prostituta, longe do peso moral dos seus contemporâneos. Ela está à margem, como as pessoas do campo, que também são excluídas e se voltam para a cidade com repulsa, porque o “homem do campo” só tem valor para a cidade-estado porquanto são obrigados a devolver tributos. Assim, como afirma Pereira:

De certo modo, o ponto de vista de Raab é o ponto de vista dos sem-terra; eles se relacionam com a cidade de um mesmo modo: eles e suas famílias são excluídos pela lógica do tributo que aprisiona o campesino na órbita da cidade. Ela também é uma excluída, numa difícil relação com a cidade que, ao mesmo tempo em que precisa dela e do seu corpo prostituído, isola-a no muro da cidade⁴⁰.

Percebendo esses dois mundos, pode-se entender a lógica e o sentido dela estar na beira da muralha e os espiões escolherem sua casa. Trata-se de um lugar que oferece, de certa forma, uma visão panorâmica e privilegiada da cidade e do campo. Por isso, os espiões possuem o senso dos soldados que precisam examinar estrategicamente o território inimigo. Ali é um lugar estratégico para uma ação militar. Para isso, eles foram enviados.

Os dois espiões enviados por Josué (Js 2,1) simbolizam parte da população que não concorda com a lógica da exploração dos mais fracos pela cidade-estado. Para Gottwald, essa conquista era a destruição, pela via rural, de toda a exploração vinda da cidade. E este grupo era formado pelos que vieram do Egito e pelos que se refugiaram nas montanhas⁴¹. Ao planejar a destruição, desejam acabar com todas as formas de opressão que ela representa para criarem “condições para o redesenho da geografia da terra e suas relações”⁴². Isso se realiza quando os espiões concordam com o pacto feito por Raab, deixando claro que não pretendem deixar a cidade viva (Js 2,18-19).

Raab, estando à beira da cidade (Js 2,15) e conhecendo a realidade da cidade e do campo, denuncia a marginalidade e a exclusão. Contudo, não se intimida diante do opressor, mas se impõe, indicando a direção errada para onde os espiões teriam se dirigido e mentindo em defesa da vida deles e de seus familiares, salvando, assim, toda sua casa da destruição, registrada em Js 6. Empoderada, assume a liderança, invertendo as regras da sociedade patriarcal, e suplica pela vida dos homens da casa. É uma mulher respeitada pelos espiões e pelos homens da cidade. Conhece a todos, é informada e atenta à realidade de seu povo.

⁴⁰ PEREIRA, 2016, p. 39.

⁴¹ GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Iahweh: Uma sociologia da Religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986, p. 588.

⁴² PEREIRA, 2016, p. 39.

Hospitaleira, acolhe os hóspedes como manda a tradição (Gn 18,3-5), preserva a vida dos visitantes, mesmo sendo eles inimigos, sela, com eles, uma aliança de fidelidade e misericórdia. Inserida na história da salvação por sua fé e coragem, quebra as estruturas da sociedade que exclui mulheres, viúvas e pobres. Evoca o projeto de Deus e não deixa espaço para privilégios, preferindo a igualdade. Por isso, ela será lembrada no Segundo Testamento como a mulher que pelas suas obras foi considerada justa por acolher e guardar os espiões que vieram reconhecer a terra-cidade (Tg 2,25).

Ao acolher a quem passa pela beira da cidade, ou está à margem dela, arrisca a própria vida, porque os soldados são impiedosos ao se sentirem ameaçados ou enganados. E Raab sabe bem disso, assim como todo o povo que está à margem. Raab não é fiel às estruturas da cidade, quebra as regras sem medo, porque alimenta a esperança do povo em se libertar da tirania da cidade.

2.3.4 A dor que se transforma em luta

A cidade está com medo, mas ela, conhecedora da história de Israel (Js 2,9-11), fala com determinação sobre Deus. Pode-se dizer que está cansada de viver na incerteza: as mulheres da cidade a rejeitavam, era mal falada pelos homens que, também, iam à sua procura. “Por isso, mudar, só se pudesse viver num outro lugar, no meio de pessoas que a tratassem como gente”⁴³. Esse olhar dos cidadãos sobre Raab permite compreender sua disposição em esconder aqueles espiões. Ela conhecia o sofrimento do homem do campo, não queria agradar ao homem da cidade. A injustiça pesava sobre os ombros dos pequenos.

Raab não parece ser uma pessoa pobre (Js 2,1-21). O texto afirma que ela é prostituta, mas o v. 1 afirma que ela hospedou duas pessoas, permitindo entender que sua casa também tinha essa função. Também é afirmado que ela escondeu os espiões no terraço da casa e os escondeu entre os feixes de linho empilhados (Js 2,6); compreende-se, com isso, que sua família era tecelã. Outro detalhe que confirma essa hipótese é que ela negocia a liberdade deles, pedindo para que ninguém de sua família e nem seus bens sejam destruídos.

Mesmo assim, ela decide acreditar nos rumores que rondavam Jericó sobre o povo que saiu do Egito (Js 2,8-11), e expõe seu corpo em defesa da vida deles e dos seus. Raab sabia e conhecia o peso da mão dos soldados, quando se sentiam traídos pela população. Mas ela confronta os soldados, escondendo os espiões e, sobretudo, “ela transforma seu lugar de

⁴³ DREHER; WACHS; KLEIN, 2011, p. 29.

ausência de poder num lugar privilegiado para o enfrentamento e superação da lógica do rei e sua cidade... É a partir desse mesmo muro que ela subverte e destrói a cidade.”⁴⁴ A partir do momento em que enfrenta os soldados, intercede por seu pai; negociando com os espiões, ela rompe com a lógica do patriarcado. Ela, uma mulher, negocia com os espiões e os enviados do rei (Js 2,3-5.12).

Por isso, ela está lá na genealogia de Jesus em Mateus. Ela rompe com as estruturas de poder que massacram os que estão à margem. Essa concepção de rompimento com opressores é muito importante para a comunidade mateana, como visto no capítulo primeiro. Como seu nome significa abrangente, ela escancara, alarga, expande, não aceita viver a mediocridade imposta pelo sistema dominante. Transgrediu todas as regras e se tornou próxima de Deus, perpetuou sua história, entrando com sua família na “Terra Prometida” e se tornando parte do povo de Deus. É lembrada e respeitada por sua fé e esperança e como mulher lutadora: “pela fé, a prostituta Raab não pereceu com os incrédulos, porque ela acolheu bem os israelitas que vieram reconhecer a região” (Hb 11,31).

2.3.5 Um corpo que professa uma fé em defesa da vida de outros

Pode-se dizer que Raab fez sua profissão de fé aos espiões ao narrar a história que chegou até ela, com precisão e riqueza de detalhes, como pode ser observado nos versículos de 9-11. Nessa perspectiva, Pereira afirma que eles apresentam um credo que corresponde aos “discursos programáticos do deuteronomismo”⁴⁵, chamando a atenção para duas palavras às quais eles vão recorrer para selar o pacto de ambas as vidas: Raab usa da misericórdia (Js 2,12) para não entregar os espiões e pede que tenham misericórdia e conservem a casa de seu pai, também faz parte dessa casa a mãe, irmãos, irmãs e todos os bens. Os espiões usam de misericórdia e fidelidade (Js 2,14), acrescentando que essa fidelidade só será possível se todos estiverem na casa de Raab, identificada pelo fio escarlate, amarrado à janela (Js 2,17-18.21).

Raab não pede por ela, mas pela casa de seu pai. Ela recorre à misericórdia para conservar a vida de quem está aos seus cuidados. Mas “por trás dessa memória se esconde uma experiência de Deus que vai participar e conformar o surgimento do povo de Israel”⁴⁶, do qual ela, toda a casa de seu pai e toda a parentela, farão parte (Js 6,22-25). Ela é uma mulher que não pode ser invisibilizada, principalmente porque soube usar de sua condição de

⁴⁴ PEREIRA, 2016, p. 40.

⁴⁵ PEREIRA, 2016, p. 41.

⁴⁶ PEREIRA, 2016, p. 42.

marginalizada para dar voz a tantas outras lideranças que perderam seu “lugar de exercício de poder, de construção de alternativas e de superação da lógica de exclusão e opressão”⁴⁷.

Ainda na esteira do significado do nome, pode-se dizer que ela é uma mulher que expandiu seus horizontes, ao se fazer uma transgressora, rompendo com os limites da cidade e se identificando com quem vive no campo. Ela é uma mulher que sabe alimentar sonhos, porque inspira os pobres e marginalizados, fazendo-os se perceberem como protagonistas de suas histórias de vida.

2.3.6 A mulher que não tem medo de sonhar com terra e pão

Das mulheres que figuram a genealogia mateana, Raab é a única conhecida e reconhecida por ser prostituta e morar nos muros da cidade. Ou seja, trata-se de uma mulher que aparentemente tem seu corpo “exposto” para qualquer homem que pague para satisfação do prazer ou para o culto da fertilidade que era comum entre os povos cananeus. Tamar, como já mencionada, faz-se de prostituta. Ser prostituta, naqueles termos, significava a liberdade para a mulher, porque ela se tornava dona de si. No contexto da narrativa, percebe-se que Raab é uma mulher que está cansada de ter seu corpo explorado pelos homens da cidade, e ao mesmo tempo, cansada de ver os filhos da terra passando fome para sustentar essa mesma cidade que rouba a dignidade de quem está fora, à margem.

Como prostituta, a mulher estaria livre do peso do patriarcado, porque, se solteira, viveria sob a tutela do pai, do irmão mais velho ou algum familiar; se casada, ficaria sob a tutela do marido, sogro ou de um parente próximo; e se viúva, estaria sob a tutela do sogro, cunhados, ou seria devolvida para a casa paterna até que encontrasse uma solução, como a encontrada por Tamar.

Ser prostituta *זִנָּה* (*zonah*) (Gn 38,15; Js 2,1c) ou *קְדִישָׁה* (*kedeshah*) (Gn 38,22) significava um grito de liberdade, pois a mulher se tornava autônoma. Mas, afinal, qual tipo de prostituta era Raab? No original, afirma-se que é “*zonah*”, simples prostituta. Mas como visto, também é dona de uma hospedaria e tecelã de linho.

Nesse sentido, pode-se dizer que Raab não foi uma simples prostituta, ela foi aquela que acolheu e hospedou em sua casa quem poderia trazer a paz para seu coração, devolver-lhe a dignidade de pessoa. Deu-lhes esperança de um novo recomeço, em um outro lugar. Isso a motivava a correr perigo em defesa da vida, na esperança de que toda sua casa teria a

⁴⁷ PEREIRA, 2016, p. 43.

oportunidade de um recomeço. “Entretanto, a meretriz compreende aquilo que o rei da cidade não consegue: que a vitória israelita é eminente e inevitável”⁴⁸. Essa visão de Raab a beneficia e, por isso, ela acaba traindo sua cidade e fazendo aliança com Israel.

Raab é a mulher “instigadora da derrubada das estruturas administrativas opressoras da cidade de Jericó e consegue integrar seu povo no novo sistema social de Israel”⁴⁹. Ela desestrutura o sistema opressor, porque é abrangente, é capaz de olhar para os outros e perceber que pode mudar a própria realidade e a de quem mais quiser fazer parte dessa nova modalidade de vida. Para isso, não basta apenas estar em sua casa, faz-se necessário assumir a mesma fé, fazer o pacto que ela fez com os espiões de Israel. Ela é uma mulher integradora porque, mesmo que a princípio pareça egoísta em defender apenas sua casa, o texto afirma que todos que estavam em sua casa foram acolhidos por Israel e levados para fora do acampamento (Js 6,23).

Na casa de Raab, todos podem entrar, mas, primeiro, precisam aderir à “fé em Javé, o Deus que suscita liberdade e vida para todos”⁵⁰, e se colocarem a caminho para estarem em segurança junto ao povo de Israel. Nessa perspectiva, o corpo de Raab, tantas vezes usado para trazer o pão da casa e matar a fome da parentela, agora é usado para trazer vida para todo seu clã, que sempre sofreu à margem da cidade.

Dessa maneira, Raab figura na genealogia de Jesus em Mateus como a prostituta que soube trazer para o centro quem estava oprimido. Mas Mateus não a escolhe especificamente pelo ofício e trabalho, mas como aquela que foi capaz de discernir sobre a situação da vida do seu povo e ter a coragem de mudar a realidade. O corpo que um dia fora explorado por muitos é marcado pela história da salvação, por permitir que a promessa de Deus sobre a Terra da fartura se cumprisse. Sua coragem e fé a fizeram uma ancestral na linhagem de Jesus, como mãe de Booz (Mt 1,5).

2.4 Rute, a amiga

Rute, a terceira mulher contemplada na genealogia de Jesus, segundo o evangelista Mateus (Mt 1,5), está ao lado de Booz, seu esposo e Jobed seu filho. Ela se destaca das outras mulheres por ter um livro dedicado a ela. Acredita-se que o livro seja fruto do pós-exílio, quando a Judeia estava sob o domínio persa. Desse modo, “o livro de Rute foi escrito em

⁴⁸ BRENNER, 2001, p. 117.

⁴⁹ WINTERS, 1993, p. 17.

⁵⁰ STORNILO, 1992, p. 29.

torno do ano 450 a. C., isto é, mais ou menos 100 anos depois do fim do cativeiro”⁵¹ da Babilônia. período em que o rei Nabucodonosor governava, quando destruiu Jerusalém e seu povo.

O livro de Rute, não apresenta data e assinatura, mas é possível identificar o período em que foi escrito: está entre Esdras e Neemias ⁵². “Uma leitura atenta do livro de Rute nos mostra que a história ocorreu em tempos de ansiedade e dificuldades. O livro inicia-se em um período de fome em Israel que forçou Elimelec e sua esposa, Noemi, a migrarem para as terras de Moab”⁵³. Assim, muitos grupos de judeus, por causa da miséria e fome, fizeram uma migração forçada (Rt 1,1), em busca de melhores condições de vida. Com isso, seus filhos se casaram com mulheres estrangeiras. Essa narrativa mostra o que aconteceu com esse povo que foi obrigado a migrar e agora é excluído pela elite que retornou do exílio⁵⁴.

2.4.1 Quem está por detrás do livro de Rute

Para compreender o pano de fundo do surgimento do livro de Rute, é imprescindível identificar quem são os responsáveis pelo contexto no qual a narrativa acontece, bem como o projeto que Rute está denunciando, projeto que não partiu da comunidade, mas da corte para o povo, como pode ser lido:

¹²Artaxerxes, o rei dos reis, ao sacerdote Esdras, secretário da Lei do Deus do céu, paz completa. Agora pois, ¹³dei ordem para que todo aquele que, em meu reino, faça parte do povo de Israel, de seus sacerdotes ou levitas e queira partir para Jerusalém, possa ir contigo, ¹⁴porque tu és enviado pelo rei e pelos sete conselheiros, para inspecionar Judá e Jerusalém, seguindo a lei de teu Deus, a qual está em tuas mãos, ¹⁵e para lebares a prata e o ouro que o rei e seus conselheiros ofereceram espontaneamente ao Deus de Israel que reside em Jerusalém. [...] ¹⁹Deposita diante de teu Deus, em Jerusalém, os utensílios que te foram entregues para o serviço do Templo do teu Deus. ²⁰Tudo o mais que for necessário para o Templo do teu Deus, que te tocasse fornecer, ser-te-á dado do tesouro real. ²¹Sou eu mesmo, o rei Artaxerxes, que dou esta ordena a todos os tesoureiros da Transeufratênia: Executai rigorosamente tudo o que o vos pedir o sacerdote Esdras, secretário da Lei do Deus do céu (Esd 7,12-18.19-21).

Esdras era responsável pelos negócios judaicos na corte da Pérsia, quando foi enviado a Jerusalém com uma caravana para reconstruir a comunidade de Israel (Esd 7,27-28), sustentado pelo decreto do rei que lhe dava autoridade para impor a Lei de Moisés, conhecida

⁵¹ MESTERS, Carlos. *Como ler o livro de Rute: pão, família, terra*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 12.

⁵² MESTERS, 2014, p. 11-13.

⁵³ ALANATI, Leonardo. Releituras rabínicas do livro de Rute. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 26, n. 98, p. 72-76, 2008, p. 72.

⁵⁴ PEREIRA, 2016, p. 44.

como a lei do rei (Esd 7,26). Ele se vê na obrigação de tomar severas medidas contra os judeus que contraíram matrimônios com mulheres estrangeiras, gerando descontentamento entre o povo (Esd 10).

Considerando esse panorama, pode-se dizer que o livro de Rute foi escrito para mostrar a situação do povo que sobrou da escravidão e pôde retornar à terra, e os que estavam à margem da sociedade e permaneceram na terra, ou seja, os pobres. O gênero literário do livro é a novela, em virtude dos elementos estruturais presentes no corpo do texto e pela forma como está escrito, mantendo o leitor atento ao longo da narrativa⁵⁵.

Com a invasão da Babilônia, a população foi dividida entre os que foram deportados e os que ficaram na terra. Quando o rei Ciro derrota a Babilônia, permite ao povo retornar à sua terra (Esd 1,3). Foram 50 anos na Babilônia e quase 100 anos tentando se organizar como povo de Deus novamente, mas sem sucesso. O povo ficou enfraquecido, dividido com a deportação para a Babilônia: as elites que foram deportadas se mantiveram fiéis às leis, aos rituais e à língua, para não perderem a identidade judaica. Assim, ao retornarem, insistiam nesses critérios étnicos para se separar dos povos vizinhos e suas influências⁵⁶. Isso se verá brevemente em Esdras e Neemias.

Para entender o livro de Rute, é necessário conhecer Esdras e Neemias, que narram a volta do povo que estava no exílio (Esd 2; Ne 7,6-72b) para a terra e a limpeza étnica que pretendem fazer ao expulsar as mulheres e filhos estrangeiros (Esd 9-10; Ne 13,1-3.23-31). Como a ganância dos ricos gerou o empobrecimento do povo, como pode se ver, as famílias foram obrigadas a vender seus filhos e filhas em troca de comida (Ne 5,2), penhorar suas terras com vinhas e casas, para comprar o trigo (Ne 5,3) ou fazer empréstimos financeiros, penhorando seus bens para pagar tributos ao rei (Ne 5,4). O grito desse povo ressoará e encontrará respostas que aparecem no livro de Rute.

Foi um período muito difícil para o povo que tinha que manter os poderosos com suas mordomias, como o próprio Neemias relata: “que fardo cada um de vós impõe a seu irmão” (Ne 5,7b). Nesses casos, o sofrimento foi considerado ainda maior porque, antes, eram explorados pelo rei babilônico, agora, são os próprios irmãos que estão massacrando a vida do povo que clama: “levantou-se uma grande queixa entre os homens do povo e suas mulheres contra seus irmãos, os judeus” (Ne 5,1). Neste contexto, tem origem o livro de Rute.

⁵⁵ SILVA, Aldina da. *Rute: um Evangelho para a mulher de hoje*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 10.

⁵⁶ PEREIRA, 2016, p. 42.

Nesta luta pela sobrevivência, a elite se aproveitava da situação de miséria e de fome para comprar a terra dos pobres,⁵⁷ obrigando muitas famílias a irem para longe de suas terras, tal como ocorre com a família de Noemi. O livro de Rute ressignifica as relações humanas ao dialogar com as leis e as tradições, para se colocar “em defesa da vida e dos direitos de duas mulheres, seus homens, sua comunidade, suas utopias e limites”⁵⁸.

2.4.2 Quando o pão falta na mesa

A fome que levou Noemi a sair, com sua família, de Belém, *מִבֵּית לֶחֶם* (*mibeyt lechem*) que é a “Casa do Pão”⁵⁹, e a migrar para o estrangeiro Moab *מוֹאָב*, remete a um fato narrado no Deuteronômio. Esse diz respeito à “participação dos homens nas assembleias cultuais” de YHWH, que proíbe, até a décima geração, a participação dos moabitas no culto, por não terem saído ao encontro do povo, com pão e água, quando esse fugiu do Egito (Dt 23,4-5). Entretanto, em Moab, é que eles vão buscar o pão para a sobrevivência e é uma moabita que trará a paz e a segurança para Noemi.

Em Belém, faltou pão para matar a fome dos pobres (Rt 1,1). Faltou o pão na mesa das famílias, porque, quando o povo retornou do cativeiro da Babilônia, no processo de reconstrução de Jerusalém, não levou em consideração o projeto de Deus a partir dos pobres (Esd 5,1-2; 9,1-2; 10,2.10; Ne 5,1-5). Nesse sentido, o livro de Rute, cerca de cem anos depois do retorno, ainda apresenta reflexos de um projeto fracassado, por não olhar, escutar e respeitar a história de um povo.

Os livros de Esdras e Neemias mostram que a ganância de alguns pode resultar na fome de muitos, tendo em vista que todo projeto, pensado do centro para a periferia, pode gerar exclusão na participação dos pobres na mesa. Assim, “nesse contexto, os ricos aproveitam-se da situação de miséria e de fome para comprar a terra dos pobres (Rt 4,3-4)”⁶⁰. É essa prática social que gera a fome e, em consequência, a migração das famílias para fora de sua comunidade.

Como Israel não era uma terra cultivável, em consequência de sua geografia, sempre houve um agravante: “a terra de Israel sempre foi assolada por escassez de alimentos em

⁵⁷ LOPES, Mercedes. Aliança pela vida. Uma leitura de Rute a partir das culturas. *RIBLA*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Ed. Sinodal, n. 26, p. 112, 1997.

⁵⁸ PEREIRA, 2016, p. 45.

⁵⁹ SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico Português*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 101.341.

⁶⁰ LOPES, 1997, p. 112.

decorrência da seca. A diminuição da oferta de produtos causava elevação dos preços”⁶¹. Como sobreviver numa região onde quem tem o poder de compra quer ter sempre mais? Não há como. Desse modo, como o sistema tribal falhou em seguir o projeto sonhado pelo povo no Êxodo, houve falta de pão e, por essa razão, a família de Noemi migrou à procura de um recomeço em terra estrangeira, que resultará “em situações difíceis e às vezes impossíveis de aguentar”⁶², pois, lá, no estrangeiro, ela perderá o marido e os filhos.

Ao sair de sua terra, de sua comunidade e até mesmo de seu clã, “eles perdiam algo que era fundamental para suas vidas, já que o povo de Rute era essencialmente um povo comunitário”⁶³. Eles perdiam a identidade de povo escolhido de Deus; tornavam-se frágeis e vulneráveis, pois para eles era fundamental a vida em comunidade.

A migração forçada levou à morte os homens da casa de Noemi. Se se olhar para Noemi e sua fala, compreende-se que ela também perdeu a esperança na vida a ponto de mudar o próprio nome: ela propõe, num lamento, que não mais a chamem de Noemi, que significa graciosa ou doce, mas que a tratem de Mara, que significa amarga (Rt 1,20-21).

2.4.3 A coragem e fé de Rute faz a obra ser lida na liturgia

O livro de Rute é agrupado ao bloco dos cinco rolos *twlygme (meghilot)* que “aparecem na seguinte ordem: Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester. Essa ordem corresponde às grandes festas em que esses livros servem de leitura litúrgica”⁶⁴. Esses rolos são usados nas seguintes festas: na Páscoa, no aniversário de destruição do Templo, nas Tendas e no Purim. O livro de Rute é muito usado na liturgia judaica na festa das Semanas ou das Colheitas ou Pentecostes, para celebrar a colheita e o dom da Lei de Israel. “Os judeus podem estar espalhados pelos quatro cantos do planeta, mas a liturgia, as festas judaicas e o livro de Rute fortalecem os laços que nos ligam a esta terra especial”⁶⁵.

Na Bíblia cristã, o livro de Rute está alocado entre os livros históricos, uma vez que se inicia o livro dizendo: “no tempo em que os juízes governavam” (Rt 1,1). Mas isso não quer dizer que ele foi escrito nessa época e, sim, que retrata fatos que marcaram a memória do povo no tempo presente, ou seja, no tempo do pós-exílio.

⁶¹ ALANATI, 2008, p. 73.

⁶² SILVA, 2002, p. 28.

⁶³ LOPES, 1997, p. 112.

⁶⁴ SILVA, 2002, p. 10.

⁶⁵ ALANATI, 2008, p. 73.

Rute passa a fazer parte do elenco de leituras litúrgicas porque, como mulher estrangeira, assume a história do povo de Israel e cumpre toda a Lei. Na casa de Noemi, ela aprende os costumes, segue os conselhos da sogra para cumprir a Lei do Levirato e poder ser resgatada pelo parente próximo (Rt 3,1-11). Ela se propõe a ir recolher a cevada que cai dos ceifadores (Rt 2,2), a fim de que ambas não morram de fome, uma vez que se trata de um direito dos pobres, incluindo as viúvas, os órfãos e os estrangeiros, como pode ser lido:

⁹Quando segardes a messe da vossa terra, não segareis até o limite extremo do campo. Não respigarás a tua messe, ¹⁰não rebuscarás a tua vinha nem recolherás os frutos caídos do pomar. Tu os deixarás para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou YHWH vosso Deus (Lv 19, 9-10).

²²Quando segardes a messe na vossa terra, não segarás até o limite extremo do teu campo e não respigarás a tua messe. Deixarás isso para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou YHWH vosso Deus (Lv 23, 22).

¹⁹Quando estiveres ceifando a colheita em teu campo e esqueceres um feixe, não voltes para pegá-lo: ele é do estrangeiro, do órfão e da viúva, para que YHWH teu Deus te abençoe em todo trabalho das tuas mãos. ²⁰Quando sacudires os frutos da tua oliveira, não repasses os ramos: o resto será do estrangeiro, do órfão e da viúva.

²¹Quando vindimares a tua vinha, não voltes a rebuscá-la: o resto será do estrangeiro, do órfão e da viúva. ²²Recorda que foste escravo na terra do Egito. É por isso que eu te ordeno agir deste modo (Dt 24,19-22).

2.4.4 As denúncias por detrás de uma narrativa

Para compreender o enredo do livro de Rute e quais as denúncias que nele são evidenciadas, faz-se necessário retornar outra vez a Esdras e Neemias. Como já se sabe, ambos fornecem os dados históricos retratados no decorrer desta narrativa em que se aborda o problema das mulheres estrangeiras com seus filhos (Esd 10,3; Ne 9,2; 13,23-30a) e a exploração dos pobres (Ne 5) pelos nobres e pelos poderosos. A situação estava muito difícil para a classe média e muito pior para quem vivia da terra⁶⁶. Esses, por falta de condições, estavam perdendo suas propriedades (Ne 5,5).

Em Esdras e Neemias, encontram-se a narrativa da volta dos exilados e as dificuldades encontradas para recomeçar. Aquele povo único, denominado povo de Israel, foi dividido entre os que foram para o exílio, e no retorno se sentem o pequeno resto de Israel que permaneceu fiel, e os que ficaram em Israel, tidos como aqueles que não passaram pela experiência da provação do exílio, os chamados “povos da terra” (Esd 3,3). Essa divisão gerou conflitos que dificultaram o reerguimento da nação, a começar pelo lugar de culto e a reconstrução do Templo de Jerusalém.

⁶⁶ SILVA, 2002, p. 17-19.

Estes são os elementos que norteiam a realidade enfrentada por nossa personagem Rute, que também expôs seu corpo sob o calor do sol, na terra estrangeira, para que não faltasse o pão na mesa. Por isso, Rute quer dar continuidade à história e à formação do povo de Israel e denunciar esse fechamento ao diferente. Para isso, ela denuncia as estruturas que excluem os pobres, as viúvas e os estrangeiros.

Para falar de Rute, é importante pontuar os conflitos gerados por suas atitudes. Com a questão das mulheres estrangeiras que Esdras determina que sejam expulsas com seus filhos, ele encontra resistência de um grupo que levanta a voz e faz oposição ao decreto (Esd 10,15). Neemias, com o problema da terra, fala das muitas reclamações por parte de quem trabalha e está passando fome ou perdeu suas terras e cujos filhos e filhas já se tornaram escravos. São denúncias feitas de judeus para seus irmãos judeus (Ne 5,1-6). São estas as questões que, mesmo sem serem diretamente abordadas, são denunciadas no livro de Rute.

2.4.5 A mulher que rompe com a tradição e o patriarcado

Noemi quer voltar, porque sabe que Deus visitou seu povo dando-lhes pão (Rt 1,6), e, junto com suas noras, ela refaz o caminho. São três mulheres viúvas que se propõe a caminhar, mas Orfa, encorajada por Noemi (Rt 1,8-14), volta para a casa materna. Ressalta-se aqui que ela, mais uma vez, rompe com o patriarcado: é costume voltar para a casa paterna, e Noemi as encoraja a voltar, cada uma “para a casa de sua mãe” (Rt 1,8), reforçando a ideia sobre “a ausência de homens vivos”⁶⁷, tanto na casa de Noemi como nas casas moabitas.

A forma como Noemi descreve a situação deixa livre as duas noras para refazerem suas vidas. Diferentemente de Judá, que obriga Tamar a permanecer com a roupa de viúva na casa de seu pai, até que seu filho cresça e possa desposá-la (Gn 38,11a), Noemi não tem mais filhos e nem esperança. No entanto, no decorrer da narrativa, já em Belém, há parentes que podem fazer o resgate de sua nora (Rt 2,20).

Noemi não tem mais nada a oferecer para suas noras, a não ser o amor, pois ela não tem mais filhos. Por isso, envia suas noras de volta à casa materna (Rt 1,8). Nessa liberdade, Orfa e Rute seguem caminhos diferentes. Elas foram livres para decidir. Note-se que o texto não condena a atitude de Orfa, e Noemi a exalta pela fidelidade que estava mantendo ao falecido e a abençoa (Rt 1,8b-9), para que ela volte em paz. Mas será Rute quem trará

⁶⁷ LAFHEY, Alice L. Rute. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2007. p. 1091.

novamente a esperança e se tornará símbolo da vida em terras estrangeiras, pois ela deixará sua família, sua terra e seus costumes para levar Noemi de volta a Belém. Além do mais, fará a profissão de fé no Deus que lhe fora apresentado por Noemi em Rt 1,16b-17:

¹⁶Respondeu Rute: Não insistas comigo para que te deixes, pois para onde fores, irei também, onde for tua moradia, será também minha; teu povo será meu povo e teu Deus será meu Deus. ¹⁷Onde morreres, quero morrer e ser sepultada. Que YHWH me mande um castigo e acrescente mais este se outra coisa, a não ser a morte, me separar de ti!

2.4.6 Amizade: quando o amor é mais forte que os laços de sangue

A narrativa do livro de Rute prova que não se pode concordar com a marginalização das pessoas e suas origens. Ela, uma mulher pobre, viúva e estrangeira, torna-se solidária com sua sogra e decide não a abandonar. Caminha para um país estrangeiro, a fim de garantir a dignidade para a sogra. Sendo estrangeira, Rute assume a fidelidade para com tudo que é do outro. Entrega-se, despoja-se de si para assumir a vida e a cultura de outra pessoa. É capaz de declarar seu amor a Noemi sem medo do que vai encontrar (Rt 1,16-17).

Rt 1,16-17 contém uma denúncia contra o sistema de governo de Esdras e Neemias “que em vez de propor um projeto de construção e de mudanças das estruturas, resgatando as leis que defendem a vida dos pobres e abraçando as diferenças para juntos poderem construir um novo futuro, eles propõem a exclusão como saída”⁶⁸, ao mandar embora as mulheres estrangeiras com seus filhos.

Rute trava uma relação de cumplicidade, propõe caminhar junto. Vive para o outro e com o outro, sem impor limites ou barreiras. Propõe construir juntas o caminho, “tecendo relações humanas e humanizadoras”⁶⁹, para reverter a situação de viúvas sem filhos que não têm direito à posse da terra e dos bens dos maridos. Rute se coloca no lugar da outra para entender e denunciar os mecanismos de exclusão e dominação dos que detêm o poder nas mãos.

Colocando-se no lugar de Noemi, Rute assume a situação e precisa ir à luta como os pobres que pegam os restos que lhes são garantidos pela lei judaica (Lv 19,9-10; Dt 24,19). Nesse tempo, esse direito só era possível se o dono da colheita o permitisse⁷⁰. Rute provocou mudanças na sua própria história ao deixar de ser apenas uma mulher viúva, em terra

⁶⁸ LOPES, 1997, p. 112.

⁶⁹ Anotações da autora no Congresso da Vida Religiosa, em Aparecida, 2015.

⁷⁰ SILVA, 2002, p. 44.

estrangeira, para ser esposa, uma mulher de valor que encontra graça diante da nação que a acolhe (Rt 3,11).

2.4.7 O corpo usado para gerar vida e dignidade a uma comunidade

A estrangeira será aquela promotora da esperança à casa de Noemi. Rute usa da sabedoria da sogra para ter seus direitos respeitados e resgatados (Rt 3,1-5). Quando sela uma aliança com sua sogra (Rt 1,16-17), assume para si o destino daquele povo, devendo lutar para que suas vidas sejam vistas e valorizadas como mulheres, viúvas, pobres, e resgatando para a comunidade o sentido do povo de Israel: aquele que tem seu olhar voltado para os mais vulneráveis (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22).

Com isso, ela responde, de maneira sutil, às reformas começadas por Esdras (Esd 9,2; 10,3) e Neemias (Ne 10,31; 13,23-25.28). Assim, “no centro da narrativa, está uma mulher estrangeira, que vai ser reconhecida como modelo de amor e de fidelidade ao povo de Israel”⁷¹. A mulher, mais uma vez, precisará colocar seu corpo em defesa da vida para que não falte o pão na casa (Rt 3,4.9.17) dos mais fragilizados, aqui representados por sua sogra.

2.4.8 A mulher estrangeira que se faz solidária

O gesto solidário de Rute, ao abandonar tudo para seguir Noemi, será lido pela comunidade como um gesto grandioso, em que as mulheres bendizem a YHWH, reconhecendo que Rute vale mais que sete filhos e, por ela, YHWH envia um resgatador (Rt 4,15), para que o nome da casa de Noemi não desapareça.

No Dicionário Bíblico Hebraico-Português, a palavra גֹּאֵל (*goel*) significa: responsável pela ação legal, solidariedade, responsável pelo resgate, parentesco ou responsabilidade, vingador de sangue⁷². Entre os vários significados, o termo mais apropriado para este contexto é solidariedade, pois, no período de miséria e fome, ela é fundamental para a sobrevivência.

Rute torna-se solidária com Noemi, levando-a de volta para sua terra pois: “a casa do pão não era mais deserta. A cidade da qual a fome tinha forçado Noemi partir agora provê

⁷¹ SILVA, 2002, p. 24.

⁷² SCHÖKEL, 1997, p. 126.

uma colheita em seu retorno”⁷³. Ao mesmo tempo, Booz se torna solidário com Rute, casando-se, mais tarde, com ela (Rt 4,13).

Respeitando as diferenças e sendo solidárias uma com a outra, elas cobram para si dois costumes: o direito do *goel*, aquele que pode recuperar o direito da terra que precisou ser vendida, e a Lei do Levirato, que determina que um parente deve casar-se com a viúva cujo marido morreu sem deixar herdeiro, para que esse nome não desapareça de entre os filhos de Israel.

Ser estrangeira não é evidenciado no texto como algo que impedirá as ações de Rute e Noemi, levando a concluir que a comunidade ampliou seu olhar sobre o sentido de ser o *goel*: o resgate ultrapassa a comunidade de Israel e se estende às mulheres estrangeiras. Ele ultrapassa as barreiras da discriminação, da intolerância das reformas de Esdras e Neemias, para dar lugar e vez aos oprimidos.

Rute se torna uma *goel* para o povo de Israel, pois, sendo estrangeira, “resgata a memória histórica e garante o futuro da casa de Davi”⁷⁴, fazendo parte do povo de Deus ao dar à luz uma criança (Rt 4,17). Faz com que o amor conjugal (Rt 4,11) se torne um resgate das terras que estão nas mãos dos exploradores, que se enriqueceram às custas do sofrimento alheio (Ne 5,1-5).

Nessa perspectiva, os pobres não passarão mais fome (Rt 4,15). “Ela, a excluída, entrega sua vida para reconstrução de um povo estrangeiro, que ela assume como próprio”⁷⁵. Desse modo, revela que a continuidade à descendência pelo vínculo familiar independe de ser estrangeira, mas da adesão que se faz ao projeto comunitário que foge da lógica da exclusão vivida em seu tempo.

2.4.9 Quando o pão falta na mesa, a vida recomeça

O Livro é marcado pelo simbolismo das palavras que guardam em si uma grave denúncia à monarquia em relação ao povo: o projeto de Esdras e Neemias não parte da escuta do povo, ele vem dos poderosos (Esd 1,1-2). Todo projeto de governo tem que partir da base para funcionar. É assim que o livro de Rute ensina. Em Belém, a fome está destruindo as famílias, então se faz urgente o apelo de Noemi e Rute, para que as mulheres que governam a

⁷³ LAFHEY, 2007, p. 1092.

⁷⁴ LOPES, 1997, p. 113.

⁷⁵ LOPES, 1997, p. 113.

casa possam também colher e reorganizar as estruturas da cidade em favor dos pobres e de quem está na miséria.

Rute e Noemi também ensinam com seus gestos, cultivando uma relação de cumplicidade e corresponsabilidade entre elas, diferentemente daquela relação que havia entre as primeiras matriarcas, Sara e Agar, Raquel e Lia. Não há necessidade de romper com os vínculos como Sara fez com Agar, ao pedir que Abraão a expulsasse de sua presença com a criança, temendo perder a bênção e a herança (Gn 21,9-10).

Rute ensina que elas podem caminhar juntas. Também não há necessidade de competição entre elas, tal como as irmãs Raquel e Lia, que disputaram quem poderia gerar mais filhos à casa de Jacó (Gn 30,1-22). Rute e Noemi querem mostrar que toda luta e toda disputa devem ser feitas em defesa da vida e da posteridade, ou seja, do bem comum. Trata-se de aprender uma com a outra, sobre sua cultura, seus costumes e suas crenças.

Elas estão abertas e conscientes de que apenas sobreviver é muito pouco. Tendo em vista que percorreram um caminho de dor, percebem que é preciso viver e, para isso, várias barreiras necessariamente foram derrubadas para dar visibilidade ao projeto comunitário: que haja pão nas mesas dos pobres, que não haja mais pobres entre elas. Por isso, as mulheres vibram com o nascimento de uma criança: a esperança retorna às famílias (Rt 4,14).

Antes de apresentar a história da mulher de Urias, ressalta-se, ainda, algo comum a todas as mulheres abordadas até aqui: são estrangeiras. Tamar (Gn 38) era cananeia⁷⁶. Quando Judá se separa de seus irmãos, por causa da venda de José (Gn 27,26-27), vai para a região dos cananeus⁷⁷, lá se casa com uma cananeia (Gn 38,2) e mais tarde se une a Tamar (Gn 38,16). Raab (Js 2,1-21), por sua vez, mora nos muros da cidade de Jericó (Js 2,1b), uma cidade cananeia. E Rute era moabita (Rt 1,4).

Todas elas, incluindo Betsabeia “concebem descendentes de Judá de um modo no mínimo surpreendente, prefigurando Maria, a qual, de maneira extraordinária, concebe um verdadeiro filho de Davi”⁷⁸. Tornam-se mães de grandes líderes da comunidade. Todas elas utilizam seus corpos em defesa da vida familiar e comunitária, acima de seus interesses pessoais. Por suas escolhas e atitudes foram consideradas mulheres de fé.

⁷⁶ BÍBLIA, 2021, p. 84, nota “a” Gn 38,1-30. (Tradição Javista relativa às origens da tribo de Judá. Vivendo afastado de seus irmãos, Judá aliou-se aos cananeus. De sua união com sua nora Tamar saíram os clãs de Farés e de Zara).

⁷⁷ CLIFFORD, 2007, p. 116.

⁷⁸ SILVA, 2002, p. 95.

2.5 Betsabeia, a filha da plenitude (2Sm 11)

A quarta mulher da genealogia de Jesus em Mateus é Betsabeia (Mt 1,6) e está ao lado do rei Davi e Salomão seu filho. Na perícopa de Mateus, ela não tem nome: “Davi gerou Salomão, daquela (que foi mulher) de Urias” (Mt 1,6b). É mãe de Salomão, mas não é esposa de Davi, e continua sendo a mulher de Urias. Uma mulher casada, cujo marido está sempre a serviço do rei, trabalhando nas campanhas de guerra promovida por Davi. Era costume o rei acompanhar seus oficiais nas batalhas (2Sm 8), mas neste ano ele não acompanhou as tropas de Israel e ficou em Jerusalém (2Sm 11,1c). “A campanha contra os amonitas traz o cenário e aumenta o sentido de negligência de Davi”⁷⁹ em relação à guerra e à defesa de seu povo.

O livro de Samuel apresenta a transição entre o sistema tribal e a monarquia. O sistema tribal foi marcado pela luta dos camponeses contra a ganância da cidade, que resultou na partilha das terras e um governo participativo, que durou uns 200 anos, entre 1230 e 1050 a.C. Este sistema foi enfraquecido pela presença do inimigo externo, os filisteus, que também chegaram à costa sul de Canaã, e por brigas internas entre as próprias tribos, enfraqueceram também a religião javista. Assim, o “perigo externo e corrupção interna foram, portanto, as grandes causas da falência de um sistema que procurava a igualdade econômica e a participação política, de modo que todos pudessem ter igual acesso aos bens da vida e à liberdade”⁸⁰.

No sistema tribal, não havia necessidade de um exército permanente: sempre que as tribos precisavam, eram convocados e, terminados os conflitos, retornavam para suas casas, para suas terras⁸¹. Mas a ganância dos líderes da época (1Sm 8,18) induziu o povo a querer ser igual a todas as outras nações que tinham reis, optando pela monarquia.

2.5.1 O contexto de 2 Samuel

É importante entender o contexto em que surgiu o segundo livro de Samuel. Os dois livros de Samuel narram os fatos acontecidos entre 1040 e 971 a.C. Eles “apresentam uma análise crítica dessa grande transformação, procurando avaliar as circunstâncias em que ela se

⁷⁹ CAMPBELL, F. Antony; FLANAGAN, James W. 1 e 2 Samuel. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2007, p. 341.

⁸⁰ STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. *Como ler os livros de Samuel: a função da autoridade*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991, p. 13.

⁸¹ STORNIOLO, BALANCIN, 1991, p. 20.

deu e as consequências que ela acarretou”⁸². Como eles terminaram de ser escritos no tempo do exílio, pela escola deuteronomista, entre os anos 586 e 538 a.C., marcam a história do povo de Israel, de forma anacrônica, pois é nesse período que o povo será reconhecido como uma nação.

Esses dois “livros se ocupam, principalmente, com a avaliação da autoridade política, mostrando não só a sua necessidade, mas também os perigos que ela pode acarretar para a vida do povo”⁸³. O próprio Samuel alerta o povo sobre as consequências do querer substituir a Deus pelo rei (1Sm 8,11-18). “O importante é notarmos que os livros de Samuel procuram não só apontar as raízes do novo regime e analisar seus perigos, mas também mostram qual é a função da autoridade política central e, de resto, a função de qualquer outra autoridade”⁸⁴ importante, exercida dentro da comunidade, visando o bem-estar daquele povo.

2Sm 8 fala de Davi como um líder presente nas guerras e suas vitórias sobre todas as nações que simbolizavam perigo para Israel e a expansão de seu território. Esse capítulo leva-se em conta o que foi dito por YHWH em 2Sm 5,2b: “És tu que apascentarás o meu povo Israel e és tu quem será chefe de Israel” e o pacto selado junto aos anciãos, na presença de YHWH, no monte Hebron 2Sm 5,3b, ficando subentendido que o rei deveria estar a serviço do povo para defender de seus inimigos e fazê-lo viver segundo a justiça e o direito. Sobre esse contrato, falar-se-á no próximo tópico.

2.5.2 O preço da fidelidade ao sistema tribal

A narrativa de 2Sm 11,2a é uma crítica à monarquia, porque no sistema tribal todos iam para a luta caso alguma tribo estivesse sob ameaças. Neste momento, os homens estão na guerra e o rei permaneceu no palácio. Significa, também que a monarquia está se consolidando, não precisa mais que o rei seja a liderança: tem agora homens de sua confiança para estarem à frente nas batalhas.

Mas estar à frente das batalhas também tem seu preço. Urias, em sua fidelidade ao pacto de guerra, que determinava que durante a guerra os homens deveriam se manter castos (1Sm 21,6), acaba por perder a vida. Betsabeia junto com Urias, denunciam o sistema monárquico que perde o respeito e imita as culturas de opressão sobre a mulher e o pobre. A

⁸² STORNILO, BALANCIN, 1991, p. 7.

⁸³ STORNILO, BALANCIN, 1991, p. 9.

⁸⁴ STORNILO, BALANCIN, 1991, p. 49.

fidelidade de Urias é a fidelidade do sistema tribal às tradições da comunidade, quando está em período de guerra (2Sm 11,17).

É interessante que o nome de Urias **יָרֵי** signifique “minha luz é Javé⁸⁵”, porque demonstra que ele, mesmo sendo estrangeiro (2Sm 11,6), fez adesão ao projeto de Israel. Ele se torna tão fiel ao sistema que não consegue perceber a trama construída a sua volta: “ele é solidário com outros homens, solidário com o rei, defensor das regras do mundo da guerra. Urias morre disso: de tanto ser solidário com os homens”⁸⁶.

Ele mesmo leva em mãos a carta com sua sentença de morte (2Sm 11,15). É aquele que, por fidelidade aos seus ideais de luta, dorme com seus soldados do lado de fora, no relento, porque não se sente confortável em quebrar as normas de guerra. O preço de sua fidelidade à guerra é a morte, deixando o caminho livre para o opressor.

2.5.3 Betsabeia, um silêncio que denuncia

Betsabeia tem um papel muito importante nessa narrativa, não pelo que ela fala, mas pelo seu silêncio. Este texto escancara como as mulheres são vulneráveis em tempos de guerra. Quando os maridos saem para defender o território, elas se tornam objetos de desejo de quem quer que seja, do plebeu ao rei. O silêncio de Betsabeia é uma denúncia contra o poder que a monarquia exerce ao se tornar um sistema de governo que age de forma violenta, para expansão de domínio territorial. Esse domínio se faz também sobre os corpos das mulheres. Betsabeia não tem escolhas e acaba sendo vítima dos desejos do monarca Davi (2Sm 11,4). Esse rei marca uma mudança política e social na vida do povo: a passagem do sistema tribal para sistema monárquico mais estruturado.

A matriarca grita contra as relações de gênero construídas com base na repressão dos homens que carregam sentenças de morte, sufocando mulheres que são obrigadas a calar o luto. A situação dela representa a opressão contra a mulher, vista como objeto. Denuncia a exploração contra os marginalizados: pobres, mulheres, filhos da guerra. Faz isso a partir de um silêncio que lhe conferirá importância para figurar na genealogia de Jesus em Mateus.

⁸⁵ PEREIRA, 2016, p. 52.

⁸⁶ PEREIRA, 2016, p. 52.

2.5.4 Betsabeia, uma beleza sufocada

Sofrendo violência e não podendo falar, Betsabeia entra na história por ser bonita. E dirá apenas uma única frase que também marcará sua trajetória: “estou grávida” (2Sm 11,5). Ela carrega em si outras questões escondidas que revelam as consequências das guerras na comunidade judaica: mulheres que ficavam sós e sem proteção, pois os homens da casa, que poderiam ser o pai, os irmãos, os primos, reflexo de uma casa patriarcal, os que podem falar, decidir e agir⁸⁷, estão fora; foram enviados para a guerra. O peso da brutalidade da guerra recai sobre o corpo das mulheres.

A gravidez evoca realidades distintas: o agressor, para se livrar de seu ato, traz o marido para junto do rei e seus soldados; a guerra faz com que o ambiente familiar se torne indiferente para os lutadores; as mulheres tornam-se presas fáceis para o desejo masculino, uma vez que seus maridos podem passar meses na guerra, correndo risco de vida. Betsabeia, uma mulher representante da realidade de muitas outras, simboliza a mulher violentada, que não pode falar de sua gravidez.

Pouco se fala dela. Muitas vezes aparece sem nome, tratada apenas como a mulher de Urias. Tem marido e pai, que a deveriam proteger, mas estão neutros na narrativa. Ela é filha e esposa: essas “duplas referências enfatizam a injustiça com os subordinados impotentes”⁸⁸. Por ser bonita, é desejada, sofre violência. Um rei a viu tomando banho e a desejou (2Sm 11,2). Davi não respeita sua posição de mulher casada com o homem que era o seu braço forte. Seu instinto de predador guerreiro não é capaz de distinguir uma mulher de um território que almeja para si.

Betsabeia é o corpo do silêncio nesta narrativa. Outros alertam a Davi que ela é casada, seu marido e seu pai têm nomes, isso quer dizer que são pessoas da confiança dele (2Sm 11,3b). Nenhum desses detalhes fez diferença para que o rei pudesse ponderar suas atitudes: simplesmente mandou buscá-la (2Sm 11,4a). A violência foi tão escancarada que Davi mandou a ela um emissário em plena luz do dia. Seus gritos foram abafados como os gritos dos pobres ao serem explorados pelo sistema opressor.

Este corpo mudo está aqui para denunciar essa monarquia que se consolida à custa da exploração dos indefesos. As filhas da guerra, as esposas, as mães e os homens que estão no campo trabalham para manter o palácio ou lutando nas guerras, para que o rei possa descansar

⁸⁷ NEUENFELDT, Elaine. Violência sexual e poder - o caso de Tamar em 2Sm 13,1-22.42. *RIBLA*, Petrópolis, n. 41, 2002, p. 43.

⁸⁸ CAMPBELL; FLANAGAN, 2007, p. 341.

(2Sm 11,2) durante o dia. Davi, além da postura com a mulher do seu próximo, é indiferente com sua filha Tamar (2Sm 13,1-22) que sofre violência. Ele não pode cobrar do filho uma postura de respeito que ele mesmo não foi capaz de viver. No corpo de Betsabeia, estão todos os corpos femininos violados em nome da guerra (Dt 20,11), em nome da paz (Gn 12,13; 20,2; 26,7), em nome da hospitalidade (Gn 19,8) e em nome dos desejos masculinos (Dt 22,19-21) que perpassam as narrativas bíblicas.

2.5.5 Um corpo em defesa da vida

Betsabeia, a mulher que está na genealogia de Jesus em Mateus como a “mulher de Urias”, tem muito a nos ensinar: é preciso encerrar um ciclo na vida para iniciar outro. Mas qual a intenção da comunidade mateana ao evidenciá-la como mulher do outro, se Salomão é filho de Davi com ela, e a própria genealogia afirma esse fato (Mt 1,6)? A resposta mais plausível seria porque “Mateus quer evidenciar a falta de Davi? Não é a maneira de Deus fazer as coisas. Pode-se supor sobretudo isto: a intenção de Mateus é sublinhar a grandeza da graça do perdão que vem do pecado. Feliz culpa que nos valeu tão grande Redentor”⁸⁹. Assim,

O papel de Betsabeia é secundário e muito pequeno, e nunca se fala de seus sentimentos ou iniciativas. Parece que o principal interesse da Bíblia é apresentar os extremos opostos: Urias, um oficial honesto e confiável, aparece em total contraste com Davi, o rei desonesto e libertino⁹⁰.

Ela deixará de ser a mulher de Urias (2Sm 12,15b), somente quando a criança morrer e ela terminar seu luto (2Sm 12,24). Mas o que ela faz aqui na genealogia de Mateus? Mostra que os caminhos que Deus escolheu para se fazer presente na história passa também pelas margens de um corpo violentado que assume uma postura diante da vida.

2.5.6 Betsabeia, a filha da plenitude, tem voz: um passeio em 1Rs 1,11-21.28-31

A filha da plenitude, que na narrativa do livro de Samuel apenas diz uma frase: “estou grávida”, encontra compaixão no profeta Natã, que denuncia o próprio rei por seu egoísmo. Ele, sendo dono de tudo, não foi capaz de respeitar seus súditos que estão nos campos de

⁸⁹ AVRIL, Anne Catherine. As mulheres judias na genealogia de Jesus segundo Mateus 1,1-17. *RIBLA*, Petrópolis, n. 40, p. 161-173, 2001, p. 171.

⁹⁰ BRENNER, Athalya (Org). *Samuel e Reis: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 177.

batalha, lutando para ampliar seu território. Natã a orienta, e ela se torna protagonista na decisão de colocar seu filho Salomão no trono (1Rs 1,11-21). Como esposa, ela pode ser ouvida e reivindicar seus direitos e colocar seu corpo em defesa da vida. Ela permaneceu passiva e calada até Salomão ter idade suficiente para assumir o trono.

Um filho, sem nome, ela viu morrer em silêncio, o outro, Salomão, por ele, ela lutará para colocá-lo no poder: “ela é astuta”, respeitando a autoridade do rei, mas consciente de que ele não tem mais capacidade para governar, “assume ela mesma, a rainha mãe, o papel que ele não pode cumprir”⁹¹, e Salomão é colocado no trono.

Betsabeia, que significa *bat* (filha), *sheva* (plenitude, saciedade, sarmento, suplicação, só terá seu nome reconhecido no livro de Reis (1Rs 1,16-17), no qual ela terá voz perante o rei (1Rs 1,28-31) e o povo (1Rs 2,40), que aclama Salomão com rei, realizando seu sonho de mãe. “Com ela se espera uma espécie de plenitude (*sheva*) para que o sarmento (*shelihot*) de Deus a Davi caminhe desde agora para o cumprimento, e Salomão é o primeiro sinal”⁹².

A última mulher do Primeiro Testamento que é mencionada na genealogia de Jesus em Mateus não podia ser ninguém melhor que Betsabeia, a filha da plenitude. A primeira *gêbîrâ* (rainha-mãe), ou rainha-mãe, que atua como conselheira chefe do rei:

Tais premissas encontram-se no relato em que Betsabeia intercede junto a seu filho Salomão em favor de Adonias (1Rs 2,13-25). Acredita-se que o comportamento do rei diante de sua mãe neste episódio demonstre o alto *status* da *gêbîrâ*: ele se levanta para ir ao seu encontro, curva-se diante dela e a faz sentar-se à sua direita. [...] Em todo caso, a história do pedido de Adonias fez surgir a hipótese de que a rainha mãe era a conselheira-chefe do rei e de que ela representava os interesses do povo e dos membros da corte⁹³.

Ela representa todas as gerações anteriores de homens e mulheres que suplicaram pela vinda do Messias. Ela fecha um ciclo na narrativa para abrir espaço para a verdadeira Filha da Plenitude, Maria, a mãe de Jesus, a respeito da qual se falará no próximo capítulo.

2.5.7 Síntese Conclusiva

O que Tamar, Raab, Rute e a mulher de Urias (Betsabeia) estão fazendo na genealogia de Jesus em Mateus (Mt 1,3.5.6)? Pergunta-se, porque seria de se esperar ver citadas as

⁹¹ AVRIL, 2001, p. 172.

⁹² AVRIL, 2001, p. 171.

⁹³ BRENNER, 2003, p. 220.

matriarcas mais importantes de Israel, como por exemplo: Sara, Agar, Rebeca, Lia, Raquel, cuja memória era viva entre a comunidade de Israel, tal como foi ensinado de geração em geração. As releituras das Escrituras podem variar significativamente de um lugar cultural para outro e o apelo às várias figuras femininas das Escrituras mudará significativamente dependendo do caso⁹⁴, mas elas estão sempre presentes na história. Mateus é o exemplo dessa releitura ao nomear essas mulheres na genealogia de Jesus. Mas com ressalvas, pois coloca as improváveis, ou seja, aquelas que não deveriam estar lá por suas condutas consideradas imorais para a comunidade.

Se se observa a genealogia de 1Cr 1–4, encontra-se mais de 20 mulheres citadas. Dessas, vinte, poucas têm nome (1Cr 1,39; 2,3.4.15; 3,1b. 8; 4,3.5.17), outras são filhas de alguém (1Cr 2,21.34; 3,27), mulher de outros (1Cr 2,4.18.19), ou mães (1Cr 14,9b). Mas apenas Tamar e Betsabeia têm seus nomes registrados nessa genealogia. Estão na genealogia de Davi (Rt 4,18-22) e Mateus (Mt 1,1-17). Então, pergunta-se: qual o critério de Mateus para incluir Raab e a mulher de Urias (Betsabeia)? E por que não perguntar por Maria o que ela faz nessa genealogia?

As hipóteses⁹⁵ sobre este assunto são diversas. Elas não são pecadoras? De fato, uma primeira leitura poderia dar essa impressão ao reler a história de Tamar como a incestuosa (Gn 38,14-18), a de Raab como a prostituta (Js 2,1), a de Betsabeia como a adúltera (2Sm 11,1-5) e a de Rute como aquela que cobiça o leito de Boaz, seu parente, que tem direito ao resgate (Rt 3,4). No entanto, a tradição oral do judaísmo antigo, longe de sobrepujá-las, celebrava a justiça e o mérito dessas mulheres⁹⁶.

Em Gênesis, Tamar, que se faz de prostituta, será considerada mais justa que Judá, por se preocupar com a descendência da casa de Jacó (Gn 38,26). Raab, a prostituta, é considerada uma heroína, mesmo nas assim chamadas tradições judaico-cristã, sendo citada no Segundo Testamento por sua coragem e fé (Hb 11,31; Tg 2,25). Rute é elogiada pela fidelidade à sua sogra Noemi (Rt 3,10), mesmo depois de se deitar com Booz na eira a pedido de sua sogra (Rt 3,7). A mulher de Urias (Betsabeia) é lembrada por ser mãe de Salomão,

⁹⁴ PERROT, Charles. *Marie de Nazareth au regard des chrétiens du premier siècle*. Paris: Cerf, 2013, p. 81.

⁹⁵ São três hipóteses que justificam a entrada dessas mulheres na genealogia de Jesus, a saber: na primeira, São Jerônimo afirmava que estão lá por serem pecadoras, ou seja, Jesus tem a missão de salvar os pecadores; na segunda, Lutero defendia que elas estão lá por serem estrangeiras e foram incluídas para mostrar que Jesus tinha parentesco com os gentios pelos antepassados e, por fim, na terceira hipótese, que tem muitos adeptos, afirma que elas estão na genealogia por dois motivos: primeiro “há algo de extraordinário ou irregular em sua união com seus parceiros e, embora tal união tenha sido escandalosa para os estranhos, continuou a linhagem abençoada do Messias”. Segundo: “as mulheres demonstraram iniciativa ou desempenharam um papel importante no plano de Deus e, assim, foram consideradas instrumentos da providência de Deus ou do Espírito Santo”. BROWN, 2005, p. 86-89.

⁹⁶ PERROT, 2013, p. 81.

portanto, nem sempre foi considerada adúltera na literatura rabínica⁹⁷. Ela intercede pelo trono de seu filho Salomão (1Rs 1, 17), tornando-se a *G^ebîrâ* (1Rs 2,19). “Assim, é improvável que os leitores de Mateus considerassem tais mulheres pecadoras”⁹⁸.

Se elas não são consideradas pecadoras, pode-se considerar que foram incorporadas na genealogia por causa da origem estrangeira, pois a comunidade mateana está aberta à ideia de uma salvação oferecida a todas as nações (Mt 28,19). Tamar, uma estrangeira da região cananea e que teria se convertido ao verdadeiro Deus⁹⁹. Raab uma prosélita, de acordo com a tradição judaica, e, portanto, uma estrangeira, que mora nos muros da cidade de Jericó, cidade cananea e que passará a fazer parte do povo de Deus. Betsabeia é esposa de um hitita, e Rute era moabita (Rt 1,4).

Então, voltamos à pergunta: por que Mateus escolheu essas mulheres tão extravagantes e não as mães em Israel, para destacar na genealogia de Jesus? Se elas estão na genealogia não por serem consideradas pecadoras e nem estrangeiras, qual a resposta mais plausível? A resposta baseia-se precisamente nesta extravagância: todas elas, incluindo Maria, deram à luz de forma irregular, a partir de uma união também fora dos padrões:

Na devoção bíblica judaica essas uniões e iniciativas extraordinárias eram consideradas obras do Espírito Santo. Essas mulheres eram consideradas exemplos de como Deus usa o inesperado para triunfar sobre obstáculos humanos e intervir a favor de seu planejado Messias. É a combinação da união escandalosa ou irregular com a intervenção divina por intermédio da mulher que melhor explica a escolha mateana na genealogia¹⁰⁰.

Podemos, portanto, concluir que Mateus nomeia essas cinco mulheres, incluindo Maria, porque elas foram introduzidas como se estivessem invadindo a linhagem messiânica com suas irreverências e extravagâncias: Tamar se faz de prostituta para gerar um filho para a casa de Davi (Gn 38,29); Raab, uma prostituta se casa com Salmon, gerando Booz (Rt 4,21); Rute, uma estrangeira, vai ao encontro de Booz na esteira em obediência à sua sogra (Rt 3,1-4); Betsabeia, uma mulher casada que se deita com o rei, se torna mãe de Salomão e intercede por ele para que assuma o trono da casa de Davi (2Sm 11,4; 1Rs 17), e Maria, sendo noiva, aparece grávida de outro (Mt 1,18)¹⁰¹.

⁹⁷ BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*: comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 87.

⁹⁸ BROWN, 2005, p. 87.

⁹⁹ BROWN, 2005, p. 87.

¹⁰⁰ BROWN, 2005, p. 88-89.

¹⁰¹ BROWN, 2005, p. 88.

Nota-se que Mateus precisava responder à comunidade pela messianidade davídica de Jesus, de acordo com as Escrituras. Precisamente, essas mulheres, de forma extraordinária, deram um autêntico filho para a casa de Davi, chegando até Jesus¹⁰². Vê-se que o que importa à comunidade mateana é integrar Jesus na linhagem real e messiânica.

Por isso, considerou-se neste trabalho a terceira hipótese. Isto é, Mateus as escolheu porque elas são as improváveis, audaciosas e determinadas a mudar sua história e a de quem está ao seu redor. Nessa esteira, sem desconsiderar a segunda hipótese, é importante recordar que interessa à comunidade mateana que elas fossem estrangeiras, porque o Messias tem a missão de trazer a salvação para todos os gentios: estes podiam até não serem judeus, mas, como, Jesus descendem de Abraão¹⁰³.

Neste capítulo, percebeu-se que Deus escolheu um caminho para entrar na história humana. Esse caminho passa pela periferia, pelo corpo das mulheres estrangeiras. Com isso, evidencia-se que os corpos sofridos das mulheres representam todos os que são explorados e vitimados por sistemas opressores. Os corpos dessas mulheres são sinais da ação do próprio Deus em suas vidas e na vida dos que lhes foram confiados. São corpos que se expõem colocando em evidência um sistema opressor que não funciona mais. Dessa forma, evocam uma mudança de paradigma. É preciso retomar o compromisso de fidelidade e misericórdia, em parte esquecido ao longo da trajetória do povo de Deus.

Trata-se de mulheres que foram capazes de ouvir e ler nas entrelinhas da própria história o que Deus sonhou para o povo. Povo que não era o seu, mas que elas acolheram e assumiram para si. Foram escolhidas para fazer parte e contribuir com a história da Salvação, porque Deus age pelas margens, em contramão da história humana. Deus escolhe o caminho que contraria os centros e os poderosos, precisamente porque conta com todos para levar a termo seu Reino.

¹⁰² PERROT, 2013, p. 83.

¹⁰³ BROWN, 2005, p. 89.

3 DO SILÊNCIO À PALAVRA: A MÃE DE JESUS NO EVANGELHO DE MATEUS

Neste capítulo, procura-se apresentar a quinta mulher que figura a genealogia de Jesus em Mateus. Essa mulher é Maria, a mãe de Jesus. A escolha de dedicar um capítulo a ela reside no fato de que, diferentemente das demais mulheres compreendidas na genealogia mateana, Maria é citada em outros momentos do evangelho de Mateus. Como se sabe, o contexto de uma comunidade profundamente enraizada no judaísmo, o fato de uma mulher figurar nas narrativas, ainda que num plano de menor evidência e atividade, é sinal de que há passos significativos sendo dados na esteira da vida comunitária e, principalmente, de que Deus atua ao lado dos pequenos e marginalizados para a salvação de todos.

Por isso, busca-se desenvolver uma análise da perícopes 1,18-25, pois a narrativa do nascimento de Jesus coloca em evidência elementos, personagens e terminologias que merecem atenção, em vista da adequada análise e posicionamento da figura feminina em face do protagonismo de José, um judeu justo.

Após a análise do nascimento de Jesus, busca-se compreender o dinamismo do segundo capítulo do Evangelho de Mateus. Esse capítulo apresenta três perícopes, a saber, Mt 2,1-12, 2,13-18 e 2,19-23, que se relacionam diretamente com o capítulo primeiro, no qual está compreendida a genealogia de Jesus. Problematisa-se a questão de Maria aparecer em segundo plano como personagem sem falas, interações ou discursos diretos. Além disso, faz-se a comparação com Lc 1-2, indicando em quais pontos Mateus se aproxima ou se distancia de Lucas.

Por fim, apresenta-se o papel de Maria no ministério apostólico de Jesus. Para isso, analisam-se brevemente as perícopes mateanas, 12,46-50 e 13,54-58. Nota-se que em ambas, Maria aparece indiretamente como a mãe de Jesus. Se, na primeira, a mãe vai até onde o filho se encontra, na segunda, ela faz parte apenas de uma recordação relativa à problematização da parentela de Jesus em razão do seu lugar de origem.

Como se verá, tanto nas narrativas da infância quanto naquelas em que se narram a vida pública de Jesus e as questões aí presentes, Maria nunca aparece em primeiro plano ou realizando alguma atividade de maior destaque nas cenas. No entanto, é imprescindível considerar o passo gigantesco que essa movimentação representa na sociedade patriarcal na qual os textos bíblicos circulam, sociedade em que a figura feminina goza de total invisibilidade, justamente por considerar o feminino um gênero subjugado aos homens. Nesse sentido, a quinta mulher da genealogia abre brechas para nova leitura das mulheres na história da salvação.

3.1 Análise de Mt 1,18-25

Nesta seção, delimita-se a perícope de Mateus 1,18-25. Apresenta-se a tradução literal e a instrumental, bem como a crítica textual e os problemas relativos à tradução. Considera-se, teologicamente, a utilização do termo “virgem” e as utilizações teológicas e históricas que posicionam a trama de José e Maria na história da salvação narrada por Mateus.

3.1.1 Delimitação da perícope

Conforme observado no primeiro capítulo deste trabalho, a perícope que abre o Evangelho de Mateus, contendo o relato da genealogia de Jesus, está localizada em Mt 1,1-17. Essa perícope, precisamente, é a antecedente da que está em questão. Como se pode notar, há uma introdução em Mt 1,18a: “Eis como foi a origem de Jesus Cristo”. O estilo da abertura dessa perícope repete a forma de Mt 1,1: “Livro da origem de Jesus Cristo”. Já Mt 1,18b segue o fluxo para indicar qual a origem do nascimento de Jesus, narrando os acontecimentos em seus detalhes, de modo a responder todas as dúvidas do leitor.

A perícope inicia-se com a frase: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις – “origem de Jesus Cristo” – (Mt 1,18). Trata-se de descrever a origem, não como em Gênesis, que narra a história da criação do mundo, mas para narrar, agora, a origem daquele que criou os céus e a terra¹. Para a comunidade, é fundamental ter clareza sobre a divindade e a missão de Jesus. Por isso, Mateus acrescenta a palavra Χριστοῦ, que significa “ungido”.

O centro da perícope é formado pelos versículos 21-22, nos quais o autor apresenta a solução para o problema de José: “ela dará à luz um filho, e tu lhe porás o nome de Jesus” (Mt 1,21a). Desse modo, tanto a paternidade de José quanto a linhagem de Jesus, ou seja, sua origem, são legitimadas, confirmando que tudo isso é para se cumprirem as Escrituras. Como já se indicou, a dimensão do cumprimento das Escrituras é característica no Evangelho de Mateus, que pretende indicar à comunidade sua estirpe: “tudo isso aconteceu para se cumprir o que havia sido dito pelo Senhor, por meio do profeta” (Mt 1,22).

O fim da perícope é composto pelos versículos 23-25. Encerra-se a narrativa com as palavras do profeta Isaías: “eis que a virgem ficará grávida e dará à luz um filho. Ele será chamado pelo nome de Emanuel” (Mt 1,23). José é despertado do sono e realiza o que o anjo

¹ CHAMPLIN, 1980, p. 272.

lhe propõe: “acolheu sua mulher. E não conviveu com ela enquanto não deu à luz o filho, ao qual ele pôs o nome de Jesus” (Mt 1,24b-25).

Dessa maneira, encerra-se o ciclo que envolve o mistério do nascimento de Jesus. A perícopes posterior inicia novo assunto com a chegada dos magos em Jerusalém procurando pela criança no palácio de Herodes e a revelação da profecia que anuncia o nascimento em Belém. Os magos seguem para Belém, encontram a criança e seus pais, prostam-se, homenageiam-no, fazem a oferta dos presentes e retornam por caminhos contrários aos de Herodes, que está interessado em saber sobre o menino (Mt 2,1-12).

Observa-se que Mateus divide a genealogia de Jesus em duas partes. Na primeira (Mt 1,1-17), evidencia a origem humana de Jesus, nomeando seus e suas ancestrais, conforme já se mostrou nos capítulos I e II deste trabalho. Na segunda parte, que corresponde à perícopes principal desenvolvida neste terceiro capítulo (Mt 1,18-25), evidencia a origem divina de Jesus, narrando o episódio com José e o “nascimento miraculoso”² de Jesus. Como se verá, não será a pessoa de José a ser discutida neste trabalho, mas Maria e seu silêncio que perpassa todo o Evangelho de Mateus.

3.1.2 Tradução literal

Nesta seção, apresenta-se a tradução da segunda parte da perícopes de Mt 1,1-25, a saber, Mt 1,18-25, que abrange a pesquisa em questão. Para a análise desta parte, utilizar-se-á a mesma metodologia do primeiro capítulo. Realizar-se-á a tradução palavra por palavra, seguida de tradução instrumental, observando a língua portuguesa e suas normas e o estudo realizado por exegetas³. A tradução palavra por palavra pode ser observada conforme o quadro abaixo:

² CHAMPLIN, 1980, p. 272.

³ BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*: comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005. CARTER, Warren. *O evangelho de São Mateus*: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 2002. GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*: Comentario teológico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice, 1990. METZGER, M. Bruce. *Um comentario textual al Nuevo Testamento Griego*: Volumen complementario de “The Greek New Testament”. 4.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, 2006. LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo*. 2.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

18 Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.	E de Jesus Cristo a origem assim foi: tendo sido prometida em casamento. A mãe dele, Maria a José antes de coabitar eles foi encontrada em o ventre tendo de o Espírito Santo.
19 Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν.	José, o marido dela, justo sendo e não querendo a difamar, resolveu repudiá-la secretamente.
20 ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκα σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου.	Estas coisas tendo considerado eis um anjo do senhor em sonho apareceu a ele dizendo: José filho de Davi, não hesite em receber Maria a esposa sua. O pois em ela gerado de o Espírito é Santo.
21 τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαόν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.	Dará à luz um filho e chamarás o nome Jesus. Ele, pois salvará o povo dele de os pecados deles.
22 τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·	Isto tudo aconteceu a fim de que completasse, (fosse cumprido) o dito de o senhor por meio de o profeta dizendo:
23 ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἑμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.	<i>Eis a virgem em o ventre (ficará grávida) terá e dará à luz um filho, e chamarão o nome dele Emanuel, o que é traduzido: conosco Deus.</i>
24 ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,	Tendo despertado José de o sono fez como prescreveu a ele o anjo de o senhor e recebeu (em casa) a esposa dele.
25 καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.	E não conhecia ela até que deu à luz filho; e chamou o nome dele Jesus.

3.1.3 Tradução instrumental

Na tradução instrumental, para dar maior aderência ao texto grego, considerou-se a pesquisa dos exegetas estudados nesta dissertação. Conforme se vê abaixo, assim se apresenta a tradução instrumental:

¹⁸A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, era noiva de José. Mas antes deles se casarem, ela foi encontrada grávida do Espírito Santo.

¹⁹José, seu noivo, sendo um homem justo, não queria expô-la publicamente, resolveu repudiá-la secretamente.

²⁰Enquanto ele meditava nessas coisas, eis que o anjo Senhor apareceu em sonho a ele dizendo: José filho de Davi, não hesite em receber em casa, Maria, sua esposa. Pois o que nela foi gerado é do Espírito Santo.

²¹Ela dará à luz um filho e o chamarás pelo nome de Jesus, porque Ele salvará o seu povo dos pecados deles.

²²Tudo isso aconteceu a fim de que, fosse cumprido o (que foi) dito pelo Senhor por meio do profeta dizendo:

²³*Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, e ele será chamado com o nome de Emanuel, que quer dizer Deus conosco.*

²⁴Despertado do sono, José fez como prescreveu o anjo do senhor, e recebeu em casa, sua mulher.

²⁵não a conheceu até que ela deu à luz um filho, ao qual deu o nome de Jesus.

3.1.4 Crítica textual de Mt 1,18-25

Uma vez que a crítica textual não se preocupa “com a inspiração do Segundo Testamento e não se trata da questão se os textos originais continham erros de conteúdo ou não”⁴, é possível considerar positivamente as evidências descritas, logo em seguida, a favor do texto que mais se aproximam dos originais. Na busca pela proximidade do texto atual ao original, a crítica textual percebeu que, em muitos casos, trata-se apenas de erros dos copistas, e isso não interfere na tradução e tem pouca relevância para a teologia⁵.

A perícope em questão apresenta os seguintes problemas documentais, conforme indicam os exegetas da atualidade.

1, 18 *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (de Jesus Cristo) {B}

Para o versículo 18, apresentam-se três hipóteses ou alternativas relativas à proximidade com o original. Com relação ao nome *Ἰησοῦ Χριστοῦ*: este nome estaria no original ou foi um acréscimo dos copistas? Essa forma que merece atenção, mesmo que seja muito difícil estabelecer qual seria a forma original. Para isso, considera-se, primeiramente que, “se por um lado a tendência geral do copista era acrescentar a outra palavra *Ἰησοῦς* ou *Χριστός* respectivamente”⁶, por outro lado, o segundo ponto a ser destacado reside no fato de que, no texto do latim antigo e no siríaco antigo, a palavra *Χριστοῦ*, o acréscimo parece ser correto, mesmo compreendendo que “possa ser uma assimilação de *ἐως τοῦ Χριστοῦ* da frase anterior”⁷. Ainda nesse sentido, aceita-se a ideia de que era de se esperar encontrar o nome de Jesus no relato de seu nascimento.

E por fim, a terceira e última hipótese diz que é improvável os copistas terem acrescentado palavras, “pois no Novo Testamento o artigo definido raramente precede a expressão *Ἰησοῦς Χριστός* (com a exceção de manuscritos inferiores em Atos 8,37; 1 Jo 4,3 e

⁴ OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento*. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. xi.

⁵ OMANSON, 2010, p. xii.

⁶ Por una parte, la tendencia generalizada de los copistas fue la de agregar respectivamente *Ἰησοῦς* o a *Χριστοῦς* la outra palavra. (Tradução nossa). METZGER, 2006, p. 6.

⁷ Puede ser una asimilación de *ἐως τοῦ Χριστοῦ*, de la oración precedente. METZGER, 2006, p. 6.

Ap 12,17)”⁸. Diante da incerteza de qual seria a hipótese mais próxima do original, o Comitê Editorial formado pelo *The Greek New Testament* e as Sociedade Bíblicas Unidas consideraram adotar a leitura que era mais comum para a igreja primitiva⁹.

1,18 γένεσις (nascimento) {B}

Essa palavra significa nascimento, no original, mas, também, designa criação, geração e genealogia, como pode ser verificado em Mt 1,1. E o termo γέννησις possui mais precisamente o sentido de gerar. Na Patrística, foi usada para se referir à Natividade. Os copistas podem ter confundido essas duas palavras, já que ambas são muito semelhantes.

Se se observa o período escrito, uma possibilidade mais fácil seria escolher a cópia do Papiro do século III, mas “a tendência dos copistas seria a de substituir uma palavra de sentido mais específico em lugar de outra que fora usada em sentido diferente no v. 1, particularmente, em face de que γέννησις corresponde mais de perto ao verbo γενναν” que é repetido mais de quarentas vezes como ἐγέννησεν (gerou) e duas vezes como γεννηθὲν (foi gerado) ao referir-se a Jesus no capítulo primeiro.

1,22 τοῦ προφήτου

Como pode ser visto no texto em grego acima, a expressão τοῦ προφήτου está no versículo 22, e o que se refere ao profeta está no 23. Então, a variedade de testemunhos, como “D 267 954 1582^{*vid} it^{a?b,c,d} vg^{mss} sir^{c, s, h, pal} arm Irene^{1/2}”, inserem a palavra Ἡσαϊον. Esse acréscimo é a explicação de algum copista para justificar sua ausência na maioria dos testemunhos gregos¹⁰.

1,25 υἱόν {A}

“O Texto Receptus, insere τόν antes de υἱόν (aderindo assim a C D* K W D P múltiplos minúsculos al), e acrescenta αὐτῆς τόν πρωτότοκον (seu filho primogênito)”¹¹, em sintonia com Lc 2,7. A forma desta leitura Siríaca Sinaítica está de acordo com a leitura desse manuscrito e com a do v. 21 em que se diz: “te dará um filho”¹².

⁸ Pues en el Nuevo Testamento el artículo definido raramente antecede a la expresión Ἰησοῦς Χριστός (con la excepción de manuscritos inferiores em Hch 8,37; 1Jn 4,3; y Ap 12,17). METZGER, 2006, p. 7. (Tradução nossa).

⁹ METZGER, 2006, p. 7.

¹⁰ METZGER, 2006, p. 7.

¹¹ *Textus Receptus* inserta τόν antes de υἱόν (ciñédose así a C D* K W D P múltiples minúsculos al), y agrega αὐτῆς τόν πρωτότοκον (su hijo primogênito). METZGER, 2006, p. 8.

¹² METZGER, 2006, p. 8.

3.1.5 Problemas sobre a tradução de Mt 1,18-25

Para a palavra *μνηστευθείσης*, foram encontradas diversas traduções, como: desposada, noiva, prometida em casamento. A opção pela tradução noiva leva em consideração a Lei Judaica, segundo a qual se consideravam os noivos como casados, mas que ainda não podiam coabitar, dormir juntos, até que o noivo, assumindo sustentar a jovem, levasse-a para sua casa¹³. Essa perícope não deixa clara esta questão, pois Mateus e Lucas (Lc 1,27; 2,5):

Usam a voz passiva do verbo *mnêsteuein* (estar prometida, noiva) para designar o relacionamento entre José e Maria; ambos evitavam os verbos mais usuais para *gamein* e *gamizein* e também o substantivo relacionado, *gamus* (núpcias, casamento). Talvez fosse tão difícil para eles quanto é para nós encontrar, nas línguas ocidentais, a palavra que abranja a etapa apropriada do procedimento matrimonial judaico. [...] O ritual consistia em dois passos: a troca formal de consentimento entre testemunhas (Mt 2,14) e o ato de levar a noiva para a casa da família do noivo (Mt 25,1-13)¹⁴.

Seguindo os costumes da época, mesmo estando casada, a esposa continuava na casa de seus pais, mais provavelmente pelo período de um ano. Isso explica o dilema de José diante da gravidez de Maria: eram casados, mas ainda estavam em casas separadas. E, durante esse tempo, eles poderiam ficar sozinhos apenas uma vez. Se, por um lado, Mateus coloca José e Maria como moradores da região de Belém da Judeia, na qual as leis eram mais brandas, por outro, Lucas coloca-os na região da Galileia, na qual as leis eram mais severas. “Contudo, o tom de escândalo implícito na narrativa mateana se encaixa melhor na prática galileica”¹⁵.

Já o termo *ἄνθρωπος*, traduzido por homem, seguido do adjetivo justo, à primeira vista parece apenas estar dando uma qualidade a José. Mas, pode-se referir ao termo de um homem em idade avançada em relação a uma menina ou mulher jovem¹⁶.

Como já visto sobre as fontes ¹, manuscritos e variantes dos Evangelhos, várias palavras, também, sofrem variações de uma cópia a outra de acordo com a fonte e a época em que foram escritas. E essas mesmas variações podem ter sido copiadas em algumas variantes e noutras não. Ver-se-ão alguns exemplos que confirmam essa análise.

Traduzido por Maria, aparece escrita *Μαρίαν* em “P¹ B_{fr pc} *Μαρία* μ_{8DWθ} _{fr3 28 pl} ζ; R”¹⁷. No texto em grego, usado para essa tradução, encontra-se *Μαρίαν*, no v. 18, e *Μαρία*ς

¹³ BROWN, 2005, p. 146.

¹⁴ BROWN, 2005, p. 146.

¹⁵ BROWN, 2005, p. 147.

¹⁶ MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 90.

no v. 20. Outra palavra que sofre modificação é *διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος* que, entre *διὰ τοῦ*, a “variedade de testemunhos (incluindo) D 267 954 1582 [...] insere a palavra ’Hsaion. Tal nome, é claro, é uma explicação escribal, pois se, originalmente, estivesse presente, não haveria razão para explicar sua ausência da massa de testemunhos gregos”¹⁸. Na perícope analisada, ela não está presente por ser copiada das fontes P¹ e X.

A palavra *παρθένος*, normalmente traduzida por “virgem”, presente em Mt 1,23, em seu original Is 7,14 *עַלְמָה* (*almah*), significa menina, jovem, donzela, moça, mulher solteira. Como visto, a palavra em hebraico seria *בְּתוּלָה* (*betulah*), que pode ser traduzida por donzela, virgem, solteira¹⁹. Quando se refere ao homem, traduz-se por casto (Ap 14,4)²⁰. Mas, a comunidade mateana não tem dúvidas em relação à sua escolha pela tradução por virgem, *παρθένος*, conforme a LXX (Mateus usa a tradução da LXX para as citações).

No versículo 25, a partícula *ἕως οὗ*, traduzida por “enquanto”²¹, deixa em aberto a vida de Maria depois do nascimento de Jesus. Ponto que muitos não aceitam por pregarem a virgindade perpétua de Maria, fato que já gerou muitos debates²². “Não ensinamos o nascimento virginal baseado no sentido de uma palavra isolada, mas, antes, baseado nos textos, tanto de Mateus como de Lucas, que ensinam de modo definido essa doutrina, apesar do sentido da palavra grega *παρθένος*”²³. A comunidade está interessada no evento do nascimento de Jesus, e não em detalhes da vida de personagens secundários.

3.1.6 Análise teológica

Ao introduzir a perícope com o termo “origem”, parece que o autor buscou evocar o “Gênesis 1, Abraão e Davi [...]. A repetição, uma característica comum deste evangelho, realça informação importante”²⁴ para a audiência da comunidade, e significa que esta pode estar passando por dificuldades em relação à origem de Jesus.

Essa perícope (Mt 1,18-25), ao iniciar com a sentença, “a origem de Jesus foi assim” (Mt 1,18a), permite criar a narrativa de que José, descendente de Davi, dá a linhagem à Jesus,

¹⁷ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado - versículo por versículo*. São Paulo: Candeia, 1995, v. 1, p. 272.

¹⁸ CHAMPLIN, 1995, p. 273.

¹⁹ SCHÖKEL, Luís Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 123.

²⁰ MOUNCE, 2013, p. 90.

²¹ MOUNCE, 2013, p. 294.

²² CHAMPLIN, 1995, p. 277.

²³ CHAMPLIN, 1995, p. 277.

²⁴ CARTER, Warren. *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 2002, p. 98-99.

pois, se se observa a genealogia pelo lado masculino, não há como explicar que Jesus, sendo gerado por obra do Espírito Santo, no ventre de uma virgem, possa ser filho de Davi. Essa ascendência é transmitida pela “paternidade legal”²⁵, quando José recebe a missão de dar nome ao menino (Mt 1,21).

Nessa introdução, o leitor é informado da situação de Maria: “sua mãe Maria, desposada com José, achou-se grávida pela ação do Espírito Santo” (Mt 1,18b). Também é comunicado, no v. 20b, que José só ficará sabendo de tal acontecimento por meio de uma revelação de um anjo: “José, Filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo” (Mt 1,20b).

Como a palavra ἀνήρ (Mt 1,19) se refere a um homem em idade avançada em relação a sua noiva, esposa, compreende-se o discernimento que José fez para não colocar Maria em situação complicada ao querer despedi-la em segredo Mt 1,19. Isso demonstra seu afeto pela jovem, “provavelmente por amor a Maria”²⁶, porque a mesma lei que manda repudiar, diz que ele tem “responsabilidade de cuidar da mulher que cometera o erro”²⁷. E é o sentimento de responsabilidade que norteia as noites de José.

No v. 19, encontra-se um grande dilema para José: diante da lei, ele era justo, mas diante de Maria não queria agir de modo a colocar sua vida em risco. Para o judeu, o noivado era um contrato de casamento. Nesse caso, José sente que Maria o desrespeitou ao aparecer grávida. Nessa perspectiva, abandoná-la em segredo evidencia o modo como José é justo e reto, pois ambas as qualidades estão ligadas à justiça e à misericórdia: “José exemplifica a misericórdia requerida dos seguidores de Jesus (5,7; 9,13; 12,7)”²⁸.

Por esta mesma lei, ele poderia romper relação de forma pública, o que colocaria a vida dela em risco, uma vez que não era o pai da criança. Poderia se divorciar²⁹ com a presença de testemunhas, ou despedi-la secretamente, porque isso “não alude à morte por apedrejamento, como alguns intérpretes, apesar do fato de que isso era possível nesse caso”³⁰. Esse é o caminho escolhido por José. Mas, segundo a narrativa, José não tinha intenção de

²⁵ BROWN, 2005, p. 165.

²⁶ CHAMPLIN, 1980, p. 273.

²⁷ CHAMPLIN, 1980, p. 272.

²⁸ CARTER, 2002, p. 101.

²⁹ “O *guet*, ou certificado de divórcio, é concedido pelo *Bet din*, ou tribunal rabínico, correspondendo a um ato religioso que servirá à mulher como “passaporte” para a dignidade. Munida do certificado, ela não mais será a repudiada, que ainda hoje pode-se encontrar nos meios semíticos não judeus, ou seja, a mulher que ninguém mais quer porque já serviu, mas não agradou, semelhante a um objeto que jogamos fora. A mulher judia é protegida pelo *guet* praticamente como pelo casamento, que garantia seus direitos por contrato (chamado *ketubá*). EPHRAÏM. *Jesus, um judeu praticante*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 274.

³⁰ CHAMPLIN, 1980, p. 273.

colocar a vida de Maria em risco, todavia, sentia-se tentado a cumprir a lei, porque “era justo”.

No texto, temos “seu esposo, era justo” (Mt 1,19), que significa que, pela lei judaica, Maria já estava sob a proteção de José. Portanto, ela não era uma moça livre para decidir sozinha, porque o noivado correspondia ao casamento. E a palavra justo, referida a José, significa que ele era fiel à lei, assim, precisava decidir o que fazer diante de tal situação³¹. Também se pode inferir a ideia de que a gravidez de Maria não foi sua culpa e, segundo a lei, ele deveria cuidar dela, mesmo ela tendo errado³², pois ela já estava prometida a ele, como se lê em Mt 1,18.

“Abandonar em segredo” (Mt 1,19) é o desejo de José que contradiz a lei do Deuteronômio, pois ela afirma que o homem deveria escrever uma carta de divórcio, para conferir liberdade à mulher (Dt 24,1), e, de acordo com relatos da antiguidade, para isso seriam necessárias duas testemunhas. Ou seja, mesmo que José se divorciasse sem dizer o real motivo, a gravidez seria descoberta, levando todos a concluir que ela foi infiel e esse foi o verdadeiro motivo³³.

A grande questão levantada e que se relaciona com o desejo de José de se divorciar consiste na afirmação de que era justo. Essa justiça pode ser vista de três ângulos diferentes, defendida por diversos estudiosos³⁴. A saber: a primeira, refere-se à bondade ou misericórdia: ele é justo porque não quis “cumprir rigorosamente a Lei contra o adultério e ao desejar despedir Maria o mais discretamente possível. Esse entendimento de justiça está prefigurado em Sl 112,3-4, que relaciona justiça com bondade e misericórdia”³⁵.

Para a segunda explicação, “o respeito ou reverência ao plano divino de salvação”, José tinha consciência de que a gravidez de Maria era uma intervenção divina. Assim sendo, “em típico espanto e temor judaico diante da presença de Deus, José recuou: não podia tomar como esposa a mulher que Deus escolheu para seu sagrado receptáculo”³⁶.

A terceira via se refere à obediência à Lei de Dt 22,20-21. Ele era justo e misericordioso. “Essa teoria não requer nenhum entendimento especial por parte de José a

³¹ HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL von Heinrich. *Nova chave lingüística do Novo testamento Grego: Mateus – Apocalipse*. São Paulo: Targumim; Hagnos, 2009, p. 47.

³² CHAMPLIN, 1980, p. 273.

³³ BROWN, 2005, p. 153.

³⁴ a) bondade e misericórdia é defendida na antiguidade por Pesch e por Spicq, que se baseiam em Clemente de Alexandria; b) o respeito ou a reverência é defendida na antiguidade por Eusébio, Efrém e Teofilacto e na atualidade Achlatter, Krämer e por Léon-Dufour; c) a obediência à Lei, na antiguidade defendida por Justino, Ambrósio, Agostinho e Crisóstomo, e na atualidade por Hill e Descamps. BROWN, 2005, p. 149-152.

³⁵ BROWN, 2005, p. 149-150.

³⁶ BROWN, 2005, p. 150.

respeito das origens da gravidez de Maria: ele presume que ela foi infiel. Também dá sentido perfeito à instrução do anjo para José não ter receio de receber Maria por esposa”³⁷.

Se se olha a figura de José dentro do discipulado de Jesus, como modelo a ser seguido, pode-se dizer que temos outra forma de entender o ser justo em José: “justo é quem se pauta pela vontade divina e encontra nela o rumo de sua vida. O querer e o agir do justo estão sempre voltados para Deus”³⁸.

A figura do anjo, no v. 20, é muito recorrente no Primeiro Testamento e entre o povo judeu. Essa manifestação se dá tanto de aparência física, tal como para Agar que em seu desespero é atendida por um anjo (Gn 16,7-14), quanto na forma de sonhos, tal como para José (Gn 37,5-11). Os anjos são também aqueles que anunciam os nascimentos (Gn 16,7-12; 17,1-9; Jz 13,3-22). Essa tradição também é notada no Novo Testamento: o anjo aparece a Zacarias, revelando o nascimento de João Batista (Lc 1,5-25), e à Maria (Lc 1,26-38), anunciado sua gravidez.

No encontro sobre a origem divina com o humano, Carter³⁹ descreve cinco elementos comuns das revelações dos anjos para a humanidade: (1) o anjo aparece; (2) o homem exprime medo; (3) o anjo entrega a mensagem; (4) o destinatário objeta e (5) o anjo dá um sinal. José, em seu sonho, evidencia apenas os elementos 1 e 3, porque o anjo aparece cumprimentando-o por sua linhagem. Este não se mostra um desconhecido, transmite a mensagem, e José compreende que se faz necessário se casar com Maria, contrariando a lógica da comunidade e da sociedade, que consideravam tal situação “amplamente incompreendida e avaliada como vergonhosa”. Eles foram “chamados a viver uma existência difícil contra o núcleo cultural”. Pode-se dizer que José rompeu com os paradigmas culturais ao levar Maria para casa.

O justo por seguir a lei é motivado pelo anjo a entender que a missão do filho que Maria carrega no ventre é a de salvar o povo e, inclusive, a ele. Por isso, José colocará o nome na criança (v. 21), de modo que assumirá sua paternidade e fará de Jesus um verdadeiro filho de Davi. O justo por seguir a lei é mais uma vez apresentado como justo por ouvir a voz do anjo e obedecê-lo. O povo que precisa ser salvo é o povo de Israel que se extraviou, tal como evocado no salmo: “ele resgatará Israel de suas iniquidades todas” (Sl 130,8). Essa distinção é importante porque Israel não é o único povo de Deus, ele “é uma luz para as nações (Is 49,6)

³⁷ BROWN, 2005, p. 151.

³⁸ VITÓRIO, Jaldemir. “O discipulado cristão segundo Mateus – A figura de José (Mt 1,1-25)”, *Convergência*, v. 39, n. 378, p. 589-607, 2004.

³⁹ CARTER, 2002, p. 102-104.

que levará os pagãos a cultuar Deus” (Is 2; Mq 4,1-4; Mt 2,6). Assim, ao salvar Israel, todas as nações estão incluídas na salvação: judeus e gentios⁴⁰.

Como o Evangelho foi escrito depois da destruição de Jerusalém, os judeus ainda têm em mente que a destruição aconteceu por causa de seus pecados, relacionando-a com o castigo de Deus. Mas, para a comunidade a caminho do discipulado, o pecado maior é Jesus ter sido rejeitado pela elite do judaísmo e do Império Romano, assim como os mensageiros de Deus. E essa rejeição à pessoa e à mensagem de Jesus significa “negligenciar a vontade de Deus em suas dimensões social, política, econômica e pessoal”⁴¹.

O versículo 22, no qual se lê: “tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta” (Mt 1,22), é a primeira vez que se evoca para os fatos ao redor de Jesus o posto de cumprimento ou realização das promessas que Deus fez ao povo no Primeiro Testamento. Isso “significa trazer à existência o que Deus tinha previamente prometido numa ação que exprime a fidelidade de Deus”⁴². A invocação do profeta, no v. 22, apresenta um risco para a comunidade, pois num ambiente hostil, dominado pelo Império Romano, falar de esperança e acreditar num futuro diferente, que desafia a lógica do dominador, pode provocar perseguição.

O texto de Is 7,14: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* (Mt 1,23), retomado pelo evangelista, merece que se dedique especial atenção à palavra *παρθένος*, traduzida por “virgem” em todas as Bíblias usadas como paralelo para a tradução. Mas, é importante ressaltar que essas mesmas Bíblias divergem quanto à tradução desse termo no texto de Isaías, como pode ser observado:

Portanto, o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe chamará Emanuel⁴³.

Pois o Senhor mesmo lhes dará um sinal: a jovem que está grávida dará à luz um filho e porá nele o nome de Emanuel⁴⁴.

Pois bem, o próprio Senhor vos dará um sinal: A virgem ficará grávida e dará à luz um filho, e lhe porá o nome de Emanuel⁴⁵.

Pois bem, o Senhor mesmo vos dará um sinal: Eis que a jovem está grávida e dá à luz um filho, e lhe dará o nome de Emanuel⁴⁶.

Pois sabeis que o Senhor mesmo vos dará um sinal: Eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome Emanuel⁴⁷.

⁴⁰ BROWN, 2005, p. 156.

⁴¹ CARTER, 2002, p. 103.

⁴² CARTER, 2002, p. 104.

⁴³ BÍBLIA Sagrada Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969, p. 698. Nota Is 7,14.

⁴⁴ BÍBLIA de estudo NTLH. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005, p. 659. Nota Is 7,14.

⁴⁵ BÍBLIA Sagrada. Brasília: CNBB, 2018, p. 1018. Nota Is 7,14.

⁴⁶ BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 2020, p. 562. Nota Is 7,17.

⁴⁷ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2021, p. 1265. Nota Is 7,14.

No texto de Mateus, conforme as versões das bíblias citadas neste trabalho, a expressão é utilizada no tempo futuro: “conceberá e ficará”. Já no texto de Isaías, o mesmo termo é encontrado tanto no presente, “está grávida”, quanto no futuro, “ficará grávida”. Assim, encontram-se as versões: a virgem ficará grávida e a jovem está grávida.

No versículo 25, encontra-se uma questão que permanece em aberto para muitos estudiosos em relação ao termo “conheceu até”: Mas a comunidade mateana “preocupa-se apenas em enfatizar a virgindade de Maria antes do nascimento do menino, a fim de cumprir a profecia de Isaías”⁴⁸. Ao comparar com Lucas (Lc 1,34), percebe-se que ele aborda essa questão de modo mais objetivo ao mudar o tempo verbal. Em Mateus, se encontra: *ἐγίνωσκεν* “não conheceu” (Mt 1,25) (imperfeito, 3ª pessoa do singular), e em Lucas *γινώσκω*, “não a conheço” (Lc 1,34) (presente, 1ª pessoa do singular), quando Maria deixa claro ao anjo que ela não tem relações conjugais com José.

Faz-se necessário compreender o sentido do texto para a comunidade primitiva, pois: “os Evangelhos contêm pouquíssimo material informativo sobre a infância de Jesus, infelizmente; mas fornecem narrativas completas sobre seu nascimento miraculoso”⁴⁹. Por isso, pergunta-se pela intenção de Mateus ao narrar este fato. Nessa esteira, dá a pensar que talvez a comunidade não esteja interessada nos detalhes da infância, mas, nos ensinamentos de Jesus, e isso justifica a ausência de detalhes, por um lado, e uma riqueza teológica e espiritual, por outro, apresentada nesta narrativa da origem do Filho.

A narrativa sobre este tipo de nascimento é muito comum no Primeiro Testamento. Tal como o que aconteceu com Sara, que teve filho na velhice (Gn 21,1-6), Rebeca, que ficou grávida quando Isaac implorou a Deus (Gn 25,21), Raquel, que, não gerando filhos para Jacó, é lembrada por Deus e se torna fecunda (Gn 30,1.22-24) e Ana, que chora amargamente e é ouvida por Deus (1Sm 1,10-20). Elas têm em comum a esterilidade e ficam grávidas de forma milagrosa, mas com a participação de seus maridos. Maria é jovem e fica grávida sem a participação humana: “Jesus não teve pai humano”⁵⁰.

A insistência da narrativa em dizer que Maria era virgem e ficou grávida do Espírito Santo (Mt 1,18) é reforçada também no Evangelho de Lucas, que parece abordar o “nascimento virginal do começo ao fim”⁵¹, porque se acredita que esse assunto já era tratado,

⁴⁸ BROWN, 2005, p. 158.

⁴⁹ CHAMPLIN, 1980, p. 272.

⁵⁰ CHAMPLIN, 1980, p. 272.

⁵¹ CHAMPLIN, 1980, p. 272.

mesmo antes do Evangelho ser escrito, e que Mateus e Lucas aproveitaram a tradição oral para incluir em seus relatos por ser “uma tradição verdadeira”⁵².

Essa explicação tem um pano de fundo teológico, uma vez que na comunidade havia o grupo dos docetistas⁵³ que negavam a humanidade de Jesus. Nesse sentido, compreende-se que essa doutrina da virgindade de Maria servia para a afirmação de que, ao fazer parte da história humana, por intermédio de uma virgem, “Jesus era verdadeiramente homem, possuidor de humanidade autêntica e perfeita”⁵⁴. Como se vê, o texto refuta as heresias surgidas em torno deste assunto.

No Segundo Testamento, apenas Mateus e Lucas escrevem sobre o nascimento de Jesus. Contudo, Paulo “descreve Cristo como pessoa divina e preexistente (em conexão com isso ele também ensinava a doutrina da encarnação)”⁵⁵, como pode ser visto em 2Cor 8,9; Fil 2,5-11, Col 1,15-19; 2,19. Esse fato se deve porque Paulo “conheceu Lucas pessoalmente, e certamente deve ter se *familiarizado* com o seu evangelho ou suas fontes e, possivelmente, não sentiu motivos para referir-se novamente ao nascimento virginal de Jesus”⁵⁶, e essa doutrina foi acolhida pelo apóstolo sem nenhuma dificuldade.

Ainda com relação à lei aplicada em Deuteronômio, a mulher era deixada em situação de desvantagem. Ela poderia morrer por um crime que não concordou em cometer, poderia gritar e não ser ouvida. Vale lembrar que a mulher era propriedade do pai, do marido, do irmão mais velho ou de um parente que pudesse exercer o goelato, o direito de resgate (Rt 4,7-10). Alguém acreditaria na mulher, mesmo estando na cidade? E ao sofrer abuso, tornar-se-ia esposa de seu agressor pelo resto da vida (Dt 22,23-29). Da mesma forma, em caso de divórcio, ela seria repudiada com uma carta de liberdade, mas se tornava impura (Dt 24,1-4). Que liberdade José estaria dando a Maria ao abandoná-la em segredo?

Para a audiência da comunidade mateana, a evocação do profeta se faz importante, porque Isaías se coloca contra as injustiças causadas pelo sistema imperial⁵⁷. O profeta de ontem continua vivo na memória da comunidade, para dar voz aos seus clamores cotidianos.

⁵² CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado* - versículo por versículo. São Paulo: Milenium, 1980, v. 2, p. 14.

⁵³ “Docetismo: do grego *dokein*, ‘parecer’; concepção cristológica segundo a qual Jesus é um Deus que só teve a aparência de homem. Não teve um verdadeiro corpo material, mas somente uma aparência corporal. Ele não sofreu realmente, o que tira à cruz seu caráter escandaloso e salvaguarda a impossibilidade do Deus dos filósofos. O docetismo, cuja origem continua obscura, parece muito combatido em 1–2 João e talvez em João. Alguns levantaram a hipótese de que também em Colossenses São Paulo teria combatido o docetismo, mas é pouco provável”. REID, Daniel G. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; Paulinas, 2013, p. 395.

⁵⁴ CHAMPLIN, 1980, p. 14.

⁵⁵ CHAMPLIN, 1980, p. 14.

⁵⁶ CHAMPLIN, 1980, p. 14.

⁵⁷ CARTER, 2002, p. 104.

Como pode ser lido no v. 23: “eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel” (Mt 1,23). É a voz que ecoa trazendo esperança para a comunidade, da mesma maneira que ecoou para o povo no tempo de Isaías (séc. VIII a.C.).

Está claro que Isaías não está se referindo a Jesus, ao afirmar que nasceria um rebento de Davi, mas ao rei Acaz, que sofria ameaças externas “da Síria e de Israel (Is 7,17; 2Rs 16) [...] Deus oferece a Acaz e ao povo um sinal, o nascimento de uma criança chamada Emanuel, significando que a dinastia davídica continuará”⁵⁸. A escolha de Mateus em evocar a passagem da profecia que fala do Emanuel pode ser explicada pelo fato de José receber a missão de colocar o nome na criança que nascerá de Maria. Sendo ele descendente direto, pela genealogia, Jesus se torna o herdeiro do trono de Davi, e o império não tem força nenhuma sobre ele e nem “é soberano e Deus não é impotente”⁵⁹. Assim, Jesus torna Deus conhecido entre o povo ao se fazer presente na vida das pessoas e ao devolvê-las a dignidade que lhes fora roubada, a fim de que o reino de Deus se estabeleça na terra.

Nos versículos 24 e 25, nota-se que José volta a ser o protagonista, mas, agora, obedecendo a voz do anjo. Pode-se dizer que ele permanece justo por ser fiel à Deus, ou seja, por fazer a vontade dele no tocante a Jesus. José assume a sua paternidade - ao pôr o nome no menino, ele o reconheceu como filho⁶⁰. Nesse ponto, vale ressaltar que o projeto da marginalidade desenvolvido por Mateus é levado a termo na origem de Jesus, que é um transgressor da cultura judaica, uma vez que foge das convenções estabelecidas para o nascimento dos reis.

Nesse sentido, a comunidade mateana vive em dois mundos: na Antioquia rural-urbana e hierárquica e em um grupo centrado no seguimento de Jesus. Ela está no mundo, mas também em tensão constante com este, porque os valores mundanos diferem da proposta de Jesus⁶¹. “A identidade e função de Jesus são resultados da ação de Deus, tal como são para seus seguidores”⁶². A comunidade mateana, ao seguir os passos de Jesus, permanece ao lado dos que estão excluídos e explorados. Evidencia-se, assim, que desde a origem não segue os padrões preestabelecidos, como, por exemplo, os que partem da hipervalorização do masculino, principalmente por incluir mulheres improváveis⁶³ na genealogia de Jesus.

⁵⁸ CARTER, 2002, p. 105.

⁵⁹ CARTER, 2002, p. 106.

⁶⁰ BROWN, 2005, p. 165.

⁶¹ CARTER, 2002, p. 75.

⁶² CARTER, 2002, p. 106.

⁶³ Chamo-as de improváveis porque, segundo a cultura judaica da época, elas jamais entrariam para a genealogia: uma se faz de prostituta, Tamar, outra era de fato prostituta, Raab, a terceira sofre violência por parte do rei, Betsabeia, a quarta era viúva, Rute, mas entra no jogo da sedução para garantir o pão na mesa, e a última fica grávida e o filho não é de seu noivo, Maria. Pode-se considerá-las audaciosas e destemidas para seu tempo.

Dessa maneira, para a comunidade mateana, o mais importante é a afirmação da origem de Jesus: ele foi gerado por obra do Espírito Santo, é, portanto, divino, mas, também, filho de Maria, uma jovem prometida a José, homem justo que dará a identidade da realeza ao menino. Jesus também é humano. Também se ensina que Deus convoca o ser humano para renovar a aliança com ele.

Nessa perspectiva, a comunidade mateana aprendeu que vida de Maria consistiu em estar em função de seu Filho, como qualquer discípulo ou discípula é chamado a viver. Por isso, nos relatos do nascimento, ela é citada apenas como a mãe; ela não é mais Maria, a jovem prometida, a noiva: “ela não opina, não decide. Apenas vai. Nenhuma palavra é dita sobre as dificuldades enfrentadas em Belém, pelo caminho, no período pós-parto, no ritual de purificação”⁶⁴. Por essa razão, Mateus não se preocupa com detalhes relacionados a Maria e à infância de Jesus. Interessa-lhe ajudar a comunidade a ouvir a catequese para o crescimento pessoal e comunitário de seus membros no discipulado de Jesus, tal como Maria.

3.2 A novidade do evangelho da infância em Mateus 1–2

A genealogia é o “cartão de visitas” do Evangelho de Mateus, e Brown ajuda a compreender que esse processo se dá pelo uso de textos do Primeiro Testamento.

Nos dois capítulos com os quais prefacia o ministério, Mateus mostra como isso aconteceu por meio de uma genealogia que abrange toda a história de Israel, desde o pai Abraão até Jesus, de uma narrativa baseada em alguns dos principais acontecimentos na Lei e de citações explícitas dos profetas⁶⁵.

Essa dinâmica usada por Mateus, expressa também como a comunidade mateana, formada por cristãos de origem judaica e gentios, percebia Jesus: Ele é “filho de Davi, filho de Abraão e filho messiânico de Deus”⁶⁶.

Então se pergunta: qual a novidade do Evangelho da infância para a comunidade mateana? Como estamos falando de cristãos de origem judaica e gentios, esse Evangelho reflete esse conflito: percebe-se que, na comunidade, havia conflito com as autoridades judaicas que rejeitaram Jesus (Mt 2,3). Mas, ao apresentar José como um judeu justo (Mt 1,19), Mateus estabelece a representação da continuidade da comunidade com Israel. José,

⁶⁴ REIMER, Ivoni Richter. Maria nos evangelhos sinóticos. Uma história que continua sendo escrita. *RIBLA*, Petrópolis, v. 3, n. 46, 2003.

⁶⁵ BROWN, 2005, p. 275.

⁶⁶ BROWN, 2005, p. 276.

sendo fiel à Lei, protege a criança e a leva para a “Galileia dos gentios”⁶⁷ que acolheu o Evangelho.

Na narrativa da infância, está também o relato da cruz e seu triunfo: “se a narrativa da infância é um drama interessante, que atrai a imaginação, é também uma proclamação real da vinda do reino e sua possível rejeição”⁶⁸. Então, pode-se dizer que cada personagem nessa narrativa traz em si o reflexo da comunidade mateana. A comunidade sabe quem são “seus adversários e o leitor atento pode até reconhecer parte do drama da proclamação cristã e seu destino em todos os tempos”⁶⁹.

3.2.1 O silêncio de Maria em Mateus 1–2

Para compreender o silêncio de Maria, faz-se necessário situá-la na realidade de seu tempo. Entender a cultura e a religião é fundamental para conhecer Maria. Ela está prometida a José e grávida do Espírito Santo. Como explicar o ocorrido? Quem acreditaria nela? Até quando conseguiria guardar esse segredo? Isso explica seu silêncio. Um silêncio de quem confia, mas que também não sabe como agir, sabendo das consequências que poderia vir a assumir por causa da “infidelidade”, principalmente em relação a José, seu noivo.

Como Mateus não dá detalhes de como aconteceu esse diálogo com Maria, o leitor se vê diante de uma cortina sem o conhecimento do que se passa por detrás delas. É convocado a identificar Jesus como o prometido e o enviado de Deus para cuidar de seu rebanho. Apenas quando o anjo, em sonho, apresenta-se a José e diz como ela ficou grávida sem a intervenção humana, o leitor pode assumir alguma tranquilidade com relação ao que poderia acontecer à Maria grávida. No entanto, o texto não informa por quanto tempo Maria precisou guardar silêncio sobre sua gravidez.

Maria é uma transgressora de seu tempo. É uma mulher que dá um sim sem medir as consequências e os riscos para sua vida diante do passo dado. Nesse sentido, a jovem pobre de Nazaré é mais uma “improvável” que está na genealogia de Jesus em Mateus como aquela “da qual nasceu Jesus, que é chamado Cristo” (Mt 1,16c). Está grávida sem se casar. Não pode se alegrar com as amigas porque não saberia como enfrentar a situação, então se cala.

Como se pode imaginar, Maria não deve ter guardado a notícia da gravidez a José por muito tempo. Além do mais, a barriga cresceu. Como ela justificou ou explicou o fato não se

⁶⁷ BROWN, 2005, p. 276.

⁶⁸ BROWN, 2005, p. 276.

⁶⁹ BROWN, 2005, p. 276.

sabe. Sabe-se apenas que não surtiu efeito, pois José decide abandoná-la em segredo. O diálogo dos noivos não está no texto, mas é possível compreender que houve uma conversa entre eles ou que, de alguma forma, José soube antes dos outros da aldeia onde moravam. Se a aldeia descobrisse a história antes da decisão de José, o destino de Maria poderia ter sido diferente, tal como no caso de Tamar, que foi levada para ser queimada viva (Gn 38,24).

José tem uma profunda admiração por Maria e não quer acreditar que ela o traiu, então decide abandoná-la em segredo. José vive uma mistura de sentimentos, pois conhece a índole de sua noiva, mas ela está grávida e o filho não é dele. Está grávida de quem? Numa pequena aldeia, onde a vida é sempre pacata, acreditar que Deus olhou para o seu povo e o veio visitar através de uma criança de mãe pobre é uma tarefa exigente para esse homem justo.

Em toda a história de Israel, as mulheres sonhavam com a maternidade, pois acreditavam que, sendo mães, poderiam participar indiretamente da glória do futuro Messias. Isto é, qualquer mãe, em Israel, partilhava a maternidade do Messias, mesmo que a distância de séculos. Como se vê, Israel vive a expectativa pelo Messias. Não apenas os homens, também as mulheres desejam participar da sua glória. Assim, a expectativa messiânica era um assunto que fazia parte das rodas de conversa do povo de Israel. Nesse sentido, pode-se pensar que José, como judeu, também alimentava essa esperança pela chegada do Messias. Ele só não acreditava que Deus pudesse olhar para sua pequenez de carpinteiro.

3.2.2 Paralelismo semântico: Lc 1–2

Enquanto o Evangelho de Lucas narra os pormenores desde a anunciação a Zacarias até Jesus aos doze anos no templo, como pode ser visto a seguir, Mateus se preocupa com José, uma vez que escreve para uma comunidade de fé judaico-cristã, para a qual ainda se faz importante a figura masculina. Neste ponto, analisa-se comparativamente ambos os textos:

Mateus	Lucas
1 Genealogia (Mt 1,1-17) para dizer quem era Jesus e sua origem.	A anunciação a Zacarias, um sacerdote, em exercícios no templo naqueles dias, duvida da ação de Deus e permanece mudo (Lc 1,5-25) até a criança nascer (Lc 1,62-66).
José recebe a visita do anjo para receber Maria em sua casa (Mt 1,18-25).	A anunciação a Maria, uma jovem noiva que, aparentemente não compreende tudo (Lc 1,34), mas depois de um diálogo, aceita a vontade divina em sua vida (Lc 1,38).
Jesus nasceu em Belém (Mt 2,1a).	A visita a Isabel (Lc 1,39-45) com a explosão de alegria entre elas em que inspirada, recita o cântico de Maria (Lc 1,46-56), colocando as mulheres para se alegrar com a chegada das crianças.
Visita dos magos ao Herodes (Mt 2,1b-8)	
Visita dos magos a Maria e o menino (Mt 2,9-11).	
Sonho dos magos para não retornarem pelo mesmo caminho (Mt 2,12).	

Sonho de José para fugir para o Egito por causa de Herodes (Mt 2,13-15). Herodes se vinga da traição dos magos matando os inocentes (Mt 2,16-18). Volta do Egito e estabelecimento em Nazaré (Mt 2,19-23).	O nascimento de João Batista e a narrativa sobre Zacarias voltar a falar (Lc 1,57-79) O nascimento de Jesus junto a narrativa da necessidade de se dirigir à cidade natal para o recenseamento (Lc 2,1-7). Os pastores recebem a visita dos anjos que anunciam o nascimento (Lc 2,8-16). Maria “conserva cuidadosamente todos esses acontecimentos e os meditava em seu coração” (Lc 2,19). Jesus é circuncidado (Lc 2,21), apresentado no templo (Lc 2,22-27) e seus pais ouvem as profecias de Simeão (Lc 2,29-35) a Ana (Lc 2,36-38). Voltam para Nazaré e Jesus permanece na vida oculta (Lc 2,39-40). Jesus completa 12 anos e fica no templo com os doutores (Lc 2,41-50). Voltam para Nazaré e Jesus permanece na vida oculta (Lc 2,51-52). Maria “conservava a lembrança de todos esses fatos em seu coração” (Lc 2,51b).
---	--

Ao colocar lado a lado esses dois textos, surgem alguns questionamentos: estamos falando das mesmas personagens? Do mesmo tempo histórico? Dos mesmos acontecimentos? Como pode ser observado, conforme o primeiro capítulo deste trabalho, cada evangelista tem um objetivo ao escrever, e Mateus tem a necessidade de recorrer ao Primeiro Testamento para conferir autoridade à narrativa.

Ao seguir a forma mateana na construção da narrativa, percebe-se que estes dois capítulos, explicitamente, estas duas perícopes (Mt 1,18-25; 2,1-12), são marcadas por sonhos e visões que determinam as ações dos protagonistas, José e os magos. E o uso das citações de textos do Primeiro Testamento faz um paralelo entre o Faraó e Herodes, Moisés e Jesus⁷⁰.

Esse jeito mateano se explica pela fuga da família para o Egito, para o pleno cumprimento da profecia: “Do Egito chamei meu filho” (Mt 2,15c). Diferentemente, Lucas foca nos detalhes da anunciação, apresenta ao público João Batista, que será superado por Jesus, relatado até os doze anos.

Enquanto a comunidade mateana está focada na narrativa do êxodo, Lucas passeia pela tradição e os costumes dos judeus, pois narra com riqueza de detalhes a anunciação do anjo a Zacarias (Lc 1,5-25), o anúncio do anjo a Maria (Lc 1,26-38), a visita de Maria à sua prima Isabel (Lc 1,39-56), o nascimento de João Batista (Lc 1,57-58), a circuncisão dele ligada ao nomeá-lo (Lc 1,59-66), o cântico de Zacarias, esse que volta a falar assim que escreve o nome de João (Lc 1,67-79) e sua vida oculta (Lc 1,80).

⁷⁰ BROWN, 2005, p. 135.

Falante e questionadora, Maria é bastante proativa no Evangelho de Lucas: sai apressadamente quando sua parenta idosa precisa de cuidados (Lc 1,39). Esse fato alude à relação de Rute para com Noemi, sua sogra. Ao ficar grávida, Maria acredita na proposta do anjo (Lc 1,38), e, mesmo com o risco de apedrejamento (Dt 22,21-27), aceita a proposta que lhe é feita. Mas, em Mateus, ela permanece em silêncio diante dos fatos.

São detalhes que ajudam o leitor a perceber o projeto teológico, literário e catequético de cada evangelista. Mateus oferece aos leitores-ouvintes uma base sólida da catequese, tanto ao retomar como pano de fundo as narrativas do Primeiro Testamento, mais precisamente ao Êxodo, quanto ao analisar os acontecimentos do presente da comunidade. Nessa perspectiva, repete cinco vezes nestes dois capítulos as afirmações: “para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta” (Mt 1,22), “pois é isto que foi escrito pelo profeta” (Mt 2,5), “para que se cumprisse o que dissera o Senhor por meio do profeta” (Mt 2,15), “então, cumpriu-se o que fora dito pelo profeta Jeremias” (Mt 2,17) e “para que se cumprisse o que foi dito pelos profetas” (Mt 2,23). A repetição justamente enfatiza que os sonhos do povo se realizam todos em Jesus.

3.3 O papel de Maria no ministério apostólico de Jesus (Mt 12,46-50; 13,54-58)

Nesta seção, serão apresentadas duas perícopes, a saber 12,46-50 e 13,54-58. Não se buscou realizar uma análise exaustiva delas, mas extrair o sentido do aparecimento da figura da mulher Maria em ambas. Como se verá, trata-se de perícopes em que a vida pública e o ministério de Jesus estão em evidência. Todo o restante agrega informações e perspectivas valorosas para a teologia no cenário em que o texto circula. Atenção especial se dá à Maria, apresentada em ambas como a mãe de Jesus.

3.3.1 Maria no ministério apostólico de Jesus em Mt 12,46-50

A vida de Maria é regida pelo silêncio no Evangelho de Mateus. Mas isso não significa que ela não tenha tido momentos para expressar seu ministério, como pode ser observado nesta perícopa (Mt 12,46-50). Pode-se dizer que uma mãe sempre quer saber sobre seus filhos, e com Maria não foi diferente. Mateus, tendo Marcos como sua fonte, sabia que a vida pública de Jesus estava tomando todo seu tempo ao ponto de não poder comer: “²⁰E voltou para casa. E de novo a multidão se apinhou, de tal modo que eles não podiam se

alimentar. ²¹E quando os seus tomaram conhecimento disso, saíram para detê-lo, porque diziam: Enlouqueceu!” (Mc 3,20-21).

Mateus omite essa introdução conflituosa feita por Marcos, segundo a qual Jesus e seus familiares estariam em conflito. Isso ocorre porque a comunidade mateana já conhece Maria e tem profundo respeito por “Tiago que exerceu grande influência sobre as comunidades cristãs de origem judaica”⁷¹.

Como se vê, a multidão parece dificultar o acesso da família para falar com Jesus. Deixando-os do lado de fora, é possível pensar que a Mãe estivesse alheia à sua missão, que estivesse alheia à vida pública de Jesus. Mas, ao reler a perícope com as lentes da comunidade mateana, compreende-se como Mateus articulou a catequese ao indicar que Jesus apresenta uma nova forma de compreender a família. Família é quem quer estar perto de Jesus, caminhar com ele, ou seja, a multidão e a família mostram novas formas de relações, não são grupos que se opõem⁷², mas interagem porque se conhecem: quando eles chegam, são percebidos e Jesus é avisado da presença de seus familiares.

Pode-se dizer que essa perícope confirma, positivamente, a figura de Maria. O modo como ela é corriqueiramente apresentada, isto é, sem falas ou proposições e contemplativa, parece ser enaltecido numa perspectiva discipular. Jesus afirma que quem quiser fazer parte de sua grande família precisa fazer a vontade do Pai que está nos céus. Como se pode concluir logicamente, Maria é a primeira a cumprir na sua vida a vontade do Pai e assumir o projeto divino como seu projeto de vida como mãe de Jesus. Ainda que Mateus não apresente o modo como ela foi convidada a fazer parte desse projeto, uma vez que este foi anunciado a José (Mt 1,18-25), sabe-se, narrativamente, que o anúncio é posterior à gravidez pelo Espírito Santo.

É importante considerar que, embora Jesus tenha frequentado o templo e a sinagoga, sua educação foi conferida no seio familiar, como costume na época. Pode-se dizer que aprendeu com Maria e José, no dia a dia, o modo como viver a fé e como conduzir outros à fé no Pai: “Maria simplesmente presente na vida, nas inquietudes, na dor, morte e ressurreição de seu Jesus, mantendo viva sua memória também nos inícios da igreja, participando deste movimento como discípula de Jesus”⁷³.

É importante ressaltar que nada se sabe sobre o que teria motivado a ida de Maria e dos irmãos de Jesus a ele. Se por questões corriqueiras ou se por algo mais específico da vida familiar ou se por se juntarem ao grupo dos demais discípulos. E se essa motivação não

⁷¹ MURAD, Afonso Tadeu. *Maria, toda de Deus e tão humana*: compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas; Santuário, 2012, p. 46.

⁷² REIMER, 2003, p. 41.

⁷³ REIMER, 2003, p. 36.

aparece, é porque ela não é importante. E, nessa esteira, não há necessidade de estabelecer um diálogo entre Jesus e sua mãe, por exemplo. O que está em jogo é que os presentes entendam, inclusive os parentes de Jesus, que o que importa é fazer a vontade do Pai. Nessa perspectiva, ainda que Maria não detenha um lugar de fala, a cena mostra como ela foi a discípula fiel, porque também soube estar no seu lugar de discípula, entendendo que nessa condição não existe limite entre o estar dentro ou fora de uma redoma ou dos privilégios familiares. Para quem faz a vontade do Pai, qualquer lugar é lugar de transformação.

Maria é aquela que colabora no processo da criação, sem estabelecer longos discursos ou dizer uma única palavra em todo o Evangelho. Maria acompanha de perto ou de longe os passos do filho e dos discípulos que estão com ele. Acompanhar é fazer o mesmo caminho. Maria ensina Jesus, desde cedo a sair de casa (Lc 1,39-40) e a se colocar no caminho ao encontro do outro (Jo 2,1-12)⁷⁴.

Como se vê, a família de Jesus é baseada, agora, nos valores do Reino dos Céus e fazer a vontade do Pai é estar disposto a servir. “O que é revolucionário é o caráter inclusivo da participação no processo libertador do Reino de Deus”⁷⁵. Mateus também deixa claro que para Jesus não há diferença na inclusão de homens e mulheres no discipulado, toda pessoa é chamada a ser discípula. Esse fato por si supera as barreiras limitadoras e castradoras da sociedade patriarcal. Jesus inaugura uma nova família, elaborando e vivenciando este novo conceito no seguimento⁷⁶.

3.3.2 Síntese Conclusiva

Viu-se que Maria é a quinta mulher a figurar a genealogia de Jesus em Mateus. É a única que não aparece com correspondente no Primeiro Testamento. No entanto, Maria é a única que aparecerá ao longo do Evangelho de Mateus, em momentos específicos da vida de Jesus, tanto na infância quanto no seu ministério junto às pessoas.

Maria não é apresentada como personagem principal. Sua participação nas narrativas é indireta. Desse modo, nota-se que tampouco apresenta falas ou discursos ou mesmo desempenha ações de relevância ou destaque na cena. À diferença de Lucas, na qual Maria é protagonista do “sim” dado ao projeto de Deus, em Mateus ela é a preocupação de José que

⁷⁴ Essa afirmação se baseia nos evangelhos de Lucas e João, em que Maria se apresenta de forma ativa. Em Lc 1,26–2,52, Maria se mostra uma mulher muito dinâmica, ela vai ao encontro de Isabel. Em Jo 2,1-12, Maria leva Jesus a perceber a realidade dos noivos, ou seja, ela também tem iniciativa.

⁷⁵ REIMER, Ivoni Richter. “Não temais... Ide ver... e anunciai!” Mulheres no Evangelho de Mateus. *RIBLA*, Petrópolis, v. 3, n. 27, 1997.

⁷⁶ REIMER, 1997, p. 151.

teme repudiá-la ao saber que se encontrava grávida sem a sua participação. Essa passividade de Maria foi considerada a partir da terminologia “silêncio de Maria”.

Precisamente, Deus se serve de mulheres pobres, prostituídas, violentadas e estrangeiras, rompendo com esquemas mundanos que priorizam o masculino em detrimento do feminino, ao considerar mulheres como seres humanos de segunda categoria. O recado teológico é claro, Deus escolheu uma jovem mulher pobre para ser a mãe do seu Filho, Salvador de todas as gentes. E é esse recado que os evangelistas escutam e continuam a comunicar às comunidades ao eleger mulheres improváveis, como Maria, para participarem de história tão grandiosa.

Por essa razão, é preciso considerar ademais que Maria recapitula, no posto de mãe de Jesus, o Salvador da humanidade, as demais mulheres da genealogia. Assim,

Tamar, Raab, Rute e Betsabeia... Maria, nossa Míriam, é uma delas.
Como Tamar, é uma palmeira que estende os seus ramos retos para o céu, merece dar em seu tempo frutos pesados de graça e de salvação.
Como Raab, ela é grande, espaçosa, por causa de seu “sim”, que responde ao Senhor do mais profundo de sua fé, abrindo para nós as portas da terra, a porta do Reino.
Como Rute, ela satisfaz ao Senhor, entrando plenamente no plano que tinha para ela, e através dela, que nos deu Cristo, seu povo veio a ser nosso povo e o Deus de Israel, nosso Deus.
Como Betsabeia, ela é ‘por excelência’ a filha da plenitude, a filha do sarmento que se cumpriu, que concentra em si mesma toda a súplica, toda a aspiração, todo o desejo de Israel⁷⁷.

Ao dizer que Maria estava prefigurada em cada uma delas, é importante considerar que se trata de mulheres corajosas, ativas e comprometidas com o projeto de salvação de Deus. “Estas mulheres, que vigiaram com amor e paixão na espera do cumprimento da promessa, são nossas mães, nossas irmãs, nossas filhas, nossas amigas, nossas companheiras”⁷⁸, que ofereceram seus corpos e sua vida ao Reino, enquanto esperavam a chegada do Messias.

Maria, na esteira do exemplo das improváveis mulheres do Primeiro Testamento mencionadas na genealogia de Jesus em Mateus, foi capaz de trazer ao mundo a Luz, pois ela entra na genealogia como aquela “da qual nasceu Jesus chamado Cristo” (Mt 1,16b). Vale ressaltar que, embora apareça em segundo plano e sem lugar de fala nas narrativas, sua vida discipular é toda profecia, seu corpo é porta-voz da Palavra de Deus, precisamente uma palavra que rompe com os velhos esquemas mundanos sociorreligiosos, que incluem a

⁷⁷ AVRIL, Anne Catherine. As mulheres judias na genealogia de Jesus segundo Mateus 1,1-17. *RIBLA*, Petrópolis, n. 40, p. 161-173, 2001, p. 173.

⁷⁸ AVRIL, 2001, p. 173.

exclusão e subjugação das mulheres, em decorrência de uma compreensão patriarcal misógina. Maria e as mulheres da genealogia mateana “vão escancarar a história de Jesus, realizando uma ruptura patriarcal fundamental na vida e no ministério de Jesus desde o início e para sempre”⁷⁹.

⁷⁹ REIMER, 1997, p. 151.

CONCLUSÃO

Mateus escreve seu Evangelho em grego para os judeus e judeu-cristãos que falavam essa língua por volta dos anos 80-90 d.C. O autor está particularmente interessado no destino de Israel e está preocupado com a lei.

O ponto de referência agora é Jesus ressuscitado e, portanto, a Escritura dá lugar a Jesus. A catequese mateana parte de Jesus, declara sua identidade e, com a ajuda da Escritura e das tradições orais, narra sua obra de salvação. Este ponto de vista condicionou, em primeiro lugar, que Mateus desenvolvesse as histórias da infância a partir da figura de José, demonstrando que Jesus é o Filho de Davi, o herdeiro prometido à Abraão, e, posteriormente, à dinastia davídica, transformando-a no reino de Davi, no Reino de Deus que traz a salvação para todo o mundo.

Como pode ser visto, Mateus usa a genealogia para indicar a identidade da comunidade a partir de Jesus, apresentando-o como filho de Davi, filho de Abraão (Mt 1,1). No entanto, não se trata de simples declaração de nascimento, pois a genealogia pretende revelar a ação de Deus na história, que, por caminhos imprevisíveis, atinge seu propósito salvífico. Por isso, a catequese dada à comunidade parte do princípio de que para ser seguidor de Jesus, faz-se necessário se colocar a caminho, aceitando o convite ao discipulado.

Colocar-se a caminho, para a comunidade mateana, significa conhecer sua origem e percorrer os caminhos indicados por Jesus. Por isso, entende-se que a comunidade se coloca às margens, sem, contudo, se sentir alheia ao sofrimento. Ela está nas margens porque não consegue mais compactuar com as injustiças sociais causadas pela dominação romana e pelas lideranças religiosas. Para a comunidade, fazer a experiência do modo de vida de Jesus é um caminho sem volta. Isso pode ser percebido, no primeiro capítulo, ao se apresentar a estrutura do Evangelho mateano, que convida os leitores a seguirem o itinerário de progressão da fé da comunidade até chegar ao ápice do Evangelho com a ressurreição do Cristo.

A partir dessa compreensão, volta-se ao problema original: de que forma as mulheres se tornaram importantes para a história da salvação na ótica do Evangelho de Mateus? O que significou a presença delas na genealogia? O que se pretendeu ao inseri-las entre os homens, patriarcas, que “geram”? Nessa perspectiva, observou-se que na sequência das gerações há dois elementos que modificam a sucessão normal da genealogia de Jesus: a presença de Tamar, Raab, Rute e Betsabeia, que antecipam e preparam o papel de Maria, também incluída na genealogia, e a posição atípica de José, que é gerado, mas não gera o Cristo, como aconteceu com todos os ancestrais mencionados.

No segundo capítulo, perguntou-se pela importância das mulheres na história da salvação. Foi preciso situá-las no quadro do Primeiro Testamento, o motivo pelo qual são pouco mencionadas, o interesse em mantê-las ocultas na história da Igreja e o que se pretende ao assumi-las na genealogia de Jesus. Observou-se que, embora estejam inseridas nas comunidades de seus tempos, elas podem ser evocadas em horizontes mais longínquos, uma vez que, ao aderirem à vida do povo hebreu, estão dispostas a não deixar morrer a casa de Jacó.

Ao serem mencionadas na genealogia, a catequese mateana indica que é preciso alargar os horizontes para entender o plano salvífico de Deus apresentado por Jesus: a salvação é para todos. Por isso, trata-se de mulheres que compreenderam sua missão de levar adiante e ao cumprimento a promessa feita por Deus aos antepassados. Nessa perspectiva, entende-se o porquê foram audaciosas e destemidas em seus empreendimentos, agindo de modo singular e frustrando a expectativa que prevalecia sobre as mulheres de seu tempo. Romperam barreiras que a sociedade patriarcal não esperava. Elas tomaram iniciativas sobre seus corpos para salvar sua descendência (Tamar), sua família (Raab), sua herança (Rute) e seu reinado (Betsabeia).

Precisamente, elas compõem a genealogia porque colocaram seus corpos em defesa da vida e da salvação da humanidade, numa sociedade marcada pelo patriarcado no primeiro século. Está claro que existe uma dívida histórica em relação ao reconhecimento da dignidade e importância das mulheres na vida de fé das comunidades e nas transformações das sociedades. Mas essas quatro mulheres indicam para as mulheres de hoje que é possível dar visibilidade àquelas que são anônimas, mas que continuam expondo suas vidas, seus corpos, em perigo em defesa da própria vida e da vida dos seus, de suas comunidades e povos.

Na genealogia, elas sinalizam para a ação de Deus na história, que perpassa o corpo de mulheres pobres, prostituídas, estrangeiras, violentadas. Isso significa que Deus ultrapassa os preconceitos humanos, uma vez que Ele não utiliza os critérios humanos em sua justiça, mas os confunde. Nesse sentido, a retomada das mulheres improváveis na genealogia provoca as reflexões acerca do que se designa equidade de gênero, porque homens e mulheres são indispensáveis na história, exercendo seus papéis com a dignidade de serem filhos de Deus, criados à imagem e semelhança do Criador: o Senhor da Vida.

Elas estão na genealogia não apenas por serem “estrangeiras, prostitutas ou adúlteras”, mas por terem dado à luz a um filho para a casa de Davi de forma extraordinária, tomando as rédeas de suas próprias vidas. Por isso, diz-se que todas elas preanunciaram Maria, que

ofereceu seu corpo para trazer Jesus ao mundo, tendo sua história contada sem pronunciar uma única palavra em todo o Evangelho de Mateus.

Tamar está na genealogia por se mostrar mais justa que os filhos legítimos da casa de Abraão, Isaac, Jacó e Judá. Ela foi uma mulher que se converteu ao povo hebreu e aceitou sua história. Ela compreendeu seu papel dentro daquela casa com os novos costumes: a descendência era primordial para dar continuidade às tradições familiares e garantia de herança para a casa de Judá, por dar à luz a Farés (Mt 1,3).

Raab está na genealogia por abraçar a fé do povo hebreu, ao ponto de “trair sua cidade”. Ao fazer parte desse povo, ela entra para a história como uma mulher de coragem que salvou sua casa e abriu caminhos para a entrada do povo na Terra Prometida. Ela, a única prostituta de fato na genealogia, dá continuidade à linhagem davídica ao gerar Booz (Mt 1,5).

Rute está na genealogia porque mostrou seu grande amor para com o povo hebreu, concatenado em Noemi. Ela saiu de sua terra, acolheu a história do povo hebreu e assumiu seus costumes. Ela colocou seu corpo em defesa da vida de Noemi e sua casa: ela se casa para garantir a posteridade do povo, gerando um filho para a descendência de Davi (Mt 1,5).

Betsabeia está na genealogia como a mulher de Urias, mas também como a mãe do rei Salomão, filho de Davi. Ela está na genealogia por ser a *gebirah* (1Rs 2,19), a rainha-mãe. Ela, uma mulher que foi injustiçada, tomou a história em suas mãos e continuou a dinastia davídica ao colocar seu corpo violentado para dar à luz a Salomão (Mt 1,6) e ao reivindicar o trono para ele no tempo devido, isto é, na velhice de Davi (1Rs 1,29-30).

Maria está na genealogia por acreditar e acolher em seu corpo o cumprimento das promessas feitas aos antepassados. Ela não diz uma única palavra, tudo isso o leitor fica sabendo pelo relato feito a José. O silêncio de Maria é o grito de todas as mulheres que vieram antes dela e foram injustiçadas pela cultura de seu tempo e todas as mulheres que vieram depois e continuam sendo silenciadas. Ela está na genealogia porque trouxe a salvação em seu útero para o povo de todo o mundo. Ela é o sinal anunciado em Isaías e esperado por gerações. Nela, Deus cumpriu sua promessa de dar uma grande descendência a Abraão.

Mateus não se contenta em falar de Jesus do batismo à ascensão junto com sua mãe, como Marcos, mas vai em busca da sua origem: “a origem de Jesus foi assim” (Mt 1,18). Este nascimento implica a presença de Maria, a virgem-mãe, não por acaso, mas como anunciada pelos fatos: ela entra no misterioso desígnio de Deus para a salvação do povo e se insere na genealogia de Cristo e no esquema da comunidade mateana da promessa-cumprimento.

Conforme Mateus, tudo na história é orientado para Cristo, o ungido, porque tudo é voltado para Deus. Mas já que Deus está conosco agora, os portadores humanos da promessa,

José e Maria, também são de importância essencial. José atesta a fidelidade de Deus à promessa feita a Israel, mas Maria personifica a esperança da humanidade. José é um pai segundo a lei, mas Maria é uma mãe com seu próprio corpo: depende dela o fato de que Deus se tornou verdadeiramente um de nós.

A pesquisa evidenciou que a árvore genealógica de Jesus em Mateus é marcada por três gerações distintas: “Jesus, Davi e Abraão” (Mt 1,1). Mas para chegar a Jesus passa-se por “José, o esposo de Maria” (Mt 1,16). Essa associação decorre por se tratar de um ambiente judaico. O anjo se dirige a José em sonho como o filho de Davi (Mt 1,20). Por isso, José é quem dá o nome a Jesus: o reconhecimento de filiação de uma criança é feito com a imposição do nome dado pelo pai, mesmo que a ordem tenha vindo da parte de um anjo (Mt 1,21).

Precisamente, porque se ressalta a conexão entre promessa e cumprimento, Maria aparece ao lado da figura de José, mesmo que em silêncio e rodeada de mistério, como visto no capítulo terceiro deste trabalho. A promessa de um sinal que Deus havia feito através do profeta Isaías, “eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho, e dar-lhe-á o nome de Emanuel” (Is 7,14), parece se concretizar. Esse sinal é o nascimento de Jesus pelo poder do Espírito Santo. Nesse cenário, Maria é aquela que soube fazer a vontade do Pai (Mt 12,50).

A esta segunda linha de promessa está ligado também um novo nome, que, sobretudo, confere ao nome de Jesus todo o seu significado e profundidade. Se o filho da promessa de Isaías se chama Emanuel, isso, ao mesmo tempo, amplia o alcance da promessa davídica. O reinado desta criança vai mais longe do que a promessa davídica permitiu esperar: seu reinado é o próprio reinado de Deus. Ele participa da universalidade do senhorio de Deus, pois o próprio Deus entrou na história do mundo. Assim, na história da concepção de Jesus, Mateus modifica a palavra de Isaías em um ponto. Não diz mais: ela (a virgem) o chamará Emanuel, mas: eles o chamarão com o nome de Emanuel, Deus conosco (Mt 1,23). Com isso, a prefiguração alude à futura comunidade dos seguidores de Jesus, a Igreja, que invocará Jesus com esse nome.

O anúncio que se manifesta assim na história da concepção e do nascimento de Jesus é retomado nos últimos versículos do Evangelho. Durante sua vida terrena, Jesus sabia que estava intimamente ligado à casa de Israel, ainda não enviado aos povos do mundo. Mas depois de sua morte na cruz, ao ressuscitar, está na sua boca a afirmação: “ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos... E eis que estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!” (Mt 28,19-20). Aqui ele se apresenta como o Deus-conosco, cujo novo reino abrange todos os povos, porque há um só Deus para todos.

Assim, conclui-se que o objetivo do evangelista é destacar a continuidade entre a Primeira e a Segunda Aliança. Vimos, no primeiro capítulo da dissertação, que a catequese da comunidade mateana insiste que o Primeiro Testamento aponta para Jesus, no qual todas as promessas feitas aos antepassados são cumpridas. A íntima conexão de expectativa e realização torna-se, ao mesmo tempo, a prova de que Deus realmente age ali e que Jesus é o salvador do mundo enviado por Deus. É Messias o que há vir. Assim, parafraseando o Apocalipse, Jesus veio, vem e virá cumprindo a promessa da vida plena e abundante do Reino para todas as pessoas.

Ao concluir todo o trabalho, refiz-me a pergunta que sempre acompanhou minha trajetória como mulher e religiosa, na qual, por diversas vezes, fui confrontada com situações de injustiça: por que a presença da mulher sempre incomodou a história do povo de Israel e alguns setores da Igreja ao longo dos tempos? Portanto, ao optar por escrever sobre o papel da mulher na história da salvação do povo, fez-se também um resgate desse Deus libertador que perpassa nossa história. Mas, para isso, foi necessário mudar nossos pré-conceitos, pois desse modo também é possível uma ação pastoral mais frutuosa, na qual somamos e não competimos por espaços na Igreja ou fora dela, porque “as mulheres têm uma relação particular com o tempo. Toda mulher é biologicamente portadora do futuro, enquanto os homens vivem, sem dúvida e antes de tudo, no presente”³³⁷.

³³⁷ EISENBERG, Josy. *A mulher no tempo da bíblia: enfoque histórico-sociológico*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 32.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANATI, Leonardo. Releituras rabínicas do livro de Rute. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 26, n. 98, p. 72-76, 2008.

AVRIL, Anne Catherine. As mulheres judias na genealogia de Jesus segundo Mateus 1,1-17. *RIBLA*, Petrópolis, n. 40, p. 161-173, 2001.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Maria para hoje*. São Paulo: Paulus, 2016.

BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos I*. São Paulo: Loyola, 1990.

BIBLEWORKS, LCC. *BibleWorks: focus on the text*. Versão 8.0.13z.1. Norfolk: BibleWorks, 2009.

BÍBLIA de estudo NTLH. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2021.

BÍBLIA Sagrada Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA Sagrada. 2.ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2020.

BRENNER, Athalya (Org). *Samuel e Reis: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BRENNER, Athalya. *A mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

BROWN, Raymond Edward. *El nacimiento del Mesias: comentario a los relatos de la infancia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

BROWN, Raymond Edward. *O nascimento do Messias: comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BROWN, Raymond Edward; DONFRIEND, Karl Paul; FITZMYER, Joseph Augustine; REUMANN, Jhon. *Maria no Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

BRUCE, Frederick Fyvie. *Comentário Bíblico N V I: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2008.

BRUCE, Frederick Fyvie. *New Testament history*. New York; Garden City: Doubleday e Company, 1980.

CAMPBELL, Francis Antony; FLANAGAN, James Winright. 1 e 2 Samuel. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2007, p. 340-350.

CARTER, Warren. *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 2002.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado - versículo por versículo*. São Paulo: Candeia, 1995. v. 1.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado - versículo por versículo*. São Paulo: Mileniun, 1980. v. 2.

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2007, p. 60-119.

COOGAN, Michael David. Juízes. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Josué*. São Paulo: Paulus; Ed. Academia Cristã, 2007, p. 295-318.

DREHER, Carlos; WACHS Manfredo; KLEIN, Remi. *Mulheres na Bíblia 1: Histórias para quem gosta de ouvir histórias*. São Leopoldo: Cebi, 2011. (A Palavra na Vida, 283).

EPHRAÏM. *Jesus, um judeu praticante*. São Paulo: Paulinas, 1998.

EISENBERG, Josy. *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque histórico-sociológico*. São Paulo: Paulinas, 1997.

FISCHER, Irmtraud. *Des femmes aux prises avec Dieu: recits bibliques sur les débuts d'Israel*. Paris: Cerf - Medias Paul, 2008.

FRANCE, Richard Thomas. *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan; Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2007.

GNILKA, Joachim. *Comentário teológico del Nuovo Testamento: Il vangelo di Matteo: parte prima*. Brescia: Paideia Editrice, 1990.

GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GNILKA, Joachim. *Teologia del Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

GOMES, João Batista. *O judaísmo de Jesus: o conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção FAJE, 06).

GOTTWALD, Norman Karol. *As tribos de Iahweh: Uma sociologia da Religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.

GURWICZ, Rony. *A Masturbação é um GRAVE PECADO?* Canal Contraste, 18 nov. de 2021. Vídeo Youtube (12min38). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MnhNxuctQpg&t=14s>. Acesso: 15 abr. 2022.

HAUBECK, Wilfrid; Von SIEBENTHAL Heinrich. *Nova chave linguística do Novo testamento Grego: Mateus – Apocalipse*. São Paulo: Targumim; Hagnos, 2009.

KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*. Revised and Enlarged. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da Fonte Q*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LAFHEY, Alice L. Rute. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine.; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2007, p. 1090-1102.

LAGRANGE, Marie Joseph. *Evangile Selon Saint Matthieu*. 7e éd. Paris: J. Gabalda, 1948.

LOPES, Mercedes. Aliança pela vida. Uma leitura de Rute a partir das culturas. *RIBLA*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Ed. Sinodal, n. 26, p. 112, 1997.

LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo*. 2.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Pour lire les récits bibliques*. 2e éd. Paris: Cerf, 2002.

MESTERS, Carlos. *Como ler o livro de Rute: pão, família, terra*. São Paulo: Paulus, 2014.

METZGER, M. Bruce. *A textual commentary on the Greek New Testament*. 3rd ed. Swindon: United Bible Societies, 1975.

METZGER, M. Bruce. *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego: Volumen complementario de “The Greek New Testament”*. 4.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, 2006.

MOUNCE, Willian D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

MURAD, Afonso Tadeu. *Maria, toda de Deus e tão humana: compêndio de Mariologia*. São Paulo: Paulinas; Santuário, 2012.

MURPHY, Roland E. Introdução ao Pentateuco. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*. Antigo Testamento. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2007, p. 50-53.

NEUENFELDT, Elaine. Violência sexual e poder - o caso de Tamar em 2Sm 13,1-22.42. *RIBLA*, Petrópolis, n. 41, 2002.

O NOVO TESTAMENTO GREGO. Com introdução em português e dicionário grego-português. 4.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento*. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OSWALT, John N. Keleb. In. HARRIS, Laird R.; JR, Archer L. Gleason; WALTKE K. Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 718.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. (Coleção Bíblica Loyola, 20).

PEREIRA, Nancy. *Maria vai com as outras: Mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*. 2.ed. Cebi: São Leopoldo, 2016. (A Palavra na Vida, 114).

PERROT, Charles. *Marie de Nazareth au regard des chrétiens du premier siècle*. Paris: Cerf, 2013.

PUERTO, Mercedes Navarro. *Guia Espiritual del Antigo Testamento: los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona: Editorial Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

REID, Daniel G. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

REIMER, Ivoni Richter. “Não temais... Ide ver... e anunciai!” Mulheres no Evangelho de Mateus. *RIBLA*, Petrópolis, v. 3, n. 27, 1997.

REIMER, Ivoni Richter. Maria nos evangelhos sinóticos. Uma história que continua sendo escrita. *RIBLA*, Petrópolis, v. 3, n. 46, 2003.

RICHARD, Pablo. Evangelho de Mateus: Uma visão global e libertadora. *RIBLA*, Petrópolis, n. 27, p. 7-28, 1997.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SEPTUAGINTA, *La Biblia Griega*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.

SILVA, Aldina. *Rute: um Evangelho para a mulher de hoje*. São Paulo: Paulinas, 2002.

STORNIOLO, Ivo. *Como ler o livro de Josué: terra-vida dom de Deus e conquista do povo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. *Como ler os livros de Samuel: a função da autoridade*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991.

TONINI, Hermes. Silêncios, sonhos, prodígios e nomeações: uma hermenêutica de gênero de Mateus 1,18-25. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 23, n. 86, p. 66–86, 2022.

VITÓRIO, Jaldemir. “O discipulado cristão segundo Mateus – A figura de José (Mt 1,1-25)”, *Convergência*, v. 39, n. 378, p. 589-607, 2004.

VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016.

VITÓRIO, Jaldemir. *Lendo o Evangelho de Mateus: o caminho do discipulado do Reino*. São Paulo: Paulus, 2019.

VITÓRIO, Jaldemir. *Mateus: O evangelho eclesial. Comentário-paráfrase*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

VIVIANO, T. Benedict. O Evangelhos Segundo Mateus. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 130-147.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 8.ed. São Leopoldo: Sinodal. 2016.

WINTERS, Alicia. Por mãos de mulher: a mulher no Israel pré-monárquico. *RIBLA*, São Leopoldo, n. 15, 1993.