

Alba Valéria de Sales Santos Alencar

**EXPERIÊNCIA DE MULHER MIGRANTE, LIDA À LUZ DE MC
7,24-30
PROPOSIÇÕES PARA LUTA PELO RECONHECIMENTO E A INTEGRAÇÃO
SOCIAL**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Coorientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Alba Valéria de Sales Santos Alencar

EXPERIÊNCIA DE MULHER MIGRANTE, LIDA À LUZ DE MC

7,24-30

**PROPOSIÇÕES PARA LUTA PELO RECONHECIMENTO E A INTEGRAÇÃO
SOCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Linha de pesquisa: Tendências Éticas Atuais

Projeto de pesquisa: Doutrina Social da Igreja,
Capitalismo, Trabalho

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Coorientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

	Alencar, Alba Valéria de Sales Santos
A368e	Experiência de mulher migrante, lida à luz de Mc 7,24-30: proposições para luta pelo reconhecimento e a integração social / Alba Valéria de Sales Santos Alencar. - Belo Horizonte, 2026. 192 p. Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda. Coorientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Bíblia. N.T. Marcos. 2. Mulher siro-fenícia. 3. Migração. 4. Mulheres migrantes. 5. Reconhecimento. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Vitório, Jaldemir. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. IV. Título. CDU 226.3

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

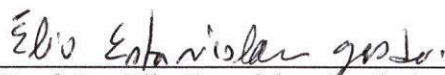
Alba Valeria de Sales Santos Alencar

**EXPERIÊNCIA DE MULHER MIGRANTE, LIDA À LUZ DE MC 7,24-
31 PROPOSIÇÕES PARA LUTA PELO RECONHECIMENTO E A
INTEGRAÇÃO SOCIAL**

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

Belo Horizonte, 27 de maio de 2026.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)



Profa. Dra. Márcia Eloi Rodrigues / FAJE

Documento assinado digitalmente



JACI DE FATIMA SOUZA CANDIOTTO
Data: 29/05/2026 11:11:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Jaci de Fátima Souza Candiottto / PUC PR (Visitante)

AGRADECIMENTOS

A Deus, acima de todas as coisas, por tudo e por tanto. Por ter soprado em mim essa inquietação que não me deixa parar, essa coragem de atravessar o que parecia não ser lugar para mim. Há caminhos que não nos são dados, mas se abrem à força de insistência. Foi assim.

Vim de um mundo e entrei em outro. No sistema financeiro, aprendi cedo o peso dos espaços fechados, onde mulheres quase não chegavam. Ali fui ficando, abrindo frestas, ocupando, às vezes em silêncio, às vezes em tensão. Depois, a teologia. Outro território exigente, outro modo de fronteira. E ainda somos poucas. Mas é também aí que algo insiste em nascer.

Foi nesses lugares, duros em muitos momentos, que aprendi a permanecer. Não como quem aceita, mas como quem transforma o próprio estar em gesto de resistência.

Aos meus pais, Ary e Nena, de onde tudo começa. Com eles aprendi que a vida não se ganha, se constrói.

Minha mãe, de modo muito especial. Guardo uma imagem que nunca me deixou: o sonho de uma geladeira que começou pelos pés. Ficaram guardados por anos, até que o resto viesse. Com ela aprendi que sonhar é só o início. O que sustenta o sonho é o gesto pequeno, insistente, cotidiano.

Walter e Lincoln, meus grandes amores, presença firme nos dias em que eu já não estava inteira ali. Há um tipo de amor que sustenta mesmo quando não entende tudo. É esse.

Índia Mara, *in memoriam*. Um rio que mora em mim. Não ausência, mas outra forma de presença.

Minha avó Ritinha. Foi com ela que aprendi a ler a Bíblia. Não como texto, mas como vida. Quase sem estudo, mas com uma fé inteira, lia todos os dias, por horas, aquela que muitos deixavam fechada, ou apenas aberta, embolorando sobre algum móvel, como enfeite. Com ela aprendi que a Palavra não é para ficar parada. É para atravessar a gente.

À FAJE, que chegou quando tudo poderia ter parado. Mas não parou. Ali, a vida encontrou outro ritmo, outro fôlego. Um recomeço que não é volta, é avanço.

Ao orientador Élio Gasda e ao coorientador Jaldemir Vítório, que caminharam comigo com paciência e rigor. Há orientações que são mais que método. São presença.

À professora Zuleica e aos professores Rivaldave (meu amor derramado), Konings (*in memoriam*), Demori... Este último me deixou uma frase que não me abandona: Jesus de Nazaré é o ser humano que Deus sonhou para nós. Há palavras que ficam. Essa ficou.

Na biblioteca, Vanda, Zita, Cris e Aldair. Presenças silenciosas que sustentam o estudo sem aparecer. Miranda e Edvaldo (meu Pompom), no começo de cada dia, com alegria e aquela frase que virou companhia: você vai endoidar de tanto estudar. Talvez tenham razão.

Irmã Kamila, que me recebeu no início. E os colegas, André, Julinha, Lambert e tantos outros. Entre textos, surgiram risos. Entre exigências, encontros. E isso também sustenta.

E, por fim, a minha irmã Dorinha, e todas as irmãs de alma que a vida me deu: as “Top 7”, as “Amigas em Linha”, as “Lulus”, Ana Paula, Verônica, Verinha, Alba (paraguaia); Marilda... Há uma força que só existe quando é compartilhada. Em vocês, a rede. Em vocês, o sustento. Seguimos assim, uma segurando a outra, porque há caminhos que só se atravessam juntas.

Por último, registro que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Brasil, CAPES, Código de Financiamento 001.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a experiência das mulheres migrantes à luz da narrativa da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), a partir de uma leitura teológica em perspectiva feminista, em diálogo com contribuições das ciências sociais. Parte-se do contexto contemporâneo, marcado pela feminização das migrações, cuja origem se relaciona com os processos de feminização da pobreza e da sobrevivência, para mostrar que as mulheres vivenciam a migração de forma particular, atravessadas por situações de vulnerabilidade relacionadas ao gênero, à classe e à etnia. Inicialmente, o trabalho retoma o contexto histórico do mundo judaico-cristão e greco-romano, mostrando como a condição feminina foi construída em meio a estruturas de desigualdade, mas também revelando espaços de atuação e resistência. Em seguida, desenvolve-se a análise da narrativa da mulher siro-fenícia, destacando sua postura ativa, sua insistência e, sobretudo, a força de sua palavra, que questiona e desloca fronteiras de pertencimento, abrindo novas possibilidades de reconhecimento. A mulher não é compreendida apenas como estrangeira em sentido geográfico, mas como alguém colocada “de fora” por critérios sociais, culturais e simbólicos. A pesquisa também dialoga com a realidade contemporânea das mulheres migrantes, destacando processos de exclusão, invisibilidade e limitação da participação social, que vão além das condições materiais e atingem o reconhecimento e a dignidade. Por fim, o trabalho articula a análise bíblica e social com categorias como dignidade, direitos humanos e reconhecimento, à luz da tradição cristã e da Doutrina Social da Igreja. A partir desse percurso, propõe-se uma reflexão teológica e pastoral que aponta caminhos para uma prática cristã mais comprometida com a acolhida, o reconhecimento e a integração dessas mulheres, destacando a centralidade da palavra, do diálogo e do encontro como mediações fundamentais para a transformação das relações sociais e eclesiais.

PALAVRAS-CHAVE: migração, reconhecimento, palavra, mulher siro-fenícia, feminização das migrações.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the experience of migrant women in light of the narrative of the syrophoenician woman (Mk 7:24–30), based on a theological reading from a feminist perspective, in dialogue with contributions from the social sciences. It starts from the contemporary context, marked by the feminization of migration, whose origins are related to the processes of feminization of poverty and survival, in order to show that women experience migration in a particular way, shaped by vulnerabilities related to gender, class, and ethnicity. Initially, the study revisits the historical context of the Judaeo-Christian and Greco-Roman world, showing how the female condition was constructed within structures of inequality, while also revealing spaces of agency and resistance. It then develops a narrative analysis of the syrophoenician woman, highlighting her active posture, her persistence, and, above all, the power of her word, which challenges and reconfigures boundaries of belonging, opening new possibilities for recognition. The woman is understood not merely as a foreigner in a geographical sense, but as someone positioned “outside” by social, cultural, and symbolic criteria. The research also engages with the contemporary reality of migrant women, emphasizing processes of exclusion, invisibility, and limited social participation, which go beyond material conditions and affect recognition and dignity. Finally, the study articulates the biblical and social analysis with categories such as dignity, human rights, and recognition, in light of the Christian tradition and the Social Doctrine of the Church. From this perspective, it proposes a theological and pastoral reflection that points to paths for a Christian praxis more committed to the reception, recognition, and social integration of these women, highlighting the centrality of the word, dialogue, and encounter as key mediations for transforming social and ecclesial relations.

KEYWORDS: migration, recognition, word, syrophoenician woman, feminization of migrations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 A MULHER NO MUNDO JUDAICO-CRISTÃO, NO MUNDO GRECO-ROMANO E NO ENTRECRUZAMENTO DE CULTURAS	19
1.1 A mulher na cultura judaica	20
1.1.1 A mulher no Antigo Israel: identidade, funções e resistências	21
1.1.2 Marginalização feminina e controle religioso no período pós-exílico.....	26
1.2 A mulher na cultura greco-romana.....	30
1.2.1 A mulher na cultura grega: entre o gineceu e a <i>pólis</i>	31
1.2.2 Entre Grécia e Roma: a construção da mulher romana	36
1.3 A mulher palestinese no entrecruzamento das culturas: século I e a emergência evangélica	39
1.3.1 A mulher judaica no tempo de Jesus: entre a tradição patriarcal e a tensão do Reino	42
1.3.2 Jesus e a tensão das fronteiras de pureza.....	43
1.3.3 A pedagogia de Jesus e os sinais de reciprocidade.....	44
1.3.4 As mulheres como discípulas e companheiras de Jesus	47
1.3.5 Hermenêutica feminista e releitura do discipulado de Jesus	50
2. A MULHER SIRO-FENICIA, EM MC 7,24-30: UMA POSTURA EXEMPLAR	55
2.1 O Evangelho de Marcos: contexto, composição e destinatários	56
2.1.1 Contexto histórico e político	56
2.1.2 Composição, língua e audiência	58
2.1.3 Insegurança e mobilidade como moldura político-narrativa.....	61
2.1.4 A retórica e a oralidade como forma narrativa em Marcos	62
2.1.5 A estrutura do Evangelho de Marcos	64
2.2 As mulheres no Evangelho de Marcos	67
2.2.1 As mulheres no livro I do Evangelho de Marcos.....	70
2.3 A siro-fenícia: a personalidade de uma mulher	73
2.3.1. Introdução narrativa	75
2.3.2 Caracterização da mulher	79
2.3.3 O diálogo e a construção da personagem.....	80
2.3.4 A palavra que interpreta e transforma	83
2.4 Um modelo para se pensar as mulheres migrantes	86
3 MULHERES FORA DE SUAS PÁTRIAS: MOBILIDADE, EXCLUSÃO E RECONHECIMENTO	91
3.1. Produção social do estrangeiro.....	92
3.2 Mobilidade humana contemporânea como desafio ético.....	96

3.2.1 A mobilidade humana na tradição bíblica.....	98
3.2.2 Dados globais e dinâmicas geopolíticas da mobilidade atual.....	99
3.2.3 Expulsões sistêmicas e mobilidade internacional.....	102
3.2.4 Pertencimento legal, fronteiras normativas e vulnerabilidade institucional.....	104
3.3 Feminização da migração: corpo, vulnerabilidade e resistência	107
3.3.1 Perspectiva de gênero na análise das migrações	107
3.3.2 Invisibilidade e déficit de dados sobre mulheres migrantes.....	109
3.3.3 Cadeias globais de cuidado.....	113
3.3.4 Violência estrutural, exploração e dupla vitimização	117
3.4 Exclusão social e luta por reconhecimento	119
3.4.1 Tríplice discriminação: gênero, classe e etnia/nacionalidade.....	120
3.4.2 Exclusão social e pertencimento negado	122
3.4.3 Fronteiras sociais e simbólicas do pertencimento	124
3.4.4 Justiça e reconhecimento na mobilidade feminina	127
4 RECONHECIMENTO, DIGNIDADE E INTEGRAÇÃO SOCIAL: PROPOSIÇÕES PARA A PRÁXIS CRISTÃ À LUZ DA MULHER SIRO-FENÍCIA	133
4.1 A perícopa de Mc 7,24–31 à luz das categorias sociológicas: exclusão, reconhecimento e palavra	134
4.2 A dignidade na tradição moderna dos direitos humanos como fundamento do reconhecimento	137
4.2.1 A universalidade dos direitos e seus limites históricos (1789)	138
4.2.2 A emergência da mulher como sujeito de direitos (1791).....	140
4.2.3 A dignidade como fundamento universal e o problema do pertencimento (1948)	141
4.3 A dignidade na Doutrina Social da Igreja como fundamento da ordem social.....	142
4.3.1 A dignidade como eixo do magistério social recente	144
4.3.2 Cidadania, migração e pertencimento: a proposta de uma cidadania mundial na perspectiva cristã	148
4.4 A palavra como prática de reconhecimento e agência	151
4.5 A práxis pastoral diante das lógicas de exclusão das mulheres migrantes	154
4.5.1 O magistério do Papa Francisco e a resposta cristã às migrações	156
4.5.1.1 Acolher, proteger, promover e integrar como proposta pastoral	160
4.6 Reconhecimento, pertencimento e participação das mulheres migrantes na vida eclesial	161
4.6.1 A experiência das mulheres migrantes entre palavra, reconhecimento e participação ..	163
4.6.2 A pastoral da palavra diante do silenciamento das mulheres migrantes	167
4.6.3 Princípios para uma pastoral da palavra com mulheres migrantes	168
CONCLUSÃO.....	173

BIBLIOGRAFIA	179
--------------------	-----

INTRODUÇÃO

Ao longo da história, a experiência feminina é marcada por dinâmicas de exclusão em diversas dimensões, sejam elas sociais, culturais ou religiosas. Tais dinâmicas se tornam mais intensas quando a condição de gênero se entrelaça com outras formas de vulnerabilidade, especialmente no que se refere à mobilidade humana na contemporaneidade. As recentes transformações que evidenciam a intensificação dos processos de deslocamento em escala global, demonstram que a migração deixou de ser um fenômeno marginal para se tornar elemento constitutivo das esferas sociais, econômicas e políticas atuais. Isso expõe disparidades estruturais e mecanismos de exclusão que regulam o pertencimento.

Nas últimas décadas, o mundo tem testemunhado um aumento significativo dos deslocamentos forçados, alcançando níveis historicamente sem precedentes. De acordo com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), mais de 120 milhões de pessoas foram obrigadas a deixar seus lugares de origem em razão de conflitos, violência e violações de direitos, o que torna a complexidade desse fenômeno ainda maior em escala global.¹ Esses movimentos são a manifestação de processos estruturais que geram a saída de populações inteiras de seus contextos de origem, articulando desigualdade econômica, precarização da vida e restrições de pertencimento. Trata-se menos de migração e mais de processos de expulsão.

Um dos elementos que mais tem despertado interesse nesse contexto é o aumento da presença feminina nesses deslocamentos. Mulheres e meninas já correspondem, em escala global, a cerca de 48% dos fluxos migratórios internacionais.² Mais do que um dado quantitativo, observa-se uma transformação qualitativa. Cresce de forma consistente o número de mulheres que migram sozinhas, muitas vezes como responsáveis pela própria sobrevivência e pela manutenção de suas famílias. A mobilidade humana contemporânea aparece, desse modo, atravessada por dinâmicas de gênero.

A mulher migrante passa a ocupar posição particularmente sensível, situada em zonas de fronteira nas quais se tensionam pertencimento, reconhecimento e acesso a direitos. A mobilidade aparece, simultaneamente, como estratégia de sobrevivência e como espaço de exposição a novas formas de vulnerabilidade, nas quais se entrecruzam gênero, classe e etnia. A exclusão não se limita à privação material. Ela se manifesta também como negação de voz,

¹ ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Global Trends*. 2024. Disponível em: <https://www.unhcr.org/global-trends>. Acesso em: 15 mar. 2026.

² ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Global Trends*. 2024. Disponível em: <https://www.unhcr.org/global-trends>. Acesso em: 15 mar. 2026.

de visibilidade e de participação social, configurando-se como um processo relacional sustentado por critérios que definem quem pode ou não ser reconhecido como parte legítima do corpo social.

Diante disso, a pesquisa se orienta pela seguinte pergunta: como a narrativa da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30) pode iluminar a experiência contemporânea de exclusão e a luta por reconhecimento das mulheres migrantes?

O tema central da narrativa é o conflito de etnia, especialmente no que diz respeito à inclusão dos gentios à mesa (v. 27-28) nas comunidades cristãs dos anos 70 do primeiro século. Inicialmente parece se tratar de uma simples história de exorcismo e cura, mas logo percebe-se que a conversa entre Jesus e a mulher se transforma em diálogo sobre a saciedade. Comer ou não comer com estrangeiros.³

“Marcos”, desde o início de seu evangelho, deixa claro o caráter altamente subversivo de sua narrativa, razão pela qual o texto põe em evidência a posição do mundo judeu que olha para as mulheres e pessoas estrangeiras com atitude suspeita. No início da perícopes (Mc 7,24), o evangelista relata que Jesus se retirou para Tiro buscando privacidade. Subvertendo os padrões de uma sociedade machista-patriarcal, a siro-fenícia invade a casa onde Jesus se encontrava, aproxima-se, fala e insiste. Ela faz isso como mulher, pede ajuda como mãe e contra-argumenta como gentia.⁴

Considerando a estrutura patriarcal da comunidade, percebe-se que o texto não retrata apenas a participação de gentios nas primeiras comunidades cristãs. A intenção do evangelista, numa leitura menos superficial e mais atenta, é, também, corrigir o leitor para que ele reveja seus conceitos sobre o papel da mulher na comunidade cristã. Etnia e gênero eram questões fundamentais no primeiro século de nossa era.

Diferentemente das metodologias clássicas, a categoria de gênero pode ajudar na compreensão das relações de dominação no contexto do mundo bíblico. Também possibilita a identificação de elementos que compõem as relações de poder vivenciadas pelas mulheres das primeiras comunidades cristãs e que perduraram até hoje. A narrativa bíblica, com suas

³ TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. Orientadora: Ivoni Richter Reimer. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2006, p. 11. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/96>. Acesso em 15 mar. 2026.

⁴ ANDRADE, Aila Luzia P. de; LEMOS, Fernanda. Jesus e a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30): ecos de uma memória coletiva. *Revista de Cultura Teológica*, n.99, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/51341>. Acesso em 09 mar. 2026. ANDRADE; LEMOS, 2021, p. 355.

tramas, contos e mitos, tem muito a contribuir, desde que compreendida pelo viés das relações de gênero, no tocante às estrangeiras com atitudes suspeitas.⁵

A pesquisa parte da hipótese de que a narrativa torna visível uma dinâmica relacional na qual a exterioridade é produzida e reconfigurada no interior do encontro. O objetivo é mostrar como a intervenção da personagem, por meio de suas palavras, altera lógicas de exclusão e permite compreender o reconhecimento como processo relacional. Paralelamente, pretende-se articular essa análise com as dinâmicas sociais que se caracterizam pela intersecção entre gênero, mobilidade e vulnerabilidade, particularmente no que diz respeito à feminização da migração, em diálogo com as ciências sociais e a reflexão pastoral, a fim de explicitar suas implicações éticas.

A investigação se desdobra em objetivos específicos que guiam seu desenvolvimento. Inicialmente, busca-se compreender a condição feminina no mundo antigo, destacando as estruturas simbólicas de exclusão e pertencimento que permeiam o universo bíblico. Em seguida, propõe-se analisar a narrativa da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), ressaltando como a construção da personagem e a força de sua palavra são capazes de deslocar lógicas excludentes.

Na sequência, examina a realidade contemporânea das mulheres migrantes, considerando as dinâmicas de vulnerabilidade e reconhecimento, evidenciando as formas estruturais de exclusão que marcam suas experiências. Finalmente, busca-se refletir sobre as implicações éticas, teológicas e pastorais da pesquisa, propondo caminhos que favoreçam práticas de acolhida, participação e integração.

A abordagem adotada é interpretativa, baseada na análise narrativa do texto bíblico, em diálogo com a hermenêutica feminista. A leitura da perícopes da mulher siro-fenícia procura evidenciar as dinâmicas de exclusão, pertencimento e reconhecimento presentes na narrativa, articulando a análise exegética com contribuições das ciências sociais. No âmbito teológico, a reflexão dialoga com documentos do magistério da Igreja Católica, com ênfase no pensamento do Papa Francisco, além de considerar a tradição cristã primitiva, como a Carta a Diogneto, a fim de aprofundar as implicações éticas e pastorais da investigação.⁶

⁵ ANDRADE; LEMOS, 2021, p. 361-362.

⁶ Foram utilizadas ferramentas digitais de apoio, como o DeepL e o Google Tradutor, especialmente na tradução de obras estrangeiras de maior extensão. Os trechos traduzidos foram posteriormente verificados e cotejados por meio de diferentes ferramentas de tradução, a fim de garantir maior precisão e fidelidade ao texto original. Para revisão ortográfica e textual, em razão de aspectos logísticos e dos custos envolvidos, optou-se pelo uso de ferramentas digitais, como o QuillBot e o ChatGPT, em substituição à revisão profissional humana. Ressalta-se que todas as traduções e revisões foram criticamente avaliadas e validadas pela autora.

Nesse horizonte, situa-se a presente investigação, que se propõe, a partir de uma leitura narrativa sob o enfoque da hermenêutica feminista, a investigar de que modo a tradição bíblica pode oferecer chaves interpretativas para a compreensão dessas dinâmicas. Volta-se, em particular, para a perícopa da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), cuja narrativa apresenta uma situação marcada por fronteiras simbólicas de pertencimento e por critérios que delimitam quem está “dentro” e quem permanece “fora”.

A personagem é frequentemente identificada como estrangeira; contudo, essa condição não pode ser compreendida em sentido estritamente geográfico. Jesus é quem se encontra fora de seu território habitual, deslocando-se para uma região estrangeira. A condição da mulher não se define primariamente por sua localização espacial, mas por uma posição relacional construída a partir de critérios religiosos, culturais e simbólicos.

Sua condição expressa uma exterioridade produzida, que a situa fora dos limites de reconhecimento estabelecidos, independentemente do espaço em que se encontra. A mulher não é estrangeira simplesmente porque está fora de um território, mas porque é colocada fora de um sistema de pertencimento. Trata-se de uma compreensão que aproxima a narrativa das formulações sociológicas que interpretam o estrangeiro como condição relacional, definida por fronteiras simbólicas que regulam proximidade e distância no interior das relações sociais.

Esse entendimento torna possível situar a pesquisa em um panorama mais amplo, caracterizado pela crescente mobilidade humana em todo o mundo. A migração deixou de ser um fenômeno periférico para tornar-se componente fundamental das dinâmicas sociais, econômicas e políticas. A condição das mulheres migrantes deve ser compreendida à luz de processos mais amplos, descritos pela literatura como feminização da pobreza, feminização da sobrevivência e feminização da migração.

Essas categorias apontam que o fato de haver cada vez mais mulheres nos fluxos migratórios é reflexo de dinâmicas socioeconômicas que as colocam em uma posição de maior vulnerabilidade. A feminização da pobreza mostra a concentração desproporcional de mulheres entre as populações economicamente precarizadas. A feminização da sobrevivência, por sua vez, mostra seu papel central na manutenção da vida, frequentemente por meio de trabalhos invisibilizados e desvalorizados. A feminização da migração aponta, por fim, para o protagonismo feminino nos deslocamentos contemporâneos, não apenas como acompanhantes, mas como agentes de estratégias de subsistência e cuidado.

Assim, a experiência migratória feminina não pode ser reduzida a um deslocamento geográfico, mas deve ser compreendida como expressão de processos que articulam desigualdade econômica, restrições de pertencimento e negação de reconhecimento. A

exclusão manifesta-se como limitação do acesso à palavra, à visibilidade e à participação social, configurando-se como negação de reconhecimento em múltiplos níveis.

À luz dessa análise, essa realidade interpela a necessidade de uma releitura crítica da tradição bíblica, capaz de superar interpretações que, ao longo da história, contribuíram para naturalizar estruturas de exclusão. No âmbito pastoral, a investigação se justifica pela urgência de repensar a ação da Igreja diante dos desafios da mobilidade humana, especialmente no que diz respeito à experiência das mulheres migrantes. Em um contexto em que práticas de acolhida coexistem com mecanismos, por vezes sutis, de exclusão, torna-se necessário promover formas concretas de reconhecimento, participação e pertencimento.

A compreensão do reconhecimento como processo relacional, mediado pela escuta e pelo encontro, aponta para uma práxis cristã que não se limita à assistência, mas implica revisão de critérios, abertura à alteridade e transformação das relações comunitárias.

A dissertação organiza-se de modo progressivo, articulando diferentes níveis de análise que correspondem ao percurso desenvolvido ao longo da introdução, convergindo para a compreensão da experiência de exclusão e da luta por reconhecimento. O primeiro capítulo dedica-se à reconstrução do contexto histórico-cultural da condição feminina no mundo judaico-cristão e greco-romano. Ele examina as matrizes religiosas, sociais e simbólicas que contribuíram para a formação de estruturas de marginalização. Além disso, aborda-se as tensões e brechas que permitem compreender a presença e a atuação das mulheres no ambiente palestinese do século I.

O segundo capítulo centra-se na análise narrativa da mulher siro-fenícia no Evangelho de Marcos, considerando o contexto de produção do evangelho, a presença das mulheres na trama marcana e, de modo particular, a construção da personagem e a dinâmica do diálogo estabelecido. Nesse percurso, destaca-se a centralidade da palavra da mulher como elemento que tensiona e desloca critérios de exclusão, abrindo novas possibilidades de compreensão da relação e do pertencimento.

O terceiro capítulo volta-se para a realidade contemporânea das mulheres fora de suas pátrias, examinando as dinâmicas da mobilidade humana a partir de categorias sociológicas que permitem compreender a produção do estrangeiro, a feminização da migração e as formas estruturais de exclusão e negação de reconhecimento. A análise destaca como essas vivências são atravessadas por relações de poder que definem fronteiras de pertencimento e condicionam a participação social.

Por fim, o quarto capítulo relaciona os aspectos discutidos ao longo do trabalho dentro de um contexto ético-teológico e pastoral, refletindo sobre os fundamentos do reconhecimento

e suas consequências para a prática cristã. A partir da interpretação da narrativa bíblica em diálogo com a realidade atual, são sugeridos caminhos que ressaltam a importância da palavra, da escuta e do encontro. Essas são mediações essenciais para facilitar a acolhida, a participação e a integração das mulheres migrantes na vida social e eclesial.

1 A MULHER NO MUNDO JUDAICO-CRISTÃO, NO MUNDO GRECO-ROMANO E NO ENTRECruzAMENTO DE CULTURAS

A figura feminina do primeiro século, longe de constituir uma identidade homogênea, emerge do entrecruzamento de tradições culturais e religiosas diversas, que contribuíram para consolidar padrões de subordinação e exclusão. A mulher palestina do século I foi moldada por três grandes heranças: o legado das antigas hebreias, as concepções filosóficas e sociais do helenismo e as normas jurídicas do Império Romano. Investigações recentes indicam que a construção do feminino na antiguidade se estruturou sobre bases patriarcais, nas quais a ordem social era sustentada pela supremacia masculina.¹ A imagem da mulher idealizada correspondia a um modelo criado para servir à manutenção dessa hierarquia, sendo reduzida a um papel de uso, posse ou subserviência. A religião, inserida nesse mesmo sistema de valores, não apenas refletiu tais concepções, mas também as legitimou e reforçou, utilizando a linguagem do sagrado para consagrar a desigualdade entre os sexos.²

A análise que se segue adota uma abordagem histórico-crítica integrada à hermenêutica feminista, buscando compreender o universo feminino da Palestina do século I e o imaginário social que o evangelista Marcos mobiliza ao construir a figura da mulher siro-fenícia. Embora situada em território não judaico, a narrativa é moldada pelas categorias culturais e religiosas que caracterizavam o mundo palestinense, permitindo articular o dado histórico com a leitura teológica. Esse método evidencia tanto as estruturas de exclusão que moldaram a experiência feminina quanto as brechas de resistência que emergem nas narrativas evangélicas.

¹ O patriarcado, enquanto organização social, remonta às estruturas familiares e tribais das sociedades antigas do Oriente Próximo, como as descritas nos relatos bíblicos do Gênesis. A era dos patriarcas é representada pelas figuras de Abraão, Isaque e Jacó. Ela situa-se entre os séculos XIX e XVI a.E.C., período em que o patriarcado se consolidou como forma de autoridade centrada no pai (do latim *pater*), responsável por decisões religiosas, jurídicas e econômicas da família ou clã. Esse modelo de organização coexistia com formas nômades e sedentárias de vida, refletidas nos deslocamentos dos patriarcas entre centros urbanos como Ur, Harã e Siquém (Gn 11,31-32; 12,4-6), e em territórios dominados por estruturas tribais. O domínio masculino sobre a prole, esposas e servos era naturalizado como expressão da ordem divina e da herança legal, sendo reproduzido também nas alianças matrimoniais e na transmissão da bênção familiar (Gn 27,1-40; 29,21-30). A arqueologia confirma a presença de tais centros urbanos e rurais, com indícios de ocupações contínuas e estruturas hierárquicas que reforçam a centralidade do chefe masculino como figura de mediação social e religiosa [LIMA, Soelma Costa da Fonseca. *Representações da mulher no cristianismo antigo: para uma tipologia do feminino na Antiguidade numa perspectiva comparada*. 2018. 372 p. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos, ramo Poética e Hermenêutica) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018, p. 38]. Do ponto de vista crítico contemporâneo, o patriarcado é reconhecido como estrutura excludente, que marginalizou a mulher da esfera pública e religiosa, limitando sua agência a papéis subordinados. Ainda hoje, muitas tradições religiosas, inclusive algumas interpretações cristãs, preservam resquícios dessas concepções, legitimando práticas e discursos que relegam às mulheres um lugar secundário na liturgia, no ensino e nos processos decisórios, o que tem motivado releituras hermenêuticas e teológicas a partir de perspectivas feministas e libertadoras.

² LIMA, 2018, p. V.

Essa perspectiva é aprofundada por Lima, cuja análise hermenêutico-filosófica com enfoque teológico do patriarcalismo mostra como o pensamento religioso, tanto hebraico quanto greco-romano, impôs uma tipologia do feminino subordinada ao homem e ao espaço doméstico. Mesmo quando figuras femininas surgem com destaque nos textos antigos, ocorre sob o prisma da leitura masculina, que reconhece a mulher apenas quando confirma os valores do sistema. O patriarcalismo, como observa a autora, modelou não apenas as práticas sociais, mas também os discursos teológicos e filosóficos que fundamentaram a cultura ocidental.³

A partir desse quadro histórico, propõe-se examinar como essa trama de influências contribuiu para a construção da identidade feminina na Palestina do século I, especialmente no ambiente judaico-cristão. O percurso parte das representações das mulheres na tradição israelita, avança pela recepção dos valores helenísticos e pelo impacto do ordenamento jurídico romano, até alcançar a figura da mulher palestina no tempo de Jesus. O objetivo é compreender os mecanismos históricos e culturais de exclusão, mas também identificar espaços de resistência e margens de autonomia possíveis.

Com isso, o presente itinerário oferece o pano de fundo necessário para contextualizar a presença das mulheres nas narrativas evangélicas e interpretar, com maior profundidade, episódios como o da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), cuja atuação rompe com os limites impostos à sua condição. Embora essa análise seja retomada no capítulo seguinte, o presente item oferece elementos para compreender o que está em jogo quando uma mulher, atravessada por tantas camadas de opressão simbólica e jurídica, ousa falar, reivindicar e agir.

1.1 A mulher na cultura judaica

A cultura judaica constitui o primeiro eixo de formação da identidade feminina na Palestina do século I. Nela, a mulher ocupa uma posição ambígua. Embora reconhecida como presença essencial na vida familiar e comunitária, permanece subordinada a uma ordem patriarcal que a define a partir da mediação masculina. Essa estrutura, consolidada ao longo dos séculos, foi sendo moldada por fatores históricos, políticos e teológicos que ora ampliaram, ora restringiram o espaço de atuação feminina.

Nos textos mais antigos, observa-se certa mobilidade de papéis, com mulheres que aparecem em funções de liderança, profecia ou mediação religiosa. Essa realidade, embora excepcional e limitada, indica que o patriarcado israelita não se encontrava ainda completamente institucionalizado. Com o passar do tempo, porém, especialmente a partir do

³ LIMA, 2018, p. V.

exílio babilônico e do período pós-exílico, a reorganização do culto e a preocupação em preservar a pureza do povo acentuaram o controle sobre o corpo e a presença das mulheres. O que antes se configurava como restrição cultural tornou-se norma religiosa, resultando em marginalização sistemática.

Dessa forma, compreender a mulher na cultura judaica implica reconhecer essa transformação gradual, em que o espaço feminino passa de participação relativa à quase completa exclusão das instâncias sagradas. Essa virada histórica fornece a chave de leitura para o que será examinado a seguir: primeiro, a mulher no Antigo Israel, com suas identidades, funções e resistências; depois, a marginalização e o controle que se intensificam no período pós-exílico.

1.1.1 A mulher no Antigo Israel: identidade, funções e resistências

A mulher do Antigo Israel é retratada na tradição bíblica numa multiplicidade de papéis, entre os quais se destacam os de esposa, mãe, profetisa, escrava, prostituta ou rainha. Ainda que a narrativa privilegie os homens como protagonistas, figuras femininas assumem funções decisivas na configuração histórica, cultural e religiosa de Israel. Compreender essas identidades exige levar em conta fatores como a organização familiar, as estruturas sociais e o peso do domínio masculino tanto nas práticas vividas quanto na redação dos textos sagrados.⁴ Nesse contexto, é importante considerar a distribuição de poder e autoridade na sociedade israelita.

No antigo Israel [...] as posições de poder na comunidade pertenciam [...] aos mais velhos do clã [...], aos líderes religiosos [...] e aos líderes militares. [...] As mulheres do antigo Israel não podiam atuar como sacerdotisas. [...] Muito poucas [...] procuraram atingir posições proeminentes fora de suas casas e de suas famílias [...]. Dentre aquelas que o fizeram, um número ainda menor conseguiu atingir um grau de reconhecimento público.⁵

Ainda assim, mesmo diante da predominância masculina, a atuação das mulheres atravessa diversas esferas da vida comunitária. Muitas vezes anônimas ou descritas de

⁴ LIMA, 2018, p. 21.

⁵ BRENNER, Athalya. *A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 11–12.

maneira secundária, elas participam de forma concreta da vida econômica, religiosa e até institucional do povo.⁶

A esse respeito, algumas personagens se destacam. A presença de figuras como Hulda (2Rs 22,14-20), consultada por autoridades do templo, e Débora (Jz 4,5),⁷ que exerce simultaneamente funções proféticas, judiciais e militares, ilustra como certas mulheres lograram romper os limites impostos, assumindo papéis de liderança em momentos cruciais da história israelita.⁸ Esses exemplos demonstram que, mesmo em uma sociedade estritamente patriarcal, havia possibilidades de inserção e de reconhecimento de liderança feminina, sobretudo quando associada à sabedoria ou ao discernimento espiritual.

Entre as vozes que romperam fronteiras está Séfora (Ex 4,24-26), filha de um sacerdote midianita e, portanto, estrangeira, pertencente a outro povo e a outra religião. Ela intervém ritualmente ao circuncidar o filho e tocar o prepúcio no corpo de Moisés, a fim de apaziguar a ira divina. Ao assumir um ato tradicionalmente reservado aos homens, Séfora subverte expectativas de gênero e introduz uma mediação feminina e forasteira na esfera da Aliança salvando a vida do marido. Sua ação confirma que a tradição bíblica conserva a memória de mulheres que, mesmo vindas “de fora”, desempenham papéis decisivos no campo religioso e recolocam em pauta a relação entre identidade étnica, poder ritual e protagonismo feminino.⁹

Enquanto Séfora atua para preservar a vida e a ordem religiosa, Jezabel representa um contraponto radical, evidenciando como o poder feminino estrangeiro também podia ser interpretado como ameaça. A figura de Jezabel, mulher estrangeira e devota de Baal, constitui-se em afronta ao modelo religioso e político dominante em Israel. Ao ser dada em casamento ao rei Acab, leva consigo sua cultura distinta, empenhando-se em introduzir o culto a Baal, no Reino do Norte, participando ativamente das decisões governamentais, inclusive por meio da redação de decretos em nome do rei (1Rs 21,8).

Jezabel é a única mulher a alcançar posição de autoridade pública com expressiva riqueza pessoal, atuando como assistente e sócia do governo de Acab.¹⁰ Sua autonomia,

⁶ EMMERSON, Grace I. Mulheres no Israel antigo. In: CLEMENTS, R. E. (org.). *O mundo do Antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 353–354.

⁷ Hulda era uma profetisa em Jerusalém no período do rei Josias, cuja autoridade espiritual foi reconhecida por sacerdotes e escribas, os quais a consultaram quanto ao destino de Judá após a descoberta do *Livro da Aliança* (2Rs 22,14-20.23,20). Já Débora atuava como juíza e profetisa no período dos juizes, exercendo autoridade jurídica e militar; foi ela quem convocou Barac à guerra contra Sísera, demonstrando sua relevância na condução política e religiosa de Israel (Jz 4,4-9).

⁸ LIMA, 2018, p. 23.

⁹ Para uma leitura crítica do episódio de Séfora e seu gesto ritual como ruptura da lógica patriarcal e étnica da aliança, ver LIMA, 2018, p. 102–104.

¹⁰ LIMA, 2018, p. 107.

ousadia e capacidade de decisão a tornam presença temida e influente, capaz de exercer poder com o próprio nome, sem depender do marido. Essa atuação diferenciada, que contraria os padrões femininos esperados, provoca forte tensão no ambiente israelita, que reage considerando-a personificação do mal.

A retórica patriarcal vigente responde à figura de Jezabel com um processo de desumanização e punição exemplar. Sua morte violenta, ao ser lançada de uma janela, pisoteada por cavalos e devorada por cães, é apresentada no relato bíblico como castigo pela injustiça e pela idolatria atribuídas ao baalismo da rainha estrangeira (1Rs 16,31-33; 21,5-16.23-24; 2Rs 9,6-10.30-37). Contudo, ao transformar essa mulher em símbolo do desvio religioso e moral, a narrativa converte sua figura em metáfora da desordem que ameaça a Aliança com Javé. O corpo fragmentado de Jezabel torna-se, assim, o espaço simbólico em que se inscreve a intolerância e o desejo de restaurar uma ordem teológica e política unificada, na qual não há lugar para a diferença religiosa ou cultural.¹¹

A punição imposta à rainha estrangeira expressa, portanto, mais do que a repressão de uma prática idolátrica, pois reafirma um sistema social e teológico que, ao combater a alteridade, reproduz a lógica de exclusão que atinge também outras mulheres. O texto bíblico revela que a retórica do sagrado pode ser mobilizada para legitimar violências, inclusive quando essas violências são transmitidas por personagens femininas que atuam a partir das normas e valores do próprio sistema patriarcal.

Afora esses exemplos de atuação pública e religiosa, é necessário considerar também o cotidiano das mulheres, especialmente no ambiente doméstico, em que expressavam outras formas de autoridade e influência. Paralelamente à atuação pública, a esfera doméstica era compreendida como principal campo de influência feminina. Ainda que marcada pela desigualdade estrutural, não se configurava como espaço de reclusão ou de subordinação passiva. A mulher organizava a casa, produzia alimentos e tecidos, garantindo a sustentabilidade econômica e simbólica da família (Pv 31,10-31; Ex 35,25-26; 1Sm 8,13).¹² Também lhe cabia a educação inicial dos filhos e a preservação das tradições, o que lhe conferia uma forma de autoridade prática, ainda que informal.

No plano teológico, algumas narrativas reforçam a dignidade original da mulher. A criação do ser humano como *adam* (Gn 1,27) estabelece igualdade ontológica entre homem e mulher, sendo o termo inicialmente neutro em relação ao gênero.¹³ A mulher é descrita como

¹¹ LIMA, 2018, p. 107–108.

¹² LIMA, 2018, p. 22.

¹³ LIMA, 2018, p. 28.

'ezer *kenegedô* (ajudadora correspondente), expressão que indica mutualidade, e não subordinação. A desigualdade aparece somente após o pecado, como consequência da queda e não como desígnio divino.¹⁴ Nesse sentido, a relação originária pretendida por Deus era de parceria, e o domínio masculino descrito em Gn 3,16 é fruto do desequilíbrio introduzido pela desobediência, não uma norma divina.¹⁵

Em meio a esse panorama de exclusões e restrições, alguns episódios revelam formas discretas, mas eficazes, de resistência feminina. A reivindicação das filhas de Salfaad (Nm 27,1-11) por herança paterna foi um marco legal significativo, pois provocou uma alteração normativa validada por Moisés e pelo próprio Deus.¹⁶ Além disso, Raquel e Lia, ao denunciarem a injustiça de Labão,¹⁷ demonstram consciência patrimonial e capacidade de decisão (Gn 31,14-16).¹⁸ Essas ações são indicadores da atuação feminina dentro dos limites da estrutura patriarcal, mas que também conseguem redefinir seus contornos.¹⁹

Outro aspecto que evidencia a complexidade da experiência feminina é a condição da escravidão. Lima diferencia entre *shiphah* (escrava doméstica) e *'amah* (concubina), como no caso de Agar (Gn 16; 21), explicando que, mesmo em situações de opressão, algumas mulheres tinham vínculos com a casa que garantiam certa proteção legal, como o direito à liberdade após alguns anos de serviço (Ex 21,8-10; Dt 15,12-18).²⁰ Embora a legislação hebraica contivesse salvaguardas mínimas para as escravas, sua situação continuava extremamente vulnerável, e a mulher escravizada era duplamente subordinada, por classe e por gênero.

A maternidade, por sua vez, ocupava um lugar de centralidade simbólica. Era exaltada, mas não se limitava à função biológica. As mulheres eram vistas como portadoras do futuro, não apenas pela geração de filhos, mas pelas decisões e atitudes que moldavam os rumos do

¹⁴ LIMA, 2018, p. 46.

¹⁵ EMERSSON, 2001, p. 373–374.

¹⁶ O episódio das filhas de Salfaad (Maalá, Noa, Hogla, Milca e Tirza) registra a petição feita por mulheres diante de Moisés, Eleazar e toda a congregação, reivindicando o direito à herança do pai, que morrera sem filhos homens. A causa é acolhida e Deus ordena que a lei seja ajustada, permitindo que, na ausência de filhos, a herança passe às filhas (Nm 27,7). Trata-se de um dos raros exemplos em que uma norma legal é modificada por iniciativa feminina, com impacto normativo reconhecido e consolidado no corpo legislativo israelita.

¹⁷ Labão era pai de Lia e Raquel e sogro de Jacó, que serviu a ele durante muitos anos para poder casar-se com suas filhas. Inicialmente, Jacó trabalhou sete anos para se casar com Raquel, mas foi enganado por Labão, que lhe deu Lia. Depois, trabalhou mais sete anos por Raquel (Gn 29,15-30). Em Gn 31,14-16, quando Jacó decide partir com suas esposas e filhos, Lia e Raquel expressam abertamente sua insatisfação com o pai, afirmando que foram tratadas como mercadoria vendida e que seus direitos sobre a herança foram desrespeitados. Elas não apenas endossam a decisão de Jacó de sair, mas reconhecem que os bens adquiridos por ele pertencem também a elas e aos filhos. Esse episódio revela consciência patrimonial e participação ativa nas decisões familiares, rompendo com a passividade esperada das mulheres naquele contexto.

¹⁸ LIMA, 2018, p. 24–25.

¹⁹ EMMERSON, 2001, p. 358–359.

²⁰ EMMERSON, 2001, p. 372.

povo. Nesse contexto, Eisenberg evidencia o papel das parteiras hebreias, que desobedeceram ao decreto do faraó para salvar os meninos hebreus (Ex 1,17),²¹ sendo consideradas pela tradição rabínica como *sábias*.²² Essas figuras femininas se tornaram modelos de ação ética e resistência, simbolizando a dimensão teológica que reconhece a força moral das mulheres diante da injustiça.

Também na esfera religiosa é possível perceber uma atuação significativa, embora restrita. A presença da mulher nas práticas religiosas não era nula. Embora excluídas do sacerdócio, as mulheres participavam de oferendas, faziam votos, contribuíam com a construção do Tabernáculo (Ex 35,22.25-26) e integravam atividades litúrgicas, como os corais (1Cr 25,5). O exemplo de Ana no santuário de Silo (1Sm 1) ilustra a autonomia espiritual da mulher no culto.²³ Esses registros bíblicos confirmam a inserção efetiva das mulheres nas formas de expressão religiosa, sobretudo no ambiente familiar e em festividades comunitárias.²⁴

Entretanto, essa presença litúrgica era delimitada por normas específicas que restringiam o acesso das mulheres a funções formais. A legislação cultural reconhecia o envolvimento da mulher em atos individuais de consagração e sacrifício (Lv 12,6; Nm 6,2), mas associava sua corporeidade a categorias de impureza que justificavam sua exclusão dos ministérios formais, como o sacerdócio (Lv 15,19; 21,1-4.11.16-23). Algumas mulheres são mencionadas como colaboradoras junto à entrada da tenda da reunião (Ex 38,8);²⁵ e há registros de atuação feminina em atividades musicais e proféticas, embora sem institucionalização oficial (1Cr 25,5; Sl 68,26).

Essas nuances revelam uma religiosidade feminina atuante, porém sempre submetida à fronteira instável entre integração e marginalização. No período pós-exílico, contudo, esse quadro se altera sensivelmente. Observa-se a intensificação das restrições e a sistematização normativa mais rigorosa, que afetará ainda mais o espaço concedido às mulheres na vida

²¹ As parteiras Sefra e Fua, ao receberem a ordem do faraó para matar os recém-nascidos hebreus do sexo masculino, optaram por desobedecer, alegando que as mulheres hebreias davam à luz antes da chegada delas (Ex 1,15-19). Seu gesto de recusa à injustiça é interpretado como expressão de temor a Deus e compromisso com a vida, sendo, por isso, abençoadas com descendência própria (Ex 1,20-21).

²² EISENBERG, Josy. *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque histórico-sociológico*. São Paulo: 1997, p. 31.

²³ LIMA, 2018, p. 30–31.

²⁴ EMMERSON, 1995, p. 360–361.

²⁵ Segundo Ex 38,8, algumas mulheres “serviam à porta da Tenda da Reunião”, expressão interpretada como a referência a mulheres consagradas que exerciam alguma função de serviço no culto. A natureza exata dessa atuação é discutida na literatura exegética. Emmerson observa que, embora seu papel não fosse claramente sacerdotal, essas mulheres possuíam visibilidade religiosa e podem ter exercido formas de ministério não institucionalizado (EMMERSON, 1995, p. 358).

religiosa e comunitária de Israel. Esse processo atinge o novo patamar no período pós-exílico, como será analisado a seguir.

1.1.2 Marginalização feminina e controle religioso no período pós-exílico

No contexto do período pós-exílico, observa-se o movimento de sistematização normativa que reforçou a marginalização das mulheres na vida religiosa e comunitária de Israel. A centralização do culto em Jerusalém, aliada ao fortalecimento das leis de pureza ritual, passou a restringir a presença feminina nos espaços sagrados e nas estruturas de ensino. A mulher, frequentemente associada à impureza em razão de sua biologia, especialmente pelos ciclos menstruais e o parto (Lv 12; 15), foi gradativamente excluída das funções cultuais e da transmissão da Lei.

O Livro do Levítico, enquanto literatura normativa da tradição israelita, constitui-se em referencial essencial para se compreender as raízes da exclusão feminina nos espaços cultuais e na vida religiosa pública. Ao estabelecer critérios rigorosos de pureza ritual, especialmente em relação ao corpo e à sexualidade, a obra insere a corporeidade feminina numa lógica de impureza cíclica que justifica sua separação temporária ou permanente das funções sagradas. Normas como as que tratam da purificação após o parto (Lv 12), dos fluxos menstruais e outros derrames corporais (Lv 15), ou ainda das exigências de santidade e linhagem para o sacerdócio (Lv 21), impõem limites objetivos à participação das mulheres no culto formal.

Assim, o Levítico não apenas reflete, mas também estrutura a visão da mulher como portadora de alteridade perigosa, cuja presença requer regulação e contenção. Essa leitura teológica da impureza é retomada e intensificada no período pós-exílico, contribuindo para a consolidação de práticas sociais e religiosas que marginalizam a mulher no contexto da Palestina do século I.

Nesse sistema, a mulher não era reconhecida como sujeito jurídico ou teológico pleno. Sua presença na comunidade religiosa dependia da mediação de figuras masculinas, pai, marido ou filhos, que garantiam sua inserção indireta na vida cultural.²⁶ Ela era tutelada juridicamente e espiritualmente, sendo sua voz e seu lugar determinados por normas que regulavam o corpo, a conduta e a pureza. A autoridade religiosa e a participação nos rituais

²⁶ Ex 34,23-24 e Dt 16,16 convocam apenas os homens às festas de peregrinação, o que indica participação cultural feminina mediada pela presença masculina.

não lhe pertenciam de direito próprio, mas eram condicionadas por sua relação com os homens da família.²⁷

Essa exclusão não apenas institucionalizou desigualdades já presentes na sociedade israelita, mas também ampliou o controle sobre o corpo e o papel social da mulher, situando-a fora dos centros de decisão religiosa e jurídica. Tais transformações revelam o endurecimento da tradição patriarcal, intensificado pela necessidade de preservar a identidade religiosa diante das ameaças externas e das crises internas do pós-exílio.

A centralização do culto e a ênfase na pureza ritual contribuíram para associar a mulher ao risco permanente de impureza, restringindo ainda mais sua atuação na comunidade.²⁸ Emmerson observa que esse período viu a expansão do controle religioso sobre o corpo feminino, com base em leis que regulavam o ciclo menstrual e o parto (Lv 12; 15), afastando as mulheres dos rituais sagrados por razões de ordem cultural.²⁹

A exclusão das mulheres do sacerdócio, do ensino da Torá e mesmo da formação religiosa mais aprofundada tornou-se institucionalizada. A criação do átrio das mulheres no templo simbolizava a segregação espacial e espiritual entre os sexos.³⁰ Além disso, o testemunho feminino era rejeitado nos tribunais, e as mulheres eram excluídas dos círculos formais de interpretação e transmissão da Lei.³¹

A exclusão feminina ganhava também uma dimensão simbólica, reforçada por práticas litúrgicas cotidianas. “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que não me fizeste mulher [...]”,³² essa fórmula, presente nas bênçãos matutinas da reza diária judaica (*Shacharit*), revela o grau de marginalização da mulher no contexto religioso pós-exílico. Essas bênçãos, possivelmente compiladas por Esdras e seus escribas por volta do século VI a.E.C.,³³ expressam, de modo simbólico e ritual, a hierarquia em que o homem agradece por

²⁷ A tutela jurídica incluía votos e decisões familiares (Nm 30,3-16; Dt 22,13-21). As normas sobre corpo, conduta e pureza aparecem em Lv 15,19-30; Lv 12,1-8; Dt 24,1-4; Nm 5,11-31. O acesso aos rituais e funções sagradas era reservado aos homens da linhagem sacerdotal (Ex 28-29; Nm 3,5-10). Sobre a condição feminina no sistema patriarcal e a mediação masculina na vida religiosa (TEZZA, 2006, p. 104–116).

²⁸ LIMA, 2018, p. 48.

²⁹ EMMERSON, 1995, p. 369–370.

³⁰ LIMA, 2018, p. 48.

³¹ EMMERSON, 1995, p. 369.

³² YESHIVA TALMUD TORAH. *Rezas diárias*: Shelo assáni ishá. Disponível em: <https://yeshiva-talmud-torah5.webnode.page/rezas-diarias/>. Acesso em: 21 jun. 2025.

³³ Nesta dissertação, adota-se o uso das siglas a.E.C. (antes da Era Comum) e d.E.C. (depois da Era Comum) em lugar das expressões tradicionais a.C. e d.C. Essa escolha segue uma convenção acadêmica cada vez mais difundida, que busca empregar uma terminologia cronológica mais neutra do ponto de vista religioso e adequada a contextos interdisciplinares e multiculturais.

não ter nascido mulher, escravo ou idólatra, categorias consideradas inferiores no campo da Aliança.³⁴

Além disso, às mulheres, escravos e estrangeiros era reservado apenas o cumprimento dos preceitos negativos da Torá, sendo excluídos do cumprimento dos preceitos positivos, que marcavam a Aliança plena. Tal organização jurídico-religiosa consolidava a desigualdade espiritual, marcando a mulher como participante secundária. O espaço simbólico da exclusão era assim reforçado diariamente, legitimando o domínio masculino no culto e na estrutura religiosa de Israel.³⁵

Em paralelo à marginalização espiritual, observa-se, no período pós-exílico, um aumento na rejeição às mulheres estrangeiras, percebidas como ameaça à identidade religiosa e cultural do povo. Esse processo culminou em campanhas de separação lideradas pelas autoridades religiosas. Nos capítulos 9–10 de Esdras, os casamentos mistos são apresentados como transgressão grave, e propõe-se, como reparação, a expulsão das mulheres estrangeiras e dos filhos gerados nessas uniões, com vistas à restauração da pureza da comunidade (Esd 10,3). Em linha semelhante, Ne 13,23-27 denuncia a presença de mulheres azotitas, amonitas e moabitas entre o povo, salientando que os filhos dessas uniões já não falavam a língua judaica. Como reação, Neemias repreende severamente os homens que haviam se casado com elas e impõe a ruptura dessas alianças (Ne 13,25). Tais medidas refletem o projeto de purificação étnica e de preservação da linhagem, motivado pela associação entre mulheres estrangeiras, idolatria e corrupção dos costumes.

Nesse mesmo contexto histórico pós-exílico, em que se intensificava a rejeição às mulheres estrangeiras, o Livro de Rute apresenta a contranarrativa significativa. Embora ambientado no tempo dos juízes (Rt 1,1), sua redação ocorreu provavelmente por volta do século V a.C.,³⁶ quando as reformas de Esdras e Neemias exigiam o repúdio às esposas estrangeiras e aos filhos dessas uniões. Em contraste com esse movimento excludente, o relato de Rute e Noemi destaca a realidade social de mulheres numa sociedade patriarcal e valoriza a solidariedade feminina, a superação da marginalização e a possibilidade de reconstrução da vida a partir da experiência de duas viúvas, uma delas moabita, estrangeira entre os israelitas.³⁷

³⁴ FELDMAN, 2006, p. 252.

³⁵ LIMA, 2018, p. 46.

³⁶ SILVANO, Zuleica Aparecida. “G’l” como chave hermenêutica para “redenção” na carta aos gálatas em diálogo com “textes messianiques” de Emmanuel Lévinas. 550 p. Teses (Doutorado em Teologia), Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018, p. 81–82.

³⁷ LIMA, 2018, p. 69–70.

A narrativa mobiliza duas instituições legais da tradição israelita, a lei do levirato (Dt 25,5-10)³⁸ e a lei do resgate (Lv 25,23-55; 47-49),³⁹ para viabilizar a continuidade da linhagem e a recuperação da herança. Rute assume um papel ativo e decisivo, tornando-se “a salvadora da vida da velha Noemi” e, paradoxalmente, a bisavó do rei Davi, inserindo-se na genealogia messiânica de Israel.⁴⁰ Esse enredo desloca a lógica excludente do pós-exílio ao afirmar que a fidelidade, a justiça e a solidariedade podem superar as barreiras de etnia e origem. O livro transforma uma mulher estrangeira, viúva e empobrecida, em símbolo do horizonte inclusivo no qual Deus age por meio do outro, do frágil e do inesperado.⁴¹

Em síntese, o período pós-exílico formalizou a teia jurídico-religiosa que consolidou a marginalização feminina em Israel. As leis de pureza corporificadas no Levítico, a centralização do culto em Jerusalém e as políticas de separação de Esdras-Neemias convergiram para: (I) excluir a mulher dos ministérios formais; (II) submetê-la à tutela paterna ou conjugal como única via de pertença cultural e; (III) transformá-la num marcador simbólico da pureza étnica da comunidade. Ainda assim, vozes narrativas como o Livro de Rute revelam fissuras nesse sistema. Nelas, a solidariedade entre mulheres e a reinterpretação criativa da lei demonstram que estigmas de impureza e alteridade não eliminaram por completo o potencial feminino de agência.⁴²

Deixando o horizonte bíblico hebraico, o estudo volta-se às matrizes helênica e romana, examinando como a *pólis*, a filosofia e o ideal de *kalokagathía*⁴³ e, em continuidade,

³⁸ A lei do levirato (Dt 25,5-10) determina que, se um homem morrer sem deixar descendência, seu irmão ou, na ausência deste, o parente agnático mais próximo (ou seja, um parente do mesmo tronco paterno) deve contrair matrimônio com a viúva, a fim de “perpetuar o nome” do falecido e preservar sua herança dentro do clã. O primogênito dessa união será juridicamente considerado filho do morto. Caso o responsável se recuse a cumprir esse dever, a viúva pode recorrer aos anciãos da cidade, e, em um rito público de desonra e liberação do vínculo, deve retirar a sandália do homem e cuspir-lhe no rosto (SILVANO, 2018, p. 89–90).

³⁹ A lei do resgate, conforme estabelecida em Lv 25, permite que uma pessoa ou bem vendido, seja por necessidade econômica ou dívida, possa ser resgatado por um parente próximo, o *go'el*, preservando assim a propriedade familiar e a dignidade da pessoa. Esse parente, que atua como redentor, deve pagar o valor correspondente ao restante do período de servidão ou ao valor da terra até o jubileu. A lei assegura que a terra, dom inalienável de Deus ao povo, não se perca definitivamente e que os laços familiares sejam instrumentos de justiça e restauração (SILVANO, 2018, p. 81–82).

⁴⁰ LIMA, 2019, p. 69.

⁴¹ LIMA, 2018, p. 70–72.

⁴² Agência é a capacidade de ação dos indivíduos, mesmo em contextos de dominação e hierarquia. Significa que os sujeitos sociais não são completamente determinados pelas estruturas sociais. São capazes de interpretar, negociar e, em certos contextos, subverter as normas que os oprimem (SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71–99, 1995, p. 86. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 23 jun. 2025). “Agência” é um conceito amplamente utilizado na sociologia, antropologia, filosofia social e nos estudos de gênero. A ideia de agência introduz o papel ativo do sujeito, capaz de agir, resistir, reinterpretar e transformar as condições impostas pela estrutura.

⁴³ O termo grego *kalokagathía* (καλοκαγαθία) deriva da junção de *kalós* (“belo”, “honrado”) e *agathós* (“bom”, “virtuoso”), expressando o ideal clássico da união entre excelência estética e moral. Como explicam Esu & Poddighe, em sua entrada na *Encyclopedia of Ancient History*, a palavra designava tanto a perfeição ética quanto

o direito e a *patria potestas*⁴⁴ redefiniram, sem abolir, as formas de contenção do feminino. Essa passagem evidencia continuidades e rupturas entre duas ordens patriarcais, mostrando como papéis domésticos, acesso (limitado) à educação e a construção do “ideal de mulher” se consolidam na Grécia e são reconfigurados em Roma, confluindo na Palestina do século I. A análise que segue aborda, portanto, a configuração da mulher nas culturas grega e romana, seus papéis sociais, as fronteiras da liberdade pública e a modelagem do ideal feminino.

1.2 A mulher na cultura greco-romana

A análise da condição feminina no tempo de Jesus requer um olhar que ultrapasse as fronteiras da tradição judaica e considere o impacto da cultura greco-romana sobre o mundo mediterrâneo do século I.

Após as conquistas de Alexandre e a expansão do Império Romano, a Palestina tornou-se o território de confluência entre valores hebraicos, helênicos e latinos, resultando numa sociedade marcada pelo encontro e pelo conflito entre diferentes sistemas de valores. Nesse contexto, o estatuto social da mulher foi moldado pela intersecção de normas religiosas, filosóficas e jurídicas que se consolidaram ao longo de séculos nas civilizações da Grécia e de Roma.

A cultura grega legou ao mundo mediterrâneo uma concepção do feminino centrada na domesticidade e na dependência. O espaço público da *pólis* era reservado aos homens, enquanto às mulheres competia a administração do *oikos*, a preservação da linhagem e a obediência ao *kyrios* do novo lar. Essa divisão entre o mundo da palavra e o mundo do silêncio, entre a ágora e o gineceu,⁴⁵ estruturou o imaginário patriarcal que associava a mulher

a dignidade física e social do cidadão grego, especialmente na Atenas clássica (Heródoto, Platão, Xenofonte). (ESU, Alberto; PODDIGHE, Elisabetta. *Kalokagathia. Encyclopedia of Ancient History*, [S.l.], 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/50306544/_Kalokagathia_Entry_for_the_Encyclopedia_of_Ancient_History. Acesso em: 1 julho 2025).

⁴⁴ *amilias* designa o chefe masculino da família romana, enquanto *patria potestas* refere-se ao conjunto de poderes jurídicos que exercia sobre os membros da família, especialmente os filhos. Ou seja, o primeiro é o sujeito (a pessoa), e o segundo é a autoridade (o poder) que detinha.

⁴⁵ Gineceu (do grego *γυναικεῖον*) significa, literalmente, “lugar das mulheres”, termo derivado de *gynē* (*γυνή*), que quer dizer mulher. Na Grécia Antiga, o gineceu era o nome dado ao conjunto de cômodos dentro das casas gregas reservado exclusivamente às mulheres. Nas mansões da elite, as habitações eram divididas em duas alas: uma masculina e outra feminina. O gineceu correspondia à parte doméstica em que as mulheres permaneciam confinadas, em geral durante toda a sua vida. Desde a infância, meninas eram educadas para a reclusão e submissão: tinham pouco ou nenhum contato com os meninos após os primeiros anos, e seus brinquedos simulavam a futura vida doméstica, voltada à maternidade, costura, cuidado dos filhos e comando dos escravos. Quando atingiam a adolescência, participavam de cerimônias preparatórias para o casamento. As de famílias mais abastadas podiam aprender música e dança, mas sempre com a finalidade de melhor servir ao lar. O acesso à educação formal, às artes da palavra ou à vida pública lhes era vedado. Ao contrário dos meninos, que treinavam para a guerra, praticavam esportes e se instruíam nas letras, na poesia, na retórica e, eventualmente, na

à passividade e à invisibilidade social. A literatura, a filosofia e a religião grega consagraram esse modelo, apresentando-o como expressão natural da ordem cósmica e moral.

Roma herdou e reformulou esse legado. Embora tenha concedido à mulher romana certa visibilidade como matrona, guardiã do culto doméstico e símbolo da virtude familiar, o sistema jurídico e político continuou a submetê-la à autoridade masculina. O *pater familias* detinha poder absoluto sobre a esposa e os filhos, e as leis civis reforçavam a tutela do homem sobre o corpo e os bens da mulher. Mesmo quando alcançavam prestígio por meio da influência familiar, figuras femininas como Tanaquil, Túlia Menor e Lucrecia foram retratadas de forma ambígua, ora celebradas por sua fidelidade, ora temidas por sua autonomia.⁴⁶

Assim, o universo greco-romano construiu uma visão de mulher marcada pela alteridade e pela contenção. Se, na Grécia, o ideal era o silêncio do lar, em Roma, o modelo era a castidade da matrona. Ambos, contudo, partilhavam a mesma lógica patriarcal, qual seja, a manutenção da ordem social por meio da subordinação feminina. Compreender essas representações é essencial para perceber como o cristianismo nascente se desenvolveu em o ambiente permeado por ideais que restringiam a presença e a voz das mulheres, mas também revelavam, nas fissuras do sistema, possibilidades de resistência e protagonismo.

A seguir, serão examinadas as representações da mulher na cultura grega e, em continuidade, na cultura romana, destacando como esses modelos contribuíram para a formação do imaginário social do feminino na Palestina do século I.

1.2.1 A mulher na cultura grega: entre o gineceu e a *pólis*

A matriz helênica que permeou a Palestina do século I forneceu um imaginário patriarcal em que o feminino foi concebido, antes de tudo, como alteridade em relação ao cidadão masculino.⁴⁷ Para compreender esse legado, convém recuar ao período clássico da

filosofia, as meninas eram preparadas para uma vida reclusa e obediente. O gineceu, portanto, não era apenas um espaço físico, mas uma expressão concreta da exclusão das mulheres da vida pública e da negação de sua autonomia na Grécia Antiga (FUNARI, Pedro P. *Grécia e Roma*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2001, p. 43–44).

⁴⁶ LIMA, 2018, p. 201–204.

⁴⁷ A concepção do feminino como alteridade em relação ao cidadão masculino refere-se à forma como as culturas patriarcais, como a da Grécia antiga, definem a mulher a partir de uma perspectiva masculina, relegando-a à condição de “outro” em relação ao sujeito normativo, o homem. Nesse contexto, o feminino não é concebido em sua autonomia, mas como aquilo que é diferente, subordinado ou complementar ao masculino. A mulher, portanto, não é reconhecida como sujeito pleno, mas como alteridade, um ser cuja identidade é moldada a partir daquilo que o homem não é. Essa concepção é amplamente analisada por Simone de Beauvoir em *O segundo sexo*, em que afirma: “O homem é o Sujeito, ele é o Absoluto. Ela é o Outro” (BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 11). Tal construção simbólica perpassa os discursos filosóficos, literários e sociais da Antiguidade, legitimando a exclusão feminina da vida pública e sua associação ao espaço doméstico, ao corpo e à passividade.

Grécia (900-330 a.E.C.), quando a fixação escrita dos poemas de Homero e Hesíodo em Atenas, no século VI a.E.C., consolidou um arquivo cultural que transformou o *oikos* em célula básica da identidade coletiva.⁴⁸

Embora a Grécia possuísse um estilo cultural bastante distinto, muitas de suas concepções sobre a mulher assemelham-se às dos hebreus, especialmente no que tange à restrição de sua presença nos espaços públicos e sua definição quase exclusiva como figura doméstica. A mulher grega era vista como guardiã do lar, devendo manter-se distante da vida política e religiosa da *pólis* a despeito de sua contribuição essencial à sociedade ateniense.⁴⁹

Muito antes da *pólis*, a vida social estava enraizada no culto doméstico patriarcal. O fogo sagrado⁵⁰ passava “de homem para homem”, enquanto a esposa apenas aderira ao deus do pai ou do marido.⁵¹ O casamento, celebrado frequentemente quando a noiva ainda era adolescente, selava alianças entre famílias, transferia a mulher para a religião do esposo e garantia filhos legítimos; a infertilidade, sempre imputada à esposa, legitimava o divórcio. Assim, o casamento era concebido como a transferência da autoridade do *oikos* e do *kyrios*.⁵²

A partir dos séculos X–IX a.E.C., a *pólis* organizou um espaço cívico que vinculava homem, deuses e natureza, mas não incluiu as mulheres na cidadania. Elas permaneceram confinadas ao gineceu, encarregadas da lã, dos filhos e do comando das escravas, enquanto os rapazes se formavam para a guerra e para a retórica. Essa segregação só afrouxava em festas religiosas como as Tesmofórias,⁵³ ocasião em que esposas legítimas assumiam funções

⁴⁸REGA, Lourenço S.; BERGMAN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. 3. ed. ver. São Paulo: Vida Nova, 2020, p. 10.

⁴⁹ LIMA, 2018, p. 109.

⁵⁰ O fogo sagrado era o centro do culto doméstico nas casas da Grécia e de Roma antigas, mantido aceso continuamente no lar como símbolo da presença protetora dos deuses familiares. A mulher, especialmente a esposa, era responsável por sua manutenção na cultura grega, papel que a vinculava à perpetuação da linhagem e à sacralização do espaço doméstico. O fogo expressava não apenas calor físico, mas a continuidade espiritual e genealógica da *oikos* (casa) grega e da *domus* romana, consolidando o feminino como guardiã da tradição e da ordem (LIMA, 2018, p. 110–111; 113; 188).

⁵¹ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: das Américas, 1961, p. 28.

⁵² No contexto da religião doméstica grega, o *oikos* possuía seu próprio culto patriarcal, centrado no fogo sagrado que representava a divindade protetora da casa. Ao casar-se, a mulher era transferida do *oikos* do pai para o do marido, o que implicava não apenas sua submissão a um novo *kýrios* (senhor da casa), mas também a adoção da divindade cultuada na nova residência. O culto era, portanto, herdado “de homem para homem”, enquanto a mulher apenas aderiria ao deus do marido, sem direito a manter o culto da casa paterna (GIORDANI, Mário C. *História da Grécia: Antiguidade Clássica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes. 1992, p. 247).

⁵³ As Tesmofórias eram festas religiosas da Grécia Antiga celebradas exclusivamente por mulheres casadas, em honra às deusas Deméter e Perséfone. Realizadas anualmente no outono, promoviam a fertilidade da terra e a fecundidade humana, articulando o mito do rapto de Perséfone com os ciclos agrícolas. O ritual incluía jejum, oferendas e práticas simbólicas como a deposição de restos orgânicos, que posteriormente fertilizariam os campos. Por serem conduzidas exclusivamente por mulheres, as Tesmofórias constituíam um raro espaço de protagonismo feminino na esfera pública da *pólis*.

públicas de caráter ritual, evidenciando que a religião era o principal canal de visibilidade feminina.⁵⁴

Na sociedade grega antiga, a produção literária era quase integralmente masculina, o que dificulta recuperar a experiência cotidiana das mulheres e impõe aos pesquisadores um filtro androcêntrico na interpretação das fontes.⁵⁵ Nesse horizonte, literatura e práticas sociais cooperaram para erigir diversos arquétipos femininos que normatizavam os papéis da mulher conforme posição social, vínculo com o *oikos* e função diante do masculino. Tais arquétipos não apenas espelhavam a cultura vigente; também a legitimavam, naturalizando a subordinação feminina.⁵⁶

No plano social, a cultura grega também produziu figuras-tipo para classificar e controlar o comportamento das mulheres. Entre esses modelos, destaca-se a “melissa”, literalmente “abelha”, símbolo da mulher ideal aristocrática. Doce, laboriosa, silenciosa, modesta e recatada, ela representa a mulher perfeita segundo a ética do *oikos*, produtiva no interior do lar, dedicada à fiação, à maternidade e à obediência irrestrita ao marido, mantendo-se invisível na esfera pública. A metáfora da abelha reforçava o valor da reclusão silenciosa, considerada essencial à honra do clã familiar.⁵⁷

Lessa analisa essa figura como construção simbólica que articula linguagem, política e moral para afirmar a centralidade do confinamento feminino, não como imposição violenta, mas como virtude celebrada. Ele demonstra que o padrão simbólico “melissa” era disseminado sobretudo por dois canais principais, os textos escritos e a oralidade, ambos dominados pelo universo masculino letrado. No entanto, o autor propõe uma leitura crítica ao recorrer a uma terceira via, a presença ritualizada das mulheres na vida cívica e religiosa, que permite revelar tensões entre o ideal de clausura e as práticas sociais. Com isso, mostra que a “melissa”, embora exaltada como arquétipo, encobria contradições e silenciamentos que

⁵⁴ REIS, Maria da Graça A. A mulher nos espaços públicos e privados: entre a clausura e a visibilidade. In: SANTOS, Maria Clara Curado (Org.). *A mulher na história: actas dos colóquios sobre a temática da mulher (1999–2000)*. Moita: Câmara Municipal da Moita, Departamento de Ação Sociocultural, 2001. p. 91. Disponível em: <https://www.academia.edu/924842/>. Acesso em: 1 jul. 2025.

⁵⁵ A crítica contemporânea reconhece que também as fontes bíblicas, especialmente os textos do Antigo Testamento, foram majoritariamente transmitidas e fixadas por homens, em contextos patriarcais, o que imprime um viés androcêntrico à linguagem e às narrativas. Além da ausência de autoras identificáveis, há escassez de textos que tratem diretamente do cotidiano feminino, já que a tradição judaica preservou sobretudo relatos culturais, jurídicos e genealógicos mediados pelo olhar masculino. Muitos escritos são anônimos ou coletivos, produzidos em ambientes dominados por homens, o que exige do leitor atenção crítica às experiências femininas silenciadas ou marginalizadas.

⁵⁶ LIMA, 2018, p. 119.

⁵⁷ LESSA, Fábio de S. Melissa: do gineceu à ágora. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 120, 1997. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/35557>. Acesso em: 02 jul. 2025

moldavam o feminino como alteridade funcional, submissa e regulada por discursos externos.⁵⁸

Em contraste, as mulheres das classes populares possuíam maior mobilidade fora do lar. Por necessidade econômica, muitas delas trabalhavam em atividades externas, o que lhes conferia certa autonomia, mas também as expunha a juízos morais negativos, pois circulavam além da esfera reservada às “boas esposas”.⁵⁹

Outros arquétipos variavam conforme a função sexual e aceitação social. As *hetairai* (cortesãs de elite) eram instruídas e cultas, participavam de banquetes e simpósios, mas permaneciam excluídas da cidadania. Embora excluídas da cidadania e do casamento legítimo, algumas *hetairas* como Aspásia de Mileto, alcançaram destaque social. Já as *pornai* (cortesãs), prostitutas comuns registradas desde as reformas de Sólon, ocupavam o nível mais baixo da hierarquia feminina. Usadas para satisfazer desejos sexuais fora do matrimônio, eram excluídas de qualquer reconhecimento público ou religioso.⁶⁰

Esses arquétipos revelam não só a diversidade de imagens femininas, mas também os mecanismos de poder que regulavam o comportamento das mulheres na Grécia antiga. A idealização da esposa obediente, a marginalização da mulher ativa e a ambiguidade em torno da mulher livre demonstram como o feminino foi moldado como alteridade, um espelho necessário ao masculino, mas nunca sujeito em si.

Dentro desse quadro, a literatura fixou arquétipos que se tornaram matrizes de comportamento. Penélope, na *Odisseia*, ergue-se em paradigma da esposa fiel. Governa a casa durante as duas décadas de ausência de Odisseu, domina o tear com arte diplomática e mantém-se sexualmente íntegra diante da pressão dos pretendentes. O famoso estratagema de desfazer à noite o lenço tecido de dia revela que a virtude feminina combina inteligência e recato; a guarda do patrimônio familiar é, por excelência, exercício de astúcia silenciosa.⁶¹

Já Andrômaca, na *Iliada*, acrescenta a esse modelo um *pathos* de ternura e dor. Aconselha Heitor, suplica-lhe que preserve a família e, por fim, retoma o tear quando o esposo reafirma a divisão tradicional de funções.⁶² Sua figura confirma que, mesmo com direito à palavra, a mulher virtuosa internaliza o limite patriarcal ao subordinar-se às demandas bélicas do marido.

⁵⁸ LESSA, 1997, p. 121–122.

⁵⁹ GIORDANI, 1992, p. 248

⁶⁰ LIMA, 2018, 120.

⁶¹ LIMA, 2018, p. 134–138.

⁶² LIMA, 2018, p. 126–129.

No outro extremo, Helena encarna o arquétipo do *kalón kakón*, o “belo mal” cuja graça divina inflama paixões e desencadeia a Guerra de Troia.⁶³ Cultuada por sua beleza e instrução, mas responsabilizada pela catástrofe, Helena personifica o temor masculino diante de um corpo feminino dotado de poder simbólico superior à razão; daí a necessidade constante de vigilância sobre sua sexualidade.

Pandora,⁶⁴ por sua vez, forjada pelos deuses como “presente e castigo”, fixa de modo definitivo a associação entre feminino, curiosidade e calamidade. Ao abrir o vaso que aprisionava os males, legitima a tutela jurídica e religiosa sobre as mulheres, sugerindo que a disciplina do corpo feminino é condição de ordem cósmica.⁶⁵

Esses modelos, literários e sociológicos, convergem para um mesmo objetivo, o de estabelecer fronteiras que definem o feminino como outro necessário, porém subordinado. A Penélope fiel e a “melissa” laboriosa são louvadas pela contenção; Helena e Pandora justificam a vigilância; as *hetairai* representam uma liberdade condicionada, enquanto as *pornai* confirmam o controle estatal sobre a sexualidade fora do matrimônio. No ensino cívico das escolas, os poemas homéricos perpetuaram o ideal duplo de educação, em que a *areté* forma-se entre homens, ao passo que a virtude feminina resume-se ao trabalho do tear e à castidade.

A filosofia grega, longe de romper com esse esquema, forneceu-lhe legitimação doutrinária. Platão admite funções militares para mulheres, mas ressalta sua fraqueza física; Xenofonte descreve a esposa ideal como gestora silenciosa do lar; Aristóteles naturaliza a subordinação feminina como pilar da *pólis*. Para Aristóteles, a mulher carece de virtudes próprias e deve sua perfeição à orientação masculina.⁶⁶

Em síntese, o perfil da mulher grega clássica se caracterizou por um paradoxo duradouro. Legalmente excluída da cidadania e confinada ao espaço doméstico, desempenhou papéis vitais como guardiã do culto familiar, peça estratégica em alianças políticas e

⁶³ LIMA, 2018, p. 130–133.

⁶⁴ Pandora é apresentada, na mitologia grega, como o arquétipo inaugural da mulher: criada pelos deuses como “presente envenenado” à humanidade, dotada de beleza, sedução e curiosidade. Ao abrir a jarra (não uma caixa, como popularizado no Ocidente), Pandora liberta todos os males do mundo, estabelecendo um elo simbólico entre o feminino e a origem do sofrimento humano. Conforme observa Lima, essa figura representa a antítese do masculino autocontrolado e racional, sendo construída como portadora do desejo desmedido e da desordem, condição justificada por seu “espírito de cão” (LIMA, 2018, p. 141 e 144). Essa narrativa encontra notável paralelo com a tradição hebraica de Eva, igualmente concebida como a primeira mulher e relacionada à introdução do pecado e da dor. Ainda que inseridas em universos culturais distintos, ambas encarnam o mesmo mecanismo simbólico: associar o feminino à origem do mal, legitimar sua sujeição e justificar a ordem patriarcal. Tal convergência pode ser compreendida como expressão de um imaginário comum no Mediterrâneo antigo, no qual o corpo e a agência da mulher eram tematizados como fronteiras perigosas a serem vigiadas e disciplinadas.

⁶⁵ LIMA, 2018, p. 142–144.

⁶⁶ LIMA, 2018, p. 178.

protagonista simbólica em mitos, tragédias e rituais. Mesmo à margem da vida pública, seu papel era essencial para a estabilidade social e para a reprodução das estruturas patriarcais que sustentavam a pólis.

Desse mosaico de arquétipos, que inclui a esposa casta e fiel, a cortesã refinada, a melissa laboriosa e recatada, a *hetairai* culta e ambígua, e a *pornai* estigmatizada, emergiu uma concepção de feminino marcada pela alteridade e pela contenção. Tal construção simbólica, sustentada por discursos literários, filosóficos e sociais, moldou a identidade feminina que viria a influenciar, por meio da expansão helenística, outros contextos culturais. Essa influência se manifesta de forma notável na representação da mulher romana, como será abordado a seguir.

1.2.2 Entre Grécia e Roma: a construção da mulher romana

No mundo mediterrâneo antigo, a experiência feminina floresceu em dois cenários culturais estreitamente entrelaçados: Grécia e Roma. Essas civilizações partilhavam a mesma “religião primitiva”, centrada no culto doméstico ao fogo sagrado, fundamento do casamento, da autoridade paterna e da própria organização da cidade.⁶⁷ Esse universo simbólico-religioso consagrou o direito de propriedade e a sucessão masculina, garantindo ao homem o domínio jurídico e espiritual sobre a família.

Desde o período arcaico, o contato entre gregos e romanos foi intenso. A comercialização de vasos, a adoção do alfabeto grego pelos latinos⁶⁸ e a circulação de mitos comuns, como o de Fedra, revelam que, embora militarmente dominada por Roma, a Grécia exerceu poderosa influência cultural sobre seu conquistador. A célebre frase de Horácio, “a Grécia cativa dominou o rude conquistador”,⁶⁹ resume bem essa assimilação mútua.

A representação da mulher na Roma Antiga, por sua vez, revela um universo igualmente patriarcal, no qual o feminino era sistematicamente excluído dos espaços de poder, mesmo quando esse poder era exercido simbolicamente no interior da casa. A organização social e religiosa associava o masculino à autoridade e à racionalidade, relegando à mulher um papel secundário e restrito ao espaço doméstico. Embora cidadã, a mulher romana não

⁶⁷ COULANGES, 1961, p. 70–80.

⁶⁸ PEREIRA, Maria Helena da R. *Estudos da história da cultura clássica: cultura grega*. 3. ed. Lisboa: Calouste Guibenkian, 1970, p. 47–48.

⁶⁹ BESSELAAR, José Van Den. *Humanitas Romana*. *Revista de História*, São Paulo, v. 31, n. 64, p. 265–286, 1965. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123712>. Acesso em: 2 jul. 2025.

possuía direitos políticos nem podia ocupar cargos públicos. Sua participação na vida religiosa restringia-se à mediação masculina, seja do pai ou do marido.⁷⁰

A história mítica de fundação de Roma, atribuída a Rômulo, já sinaliza o papel instrumental reservado às mulheres, como evidencia o rapto das sabinas.⁷¹ Mesmo quando surgem figuras femininas, como Reia Silvia,⁷² mãe dos gêmeos fundadores, a narrativa reforça a submissão do feminino ao destino da cidade e à autoridade masculina.

A família constituía o núcleo fundamental da sociedade romana, regida pela *patria potestas*, a autoridade absoluta do pai. Mulher, filhos e escravizados estavam submetidos ao *pater familias*. O casamento, geralmente arranjado, visava reproduzir a linhagem, manter o culto doméstico e garantir a ordem social. A esposa tornava-se propriedade do marido e passava a cultuar os deuses dele. O dote servia como garantia patrimonial em caso de divórcio por infertilidade.⁷³

A criança, sobretudo o varão, era valorizada como herdeiro da tradição familiar. Filhos com deficiência podiam ser rejeitados, revelando o caráter utilitário e patriarcal da família romana. A mulher grávida, por ser considerada impura, era afastada da comunidade. Nessa perspectiva, gravidez e parto eram cercados por rituais de proteção que destacavam mais o valor social do nascituro do que a experiência subjetiva da maternidade.⁷⁴

⁷⁰ PINHO, Leda de. A mulher no Direito Romano: noções históricas acerca de seu papel na constituição da entidade familiar. *Revista Jurídica Cesumar - Mestrado*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 276–277, 2007. Disponível em: <https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/428>. Acesso em: 2 jul. 2025.

⁷¹ O episódio do rapto das sabinas, narrado por Tito Lívio, retrata a estratégia de Rômulo para garantir esposas aos romanos após a fundação da cidade. Diante da recusa dos povos vizinhos em permitir casamentos mistos, Rômulo organiza jogos para atrair os sabinos e, durante o evento, ordena que as mulheres sejam raptadas. Apesar da violência do gesto, a narrativa justifica a ação como necessária à consolidação da cidade e a apresenta como início de uma união legítima, com promessas de liberdade, honra e maternidade. A intervenção posterior das mulheres, ao se colocarem entre seus pais e maridos para impedir a guerra, reforça sua função pacificadora, mas também evidencia sua instrumentalização no projeto político de fundação romana (ZAGO, Katherine Patricia Costa. *O rapto das Sabinas: amor e poder em Tito Lívio*, 2004. https://www.academia.edu/97934584/O_Rapto_das_Sabinas_amor_e_poder_em_Tito_L%C3%ADvio_e_Ov%C3%ADdio . Acesso em: 2 jul. 2025).

⁷² Reia Sílvia é uma figura importante no mito de fundação de Roma. Filha de Numitor, rei de Alba Longa, foi forçada por seu tio Amúlio a tornar-se vestal (sacerdotisa da deusa Vesta, que fazia voto de castidade e cuidava do fogo sagrado do lar romano), com o objetivo de impedir-lhe a maternidade e preservar o trono usurpado. No entanto, engravidou, segundo a tradição, do deus Marte, e deu à luz os gêmeos Rômulo e Remo. Acusada de violar o voto de castidade, foi aprisionada, enquanto os filhos foram lançados ao rio Tibre, sendo posteriormente salvos por uma loba. Sua trajetória expressa como, mesmo nos mitos fundacionais, o feminino é instrumentalizado pelas estruturas de poder masculino [MARTINS, Caroline M. Reia Sílvia. In: SILVA, Semíramis. C. da; BRUNHARA, Rafael; VIEIRA NETO, Ivan (org.). *Compêndio histórico de mulheres da Antiguidade: a presença das mulheres na literatura e na história*. Goiânia: Tempestiva, 2021. p. 931–935. Disponível em: file:///C:/Users/Dell/Downloads/Reia_Silvia_In_SILVA_S_C_BRUNHARA_R_and.pdf. Acesso em: 2 jul. 2025].

⁷³ LIMA, 2018, p. 192–193.

⁷⁴ LIMA, 2018, p. 193–194.

No campo político e jurídico, a cidadania romana se estruturava sobre a racionalidade patriarcal. As Leis das Doze Tábuas,⁷⁵ marco jurídico nascido do conflito entre patrícios e plebeus, simplesmente ignoraram as mulheres como sujeitos plenos de direito. Na vida pública, sua atuação era marginal, como demonstram as inscrições eleitorais na Pompeia romana, nas quais as mulheres expressavam apoio a candidatos, embora estivessem excluídas do direito ao voto.⁷⁶

Apesar dessas restrições, a mulher romana, influenciada pela cultura etrusca, podia ter certo acesso à educação e desempenhar algumas atividades públicas. Ainda assim, o ideal feminino continuava a ser representado pela figura da *matrona* casta, recatada e obediente.⁷⁷

As figuras femininas da monarquia romana reforçam esses padrões. Tanaquil, mulher forte e estrategista, é aceita enquanto atua em favor do marido. Embora decisiva na ascensão de Tarquínio Prisco e de Sêrvio Túlio, é descrita como *peregrina mulier*, estrangeira ambígua, cujo exemplo não se universaliza.⁷⁸

Túlia Menor, em contraste, encarna o arquétipo negativo. Ambiciosa, instigadora de assassinatos e do parricídio, viola virtudes cardeais como a devoção aos laços familiares e religiosos, além da modéstia. Sua narrativa serve de advertência contra o engajamento político feminino, reforçando o temor do descontrole atribuído às mulheres.⁷⁹

Mesmo com variações e exceções, a visão romana da mulher manteve a lógica da alteridade e da exclusão. O feminino era indispensável para a continuidade do culto e da linhagem, mas tornava-se perigoso quando buscava espaço na esfera pública. Essa construção da mulher como “o outro” masculino sustentou a hierarquia de gênero, embora algumas romanas ultrapassassem discretamente os limites impostos.

Nesse contexto mais amplo, certas personagens femininas ganharam relevo simbólico e contribuíram para a consolidação de arquétipos duradouros. Além de Tanaquil e Túlia Menor, destaca-se Lucrecia, matrona casta e honrada, cujo suicídio, após ser violentada,

⁷⁵ Lei das Doze Tábuas (aprox. 450 a.C.) foi o primeiro código jurídico romano escrito. Estabeleceu normas civis, penais e familiares que consolidaram o caráter patriarcal da sociedade, excluindo mulheres, escravizados e estrangeiros como sujeitos plenos de direito.

⁷⁶ FEITOSA, Lourdes C. Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antiguidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/15297>. Acesso em 4 jul. 2025.

⁷⁷ LIMA, 2018, p. 195.

⁷⁸ RODRIGUES, N. S. A heroína romana como matriz de identidade feminina. In: LEÃO, Delfim F.; FIALHO, Maria do Céu; SILVA, Maria de Fátima (coords.). *Mito clássico no imaginário ocidental*. Coimbra: Ariadne Editora, 2005. p. 67–85. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/38208/1/A_Heroína_Romana_como_Matriz_de_identida.pdf. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁷⁹ LIMA, 2018, 197–199.

catalisou a queda da monarquia e o nascimento da República.⁸⁰ Lucrécia tornou-se símbolo de virtude e sacrifício, consolidando um ideal feminino de silêncio, submissão e abnegação, amplamente difundido em todo o território romano.⁸¹

Do modelo da matrona casta à mulher transgressora, da esposa silenciosa à estrangeira influente, os arquétipos femininos construídos em Roma não surgiram de forma isolada. Foram profundamente moldados pela herança simbólica e normativa da cultura grega, com a qual Roma dialogou intensamente. Figuras como Tanaquil, Túlia Menor e Lucrécia ilustram essa elaboração complexa e ambígua do feminino, oscilando entre a colaboração prudente e a transgressão destrutiva, entre a sabedoria útil e o furor desestabilizador.

Ao transitar do universo romano para a realidade palestina, não se trata apenas de sucessão histórica, mas de coexistência de paradigmas. Na Palestina do século I, a lei judaica convivia com a administração romana e com valores helenísticos ainda ativos. Essa convivência produziu um cenário híbrido em que as mulheres estavam simultaneamente submetidas às normas da Torá, ao imaginário grego e às leis imperiais. Nesse espaço de tensões o cristianismo nascente encontra seu primeiro campo de transformação.

1.3 A mulher palestinese no entrecruzamento das culturas: século I e a emergência evangélica

A imagem da mulher palestinese do tempo de Jesus foi historicamente moldada por diferentes tradições, judaica, grega e romana, que, apesar de suas especificidades, convergiram na consolidação do lugar social subordinado para o feminino. Por isso, este subtítulo aprofunda a análise dessa condição no contexto específico da Palestina sob dominação romana. Ao investigar os elementos que compõem essa configuração, como as heranças do pensamento filosófico grego, as tensões com a cultura helenística e os impactos do domínio romano, torna-se possível compreender como esses fatores se articularam na formação do imaginário judaico-cristão. Essa construção preparou o terreno para a emergência de nova sensibilidade relacional nas narrativas evangélicas.

Os fundamentos desta construção encontram-se, em primeiro lugar, no pensamento grego clássico. Poetas e filósofos como Homero, Hesíodo, Sócrates, Platão e Aristóteles

⁸⁰ Segundo Lima, o episódio de Lucrécia, violentada por Sexto Tarquínio, filho do rei, e seu consequente suicídio público constituem o ponto de ruptura que fez emergir a República em Roma, pois seu gesto de desonra e apelo à justiça comoveu a sociedade romana e deu origem à expulsão da monarquia (LIMA, 2018, p. 201–204).

⁸¹ LIMA, 2018, p. 204.

estabeleceram, cada qual à sua maneira, uma concepção de mulher marcada por limitações e papéis rigidamente definidos. Na *Iliada* e na *Odisseia*, Homero representa a mulher como frágil, silenciosa e confinada ao lar. Essas imagens exerceram forte influência sobre a cultura grega e, por extensão, o Ocidente.⁸²

Se Hesíodo pode ser considerado um educador da necessidade do trabalho, ele é também um educador das relações de gênero, onde o homem deve sempre ter uma relação de desconfiança, ou até mesmo de poder físico sobre a mulher. Estabelecer qualquer tipo de comunicação com a raça feminina é dar margem ao ardil, à sedução, ao fim da expectativa.⁸³

Hesíodo, por sua vez, radicaliza essa visão ao relacionar a figura feminina à origem do mal no mito de Pandora; em *Trabalhos e Dias*, equipara a confiança numa mulher à confiança num ladrão e atribui à astúcia, qualidade tida por ele como essencialmente feminina, a sustentação de uma tradição literária que frequentemente associava o feminino à desordem.⁸⁴

Entre os filósofos, Platão apresenta uma visão ambígua sobre a mulher. Em *A República*, o filósofo propõe a igualdade entre os sexos no acesso à educação e às funções públicas, como a guarda e o governo da cidade.⁸⁵ “No entanto, ele declarou que as mulheres são inferiores aos homens”.⁸⁶ Sua proposta de comunhão de mulheres e filhos entre os governantes, embora busque a dissolução da família particular⁸⁷ em favor da unidade política, também reflete a permanência da lógica hierárquica entre os sexos. Aristóteles, por sua vez, naturaliza a inferioridade feminina ao afirmar que a mulher é uma “deformação” do macho e que o homem é, por natureza, superior. Embora distantes cronologicamente, esses enunciados foram assimilados em épocas posteriores, medieval, renascentista e iluminista, garantindo a permanência do modelo de subordinação feminina que configurou normas sociais e eclesiásticas.⁸⁸

⁸² LIMA, 2018, p. 266

⁸³ SILVA, Rafael Egidio Leal e. A mulher na poesia de Hesíodo: por uma reflexão acerca da opressão de gênero. *IF-Sophia: Revista Eletrônica de Investigação Filosófica Científica e Tecnológica*, v. II, n. IX, p. 245, 2016. Disponível em: <https://revistas.ifpr.edu.br/index.php/ifsophia/article/view/378>. Acesso em: 7 jul. 2025.

⁸⁴ SILVA, 2016, p. 243–245.

⁸⁵ SILVA, Vitória Alexandra S. da. *Semelhantes inferiores*: as mulheres enquanto guardiãs em República V, de Platão. *Prisma*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 17–19, jul./dez. 2024. Disponível em: https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/prisma/article/view/15481?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 7 jul. 2025.

⁸⁶ SILVA, 2018, p. 269.

⁸⁷ A dissolução da família, entre os guardiões (guardas e governadores da cidade), dar-se-ia pela comunhão de mulheres e filhos, com casamentos regulados pelo Estado, procriação controlada por sorteios e criação coletiva das crianças, sem que pais e filhos se reconhecessem entre si, visando eliminar vínculos familiares privados em favor da unidade da pólis (SILVA, 2024, p. 22).

⁸⁸ SILVA, 2018, p. 268–270.

Essa estrutura de pensamento, centrada em categorias filosóficas e culturais que restringiam o papel da mulher, encontrou ressonância e resistência no contato com o universo judaico. A expansão do império de Alexandre Magno levou os judeus a interagirem com a cultura helenística, inicialmente de maneira relativamente pacífica. No entanto, esse convívio deu lugar a tensões crescentes, sobretudo sob o reinado de Antíoco IV Epifânio, cuja política de imposição de práticas religiosas gregas provocou forte reação. A resistência armada liderada pela família dos Macabeus configurou-se como defesa da identidade e das tradições judaicas frente à helenização forçada.⁸⁹

Nesse contexto de confrontos e negociações culturais se destaca a figura de Salomé Alexandra (76–67 a.E.C.), rainha da Judeia. Viúva de Alexandre Janeu, assumiu o poder em meio a conflitos internos, promovendo a reconciliação entre fariseus e saduceus. Seu governo é lembrado como período de estabilidade e diplomacia, sendo elogiado como exemplo de prudência e moderação política.⁹⁰

O advento do cristianismo inscreve-se, por sua vez, em território romano, mas sob hegemonia cultural grega. O Novo Testamento é redigido em grego *koiné*⁹¹ e reinterpreta, à luz da fé nascente, conceitos como *lógos*, *pneûma*, *ekklēsia* e *parousia*.

No interior dessa matriz patriarcal, a mulher era excluída das esferas pública e cultural. Era identificada com a introdução do pecado no mundo (1Tm 2,14), omitida das contagens oficiais (Jo 6,10), proibida de dialogar em público com homens (Jo 4,27), declarada impura em diversos estados corporais (Lv 12; Lv 15) e submetida ao arbítrio masculino em matéria matrimonial e de divórcio (Mt 19,3-9).

Desse modo, o retrato da mulher palestinese do tempo de Jesus revela-se fruto de múltiplas influências, judaicas, gregas e romanas, que operaram, de forma combinada, mecanismos de limitação, invisibilização e subordinação feminina. Ao mesmo tempo, essas tradições foram progressivamente tensionadas pela atuação de figuras históricas e pela emergência de novos referenciais religiosos. O surgimento do cristianismo, nesse cenário, introduzirá elementos de ruptura e de ressignificação, especialmente a partir da prática de Jesus, cuja postura diante das mulheres apontará novas possibilidades de reconhecimento e

⁸⁹ SILVA, 2018, p. 270–271.

⁹⁰ SILVA, 2018, p. 272.

⁹¹ *Koiné*: adjetivo grego que significa “comum”. Refere-se à língua grega comumente falada (dialeto *koiné*) no Império Romano na época de Cristo (LÉON-DUFOUR, Xavier. *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris: Éditions du Seuil, 1975). Segundo Mendonça, a escolha do grego *koiné* como língua do Novo Testamento não foi apenas circunstancial, mas teológica. Ao adotar a linguagem comum, o cristianismo expressa desde o início sua vocação inclusiva e universal, desejando alcançar a todos, sem exigir homogeneização (MENDONÇA, José Tolentino. *A Leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2015; p. 199).

protagonismo feminino. Sua presença e seus gestos, enraizados nesse mundo plural, revelarão uma forma inédita de relação com as mulheres que desafiará os limites culturais de seu tempo e anunciará novo horizonte de dignidade e comunhão.

1.3.1 A mulher judaica no tempo de Jesus: entre a tradição patriarcal e a tensão do Reino

A mulher da Palestina do tempo de Jesus surge como resultado de longa interação entre diferentes tradições culturais e religiosas. Herdeira das matrizes hebraica, grega e romana, incorpora traços que se entrelaçam e, ao mesmo tempo, se chocam. Do mundo hebraico, persiste o rigor patriarcal do pós-exílio, que a reduz a objeto de tutela e a exclui dos espaços de decisão e de culto. Da cultura grega, permanece a convicção filosófica de que o feminino é inferior por natureza; e, do sistema romano, a mulher recebe o peso jurídico da submissão⁹² ao *pater familias*. Essas influências convergem em um modelo social que a confina ao silêncio, ao lar e à dependência do varão, restringindo sua presença pública e religiosa.

A estrutura familiar da Palestina do século I reflete essa herança múltipla, marcada pela permanência de normas sociais e religiosas já consolidadas no período pós-exílico e já elencadas anteriormente. As disposições legais e os costumes de pureza ritual que se firmaram após o retorno da Babilônia continuaram a moldar o lugar da mulher na vida doméstica e comunitária. A ela cabiam as tarefas cotidianas, como moer o trigo, preparar o pão, fiar, tecer, cuidar da casa e dos filhos (Pr 31,13.15.19.27), e a obrigação de servir e obedecer ao marido (G 3,16). Sua dignidade era medida pela fecundidade e pela fidelidade conjugal (Sl 128,3), enquanto sua voz carecia de validade legal e religiosa. O casamento a transferia da autoridade do pai para a do esposo (Nm 30,4-16) e, na viuvez, para a dos filhos. No campo religioso, as leis de pureza sexual⁹³ (Lv 12; 15) perpetuavam a associação entre o corpo feminino e impureza, afastando-a do templo e das práticas cultuais.⁹⁴ A oração cotidiana dos varões:

⁹² PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 255.

⁹³ Pagola emprega a expressão “pureza sexual” para designar o conjunto de normas e representações que, a partir das leis de impureza ritual (Lv 12; 15), passaram a ser aplicadas à vida moral e social das mulheres. O termo não se refere à castidade individual, mas à moralização das regras cultuais, pelas quais o corpo feminino foi identificado como fonte de contaminação tanto ritual quanto moral. Assim, o que era originalmente um código de pureza ritual tornou-se também instrumento de controle da sexualidade e da conduta feminina. Entre essas prescrições, destaca-se Lv 15,19-30, que trata das impurezas relacionadas ao fluxo menstrual e a outras secreções corporais femininas, consideradas fontes de contaminação capazes de afetar pessoas e objetos em contato com a mulher. Esse texto exerceu influência na consolidação da imagem da mulher como foco permanente de impureza e justificação religiosa de sua exclusão do culto e da vida pública.

⁹⁴ PAGOLA, 2011, p. 256–257.

“Bendito sejas, Senhor, porque não me criaste pagão, nem mulher, nem ignorante”⁹⁵ continuava a expressar a hierarquia simbólica que sustentava essa exclusão.⁹⁶

Essa estrutura patriarcal, consolidada pela religião e pela cultura, moldava não apenas o comportamento, mas também o imaginário social. Nesse ambiente de controle e invisibilidade o ministério de Jesus irá emergir, propondo novo horizonte de relações humanas e espirituais.

1.3.2 Jesus e a tensão das fronteiras de pureza

Nesse ambiente de controle e invisibilidade, a presença de Jesus introduz novo horizonte de sentido. Sua convivência com as mulheres rompe as barreiras que sustentavam a desigualdade, inaugurando uma forma inédita de relação. Jesus aproxima-se delas, escuta-as e permite que participem de sua missão, tratando-as com respeito e ternura. Em torno dele reúnem-se viúvas indefesas, esposas repudiadas, enfermas, prostitutas e mulheres sem família, aquelas que, no sistema religioso, ocupavam o último lugar.⁹⁷

A mesa compartilhada com as mulheres torna-se símbolo do Reino de Deus, contrapondo-se à “mesa santa” dos fariseus e à “mesa pura” dos sacerdotes,⁹⁸ nas quais a pureza ritual determinava quem podia participar da comunhão.⁹⁹ O ideal farisaico de santidade transbordava o culto sacerdotal, buscando transformar toda a vida em expressão de pureza. Para os fariseus, a pureza requerida no templo devia ser estendida à mesa doméstica e às práticas ordinárias da vida comunitária. Essa proposta reforçava a identidade religiosa, mas também acentuava a separação frente a quem não observava tais normas.¹⁰⁰

⁹⁵ YESHIVA TALMUD TORAH. *Rezas diárias*: Shelo assáni ishá. Disponível em: <https://yeshiva-talmud-torah5.webnode.page/rezas-diarias/>. Acesso em: 21 jun. 2025.

⁹⁶ PAGOLA, 2011, p. 259.

⁹⁷ As viúvas aparecem em diversas narrativas como símbolo da fé silenciosa e da vulnerabilidade social: a viúva de Naim (Lc 7,11-17), a importuna (Lc 18,1-8) e a pobre (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4). As esposas repudiadas encontram acolhida na palavra de Jesus que denuncia o privilégio masculino do divórcio (Mc 10,2-12; Mt 19,3-9) e na figura da samaritana, cuja história conjugal a marginalizava (Jo 4,16-18). As enfermas são curadas e reintegradas à comunidade: a mulher hemorroíssa (Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48), a encurvada (Lc 13,10-17) e a sogra de Simão (Mc 1,29-31; Lc 4,38-39). As prostitutas e pecadoras públicas são acolhidas com misericórdia, como a mulher que unge Jesus na casa de Simão (Lc 7,36-50) e a mulher adúltera (Jo 8,1-11), sendo ainda lembradas em seu papel paradoxal de precursoras no Reino (Mt 21,31-32). As mulheres sem família ou marginalizadas, como a siro-fenícia (Mc 7,24-30) e a samaritana (Jo 4,1-42), evidenciam a abertura universal da missão de Jesus, enquanto aquelas que o seguiam e o assistiam com seus bens (Lc 8,1-3) testemunham a participação ativa do feminino na constituição do discipulado.

⁹⁸ A “mesa santa” representa o ideal farisaico de santidade separada, enquanto a “mesa pura” expressa o conceito sacerdotal de pureza cultural. Ambas excluía os marginalizados.

⁹⁹ PAGOLA, 2011, p. 260.

¹⁰⁰ JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, p. 359.

No âmbito da comensalidade, como observa Mendonça, os preceitos alimentares adotados pelos fariseus revelavam a tentativa de preservar, fora do templo, a mesma pureza ritual exigida no culto. A mesa passava a ocupar lugar central na expressão da fé, funcionando como prolongamento simbólico do altar. Nesse contexto, o ato de comer não era neutro. Tratava-se de um gesto carregado de sentido teológico, identitário e social. Segundo o autor, a centralidade da comensalidade como critério de pertença religiosa transformava o cotidiano em espaço de afirmação e exclusão.¹⁰¹

A preocupação com a pureza não era meramente higiênica. Fundamentava-se numa fronteira simbólica clara entre puro e impuro, ordem e desordem, ser e não ser, vida e morte, categorias analisadas pela antropóloga Mary Douglas, em sua obra *Pureza e perigo*.¹⁰² Essas distinções estruturavam a vida do fiel e delimitavam com nitidez quem podia ou não se sentar à mesa. A identidade farisaica, assim reforçada, implicava também separação. A mesa tornava-se lugar de barreiras, antecipando os conflitos narrados nos evangelhos, em que a recusa da partilha se tornava expressão da exclusão do Reino. À mesa de Jesus, as categorias de impuro e puro se dissolvem, os últimos são acolhidos como primeiros, e as filhas desprezadas recuperam dignidade.¹⁰³

Nesse sentido, o comportamento de Jesus provoca escândalo ao desafiar diretamente as convenções sociais. As mulheres que se moviam fora de casa ou participavam de banquetes eram vistas como imorais; ainda assim, ele as acolhe e convive com elas sem preconceito. Aquelas consideradas pecadoras, especialmente as prostitutas, são recebidas com a mesma compaixão concedida aos cobradores de impostos. O gesto de proximidade revela um Deus que não condena, mas reergue, e por isso Jesus é chamado de “amigo de pecadoras”.¹⁰⁴

1.3.3 A pedagogia de Jesus e os sinais de reciprocidade

¹⁰¹ MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2015, p. 167.

¹⁰² DOUGLAS, MARY. *Pureza e Perigo: uma análise dos conceitos de poluição e tabu*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 6. Nesta obra, a autora interpreta a pureza e a impureza como categorias simbólicas que expressam a necessidade humana de manter a ordem frente ao caos. O impuro, segundo Douglas, não é aquilo que é sujo em si, mas o que está “fora do lugar”, rompendo as fronteiras que estruturam o sistema social e religioso. Aplicada ao contexto judaico, essa leitura permite compreender as leis de pureza como mecanismo de preservação identitária e de separação entre grupos, o que explica a função excludente das refeições rituais. A prática de Jesus, ao partilhar a mesa com os considerados impuros, subverte essa lógica simbólica, instaurando nova ordem de comunhão e inclusão.

¹⁰³ PAGOLA, 2011, p. 260.

¹⁰⁴ PAGOLA, 2011, p. 261.

A ação de Jesus diante das mulheres nasce no interior das tensões próprias do judaísmo do século I e expressa uma pedagogia centrada na escuta e na restituição da dignidade. Sua prática não parte de um projeto teórico de ruptura, mas de gestos concretos que revelam nova forma de relação entre os gêneros. O encontro com cada mulher torna-se espaço de reciprocidade, em que o olhar e a palavra substituem o silêncio e o medo.¹⁰⁵

Essa pedagogia do encontro manifesta-se em atitudes que desafiam a lógica patriarcal vigente. Jesus aproxima-se das mulheres, fala-lhes em público e acolhe seus gestos sem temor de contaminação. Cada aproximação traduz um ato de libertação: o rompimento das barreiras de pureza, a restituição da voz e a abertura para a fé. Seu agir desloca o foco da moralidade masculina; em vez de responsabilizar a mulher pela tentação, atribui ao homem a responsabilidade ética do desejo: “todo aquele que olha uma mulher desejando-a já cometeu adultério com ela em seu coração” (Mt 5,28-29).¹⁰⁶ Essa inversão de perspectiva desmantela séculos de julgamento assimétrico e inaugura um caminho de reconhecimento mútuo.

Também a maternidade, exaltada como critério exclusivo de valor feminino, é reinterpretada. Em um contexto que via na fecundidade sinal de bênção divina, Jesus afirma: “felizes antes aquelas que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 11,27-28). A grandeza da mulher não reside mais no ventre fecundo, mas na escuta e na fidelidade à Palavra.¹⁰⁷ A cena de Marta e Maria confirma essa mudança simbólica. Ao elogiar Maria por ouvir a Palavra, Jesus confere às mulheres a mesma capacidade de compreender e viver a revelação (Lc 10,38-42).

Em outras ocasiões, Jesus desmonta o duplo critério moral aplicado aos gêneros. A cena da mulher adúltera (Jo 8,1-8) denuncia a hipocrisia da lei que pune apenas o feminino. Diante dos acusadores, afirma: “quem entre vós estiver sem pecado, atire a primeira pedra”. As pedras que caem das mãos dos homens marcam o colapso da moral fundada na desigualdade. Ao dizer à mulher: “Ninguém te condenou? (...) Também eu não te condeno”, Jesus proclama a misericórdia como verdadeira justiça. A presença dessa mulher expõe a lógica da lei patriarcal e evidencia o gesto do mestre que, ao recusar o apedrejamento, subverte o poder punitivo dos homens sobre o corpo feminino.

Seu olhar sobre as mulheres reflete o modo novo de compreender o humano. Jesus as vê e as escuta de modo diferente dos varões de seu tempo. Fala com elas utilizando imagens de sua vida cotidiana: a mulher que põe o fermento na massa (Mt 13,33; Lc 13,20-21), a que

¹⁰⁵ PAGOLA, 2011, p. 261–262.

¹⁰⁶ PAGOLA, 2011, p. 262.

¹⁰⁷ PAGOLA, 2011, 263.

busca a moeda perdida (Lc 15,8-10) e a viúva insistente que obtém justiça (Lc 18,1-8).¹⁰⁸ As parábolas revelam Deus que se manifesta na ternura, na paciência e na perseverança, traços tradicionalmente associados à mulher. O feminino, portanto, torna-se via simbólica da revelação.

As mulheres são apresentadas também como modelos de fé e de generosidade. A viúva pobre que deposita duas moedas no templo exprime a entrega total e silenciosa a Deus (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4). A mulher que sofre hemorragia rompe o tabu da impureza e é reconhecida por sua fé: “filha, tua fé te salvou” (Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48). A mulher cananeia, por sua vez, rompe a barreira étnica ao dialogar com Jesus e afirmar que “os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos filhos” (Mt 15,21-28). Sua palavra inteligente e corajosa leva o mestre a reconhecer que a misericórdia divina ultrapassa as fronteiras de Israel. Nela, a fé nasce da marginalidade e transforma-se em sinal de universalidade.

A convivência de Jesus com as mulheres traduz a experiência de Deus incompatível com qualquer forma de dominação. O Deus que Ele anuncia é Pai de todos, mas sem privilégios masculinos. Por isso, sua comunidade nasce como espaço de despatriarcalização da fé; nela não há hierarquia fundada no gênero, mas comunhão fraterna.¹⁰⁹ Jesus rejeita a tradição que concedia ao homem o direito de repudiar a mulher, lembrando que o projeto original de Deus exige comunhão, não posse (Dt 24,1; Mc 10,2-12). Sua palavra restabelece a reciprocidade e denuncia a dureza de coração que legitima a desigualdade.

Daí brota a ideia da nova forma de família, formada por laços espirituais e não por vínculos patriarcais. Quando declara: “quem faz a vontade de Deus é meu irmão, minha irmã e minha mãe” (Mc 3,35), Jesus redefine o parentesco e cria uma comunidade sem “pais” que exerçam autoridade sobre os outros.¹¹⁰ O mesmo princípio é reiterado quando afirma que ninguém que tenha deixado casa, irmãos ou pais ficará sem receber “cem vezes mais” na nova família do Reino (Mc 10,28-30). Nesse círculo, as mulheres têm lugar de escuta e de participação ativa, e a autoridade se expressa no serviço e na ternura.

Os seguidores de Jesus encontrarão um novo lar e uma nova família. Sem irmãos e irmãs, sem mães! Mas não encontrarão "pais". Ninguém exercerá sobre eles uma autoridade dominante. Irá desaparecer o "pai", entendido de maneira patriarcal: varão dominador, amo que se impõe a partir de cima, senhor que mantém submissos

¹⁰⁸ PAGOLA, 2011, p. 265–266.

¹⁰⁹ PAGOLA, 2011, p. 269–270.

¹¹⁰ PAGOLA, 2011, p. 272.

a mulher e os filhos. Na nova família de Jesus todos compartilham vida e amor fraterno. Os varões perdem poder, as mulheres ganham dignidade. Para acolher o reino do Pai é preciso ir criando um espaço de vida fraterna, sem dominação masculina.¹¹¹

A comunidade de Jesus possui, assim, um caráter anti-hierárquico: “Não vos deixeis chamar ‘*rabi*’, porque um só é o vosso Mestre, e todos sois irmãos. Nem chameis ninguém de pai sobre a terra, porque um só é o vosso Pai, o do céu” (Mt 23,8-9).¹¹² Ao recusar títulos de poder, Jesus dissolve as categorias que sustentavam o patriarcado religioso. Em seu movimento, não há lugar para mestres ou pais que monopolizem a mediação divina; todos são irmãos e irmãs.

As crianças e as mulheres, antes símbolos da fraqueza, tornam-se paradigmas do Reino. O gesto de colocar uma criança no centro e abraçá-la (Mc 9,33-37) expressa a nova autoridade fundada no serviço. A comunidade de Jesus é aquela em que os pequenos são valorizados e os poderosos aprendem a servir.¹¹³ O episódio das crianças que ele toma nos braços e abençoa confirma essa inversão de valores (Mc 10,13-16). O Reino pertence aos que acolhem a vida com simplicidade e confiança.

A mensagem que emerge desse conjunto é profundamente transformadora. Jesus cria um espaço de convivência livre de exclusões e papéis fixos, no qual o feminino recupera visibilidade e voz. O discipulado torna-se lugar de reconciliação entre masculino e feminino, puro e impuro, autoridade e serviço. A fé se mede não pela submissão, mas pela capacidade de amar e de escutar. Nessa antropologia da igualdade, o feminino deixa de ocupar a periferia e torna-se centro da revelação, espaço onde a ternura, a coragem e a fé manifestam o rosto de Deus.

Portanto, o olhar de Jesus sobre as mulheres e sobre todos os vulneráveis, constitui a expressão mais concreta de seu anúncio do Reino. Jesus cria a antropologia da igualdade, em que cada pessoa é chamada a participar da comunhão divina. Nesse horizonte, o Reino de Deus torna-se comunidade aberta, tecida pela escuta, pela fé e pela ternura, em que o amor é critério último de autoridade e a mulher, antes silenciada, torna-se portadora da Boa Nova.

1.3.4 As mulheres como discípulas e companheiras de Jesus

¹¹¹ PAGOLA, 2011, p. 272.

¹¹² PAGOLA, 2011, p. 273.

¹¹³ PAGOLA, 2011, p. 274.

As mulheres que acompanharam Jesus desde a Galileia até Jerusalém assumiram o papel ativo e consciente no movimento que Ele inaugurou (Mc 15,40-41; Lc 8,1-3). Estiveram presentes no anúncio do Reino, na escuta da Palavra e no testemunho da cruz (Mt 27,55-56; Mc 15,40; Lc 23,49), configurando-se como discípulas em igualdade com os homens. Não foram meras auxiliares do grupo, mas seguidoras que partilhavam o caminho, a escuta e a prática. O fato de viajarem com Jesus, ouvirem seus ensinamentos e sustentarem a missão com seus próprios recursos inverte a lógica social de seu tempo, na qual as mulheres não podiam sequer estudar a Lei nem circular sem a companhia de um varão (Lc 8,2-3; Mt 27,55).¹¹⁴

Lucas apresenta um grupo de mulheres nomeadas: Maria Magdalena, Joana, Susana e “muitas outras” (Lc 8,1-3). Esses nomes sugerem a presença de um grupo de seguidoras que formava, em certa medida, um núcleo paralelo ao dos Doze. Essas mulheres não apenas o seguiam, mas também estavam inseridas no movimento como discípulas, desempenhando diversas funções que transcendiam o apoio material. Provenientes de diferentes classes sociais, inclusive das camadas elevadas, como Joana, esposa de Cuza, um alto funcionário de Herodes (Lc 8,3), essas discípulas acompanhavam Jesus em sua itinerância e o sustentavam com seus recursos, formando, ao lado dos Doze, um núcleo de seguidores que atravessava fronteiras sociais.¹¹⁵

Entre essas discípulas destacam-se Maria de Magdala (Jo 20,1.11-18; Mt 27,55-56; 27,61; 28,1; Lc 8,2), Maria, mãe de Tiago e de José (Mc 15,40.47; 16,1; Mt 27,56; 28,1), Salomé (Mc 15,40, 16,1), Marta e Maria de Betânia (Jo 11,1-44, Jo 12,1-3 Lc 10,38-42). Elas não abandonaram Jesus nos momentos de perseguição e sofrimento. Permanece significativo o contraste entre os discípulos que fugiram e as mulheres que permaneceram ao pé da cruz (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; Jo 19,25-27), acompanhando o sepultamento (Mt 27,61; Mc 15,47; Lc 23,55-56) e sendo as primeiras a visitar o túmulo (Mt 28,1-10; Mc 16,1-8; Lc 24,1-10; Jo 20,1-18). A fidelidade delas faz com que o anúncio da ressurreição tenha início justamente entre mulheres, que se tornam as primeiras mensageiras da vida nova (Lc 24,9-10).

Lucas, portanto, enfatiza o testemunho coletivo feminino, em contraste com a centralidade individual de Maria de Magdala nas tradições joanina e mateana. Dessa forma, o discipulado feminino revela a continuidade que atravessa toda a trajetória de Jesus, desde a

¹¹⁴ PAGOLA, 2011, p. 275.

¹¹⁵ TAMEZ, Elza. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 11.

Galileia até o túmulo vazio, mostrando que a escuta, o serviço e a fidelidade das mulheres constituem o fio de permanência do Evangelho quando tudo parece ruir.

A presença constante dessas mulheres indica a nova forma de discipulado. Seguir Jesus não é privilégio masculino, mas resposta livre à chamada do Reino. As mulheres participam da missão com a mesma dignidade e responsabilidade que os homens. Não há indícios de que tenham sido excluídas por razão de sexo ou de impureza. Ao contrário, são reconhecidas como “irmãs” dentro da comunidade nascente e compreendidas como parte da nova família fundada na escuta e na prática da vontade de Deus.¹¹⁶

Dentre essas discípulas, Maria de Magdala ocupa lugar de destaque, aparecendo sem referência a pai, marido ou irmão, sinal de autonomia rara no contexto patriarcal. Foi ela a primeira testemunha da ressurreição (Jo 20,1), a primeira a receber o anúncio e a incumbência de proclamar o Cristo vivo aos apóstolos (Jo 20,17-18), o que lhe rendeu o título de “apóstola dos apóstolos”¹¹⁷ em textos medievais. Além disso, “o estigma de prostituta redimida pairou sobre ela durante séculos e sufocou impiedosamente, mais uma vez, o princípio feminino em nossa civilização”.¹¹⁸

Liberta de enfermidades e de forças que a aprisionavam, ela encontra em Jesus a possibilidade de recomeço e passa a segui-lo com perseverança. Sua trajetória revela o movimento de passagem da exclusão à comunhão. Maria de Magdala permanece junto a Jesus até o fim, acompanha sua morte (Mc 15,40-41) e encontra o sepulcro vazio (Mc 16,1-5). É também a primeira a ver ressuscitado e a ser enviada com a mensagem pascal: “Vai a meus irmãos e dize-lhes” (Jo 20,17).

O encontro entre o Ressuscitado e Maria no jardim é o ponto de virada dessa relação. Jesus a chama pelo nome: “Miryam”, e ela o reconhece: “*Rabbuni*”. O chamado pessoal e o reconhecimento mútuo restauram a dignidade da mulher como interlocutora direta da

¹¹⁶ PAGOLA, 2011, p. 276–277.

¹¹⁷ A designação de Maria Madalena como *apostola apostolorum* (“apóstola dos apóstolos”) tem origem na tradição medieval. Essa expressão aparece de forma explícita em Rabano Mauro, no tratado *De vitae beatae Mariae Magdalene*, onde se afirma que Maria “anuncia aos apóstolos o que eles anunciarão ao mundo” (c. XXVII). O título também é atribuído a Tomás de Aquino, que, em seu comentário ao Evangelho de João, reconhece Maria Madalena como a primeira pessoa enviada por Cristo ressuscitado para anunciar a Boa Nova aos discípulos. Tal interpretação confere a ela um papel equiparável à função apostólica, conforme reconhecido posteriormente pelo Vaticano (*In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, l. III, §6). ROCHE, Arthur. *Apóstola dos Apóstolos*. Vaticano: Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/articolo-roche-maddalena_po.pdf. Acesso em: 11 jul. 2025.

¹¹⁸ LIMA, 2018, p. 288.

revelação. No gesto de envio, Maria se torna mensageira da ressurreição e símbolo do discipulado de iguais.¹¹⁹ Nela, o seguimento se traduz em missão e testemunho.

Nos escritos dos séculos II e III, sua memória permanece viva. Textos como o *Evangelho de Maria* e o *Evangelho de Filipe* apresentam-na como intérprete do ensinamento de Jesus e portadora de sabedoria. Nessas tradições, Maria é lembrada não como subordinada aos apóstolos, mas como figura que compreende e comunica o mistério da fé. Mesmo em contextos marcados por disputas teológicas, representa a presença feminina no centro da comunidade de fé.¹²⁰

Com o passar dos séculos, sua imagem foi alterada por leituras moralizantes que a confundiram com a pecadora anônima do Evangelho de Lucas. Essa fusão transformou a discípula fiel em símbolo do arrependimento moral e da penitência. Contudo, nas tradições orientais, Maria continuou a ser venerada como seguidora fiel e testemunha da ressurreição, sem associação com o estigma do pecado.¹²¹

A memória dessas mulheres, preservada nos evangelhos, revela que a experiência de discipulado em torno de Jesus não se fundou em hierarquias. A comunidade formada por Ele é marcada pela escuta e pela partilha. Homens e mulheres caminham lado a lado, chamados à mesma tarefa de anunciar o Reino e servir. A amizade de Jesus com as mulheres, expressa na convivência, na escuta e na confiança, indica uma relação de comunhão, não de subordinação. O seguimento feminino do Nazareno representa mais que presença complementar; é parte constitutiva da experiência cristã. As mulheres participam da missão, sustentam a comunidade e são as primeiras a anunciar a vitória da vida sobre a morte. Sua fidelidade e sua amizade com Jesus constituem um testemunho concreto de discipulado e revelam que o Evangelho se enraíza na reciprocidade entre escuta, fé e serviço.

1.3.5 Hermenêutica feminista e releitura do discipulado de Jesus

¹¹⁹ O conceito de “discipulado de iguais”, desenvolvido por Elisabeth Fiorenza, propõe uma prática de seguimento marcada pela igualdade entre mulheres e homens, alinhada a uma teologia da libertação voltada à superação das estruturas patriarcais (FIORENZA, 1992, p. 175). Luise Schottroff, embora compartilhe essa perspectiva libertadora, enfatiza que a libertação do patriarcado não foi o foco central do movimento de Jesus, cuja prática estava mais diretamente ligada à realidade das pessoas empobrecidas, em sua maioria mulheres. Propõe, assim, uma teologia da libertação que integre gênero, classe e pobreza, sem reproduzir leituras antijudaicas do cristianismo primitivo (SCHOTTROFF, LUISE, *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 92–97).

¹²⁰ PAGOLA, 2011, p. 282.

¹²¹ PAGOLA, 2011, p. 283.

As reflexões apresentadas até aqui encontram ressonância na leitura feminista dos Evangelhos, especialmente na hermenêutica proposta por Elisabeth Schüssler Fiorenza,¹²² que permite reinterpretar o discipulado de Jesus a partir da presença ativa das mulheres. Em sua obra *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*, a autora argumenta que o movimento de Jesus deve ser compreendido como expressão de renovação interna do judaísmo, e não como sua negação. Ela critica a tendência de certas reconstruções históricas que tratam o judaísmo apenas como pano de fundo do cristianismo primitivo, descartando-o depois como forma ultrapassada de religião.¹²³

Essa lógica, segundo a autora, reforça leituras antijudaicas ao opor um cristianismo libertador a um judaísmo supostamente opressor. Contudo, Fiorenza adverte que “ao buscar não ser antijudaico, não podemos deixar de analisar e identificar as estruturas patriarcais dominantes do mundo greco-romano em que emergiu o cristianismo”.¹²⁴ Propõe, assim, uma hermenêutica feminista capaz de recuperar as experiências de mulheres esquecidas e marginalizadas e de reconhecer, simultaneamente, os mecanismos de dominação e as possibilidades de resistência presentes tanto no judaísmo quanto no cristianismo primitivo.

Ao afirmar que todas as nossas fontes sobre as mulheres no judaísmo e nas comunidades cristãs primitivas devem ser lidas como textos androcêntricos, Fiorenza insiste na necessidade de uma leitura crítica que vá além das prescrições patriarcais e busque reconstituir os modos pelos quais as mulheres participaram concretamente da tradição eclesial e de sua configuração inicial.¹²⁵

Como propõe a hermenêutica feminista, nos relatos evangélicos se torna visível, na prática de Jesus, a dinâmica de subversão das estruturas patriarcais e de valorização da presença feminina. Contudo, é preciso reconhecer que essa mesma prática carrega as marcas de sua inserção histórica. Jesus, enquanto judeu do século I, não está totalmente imune às concepções culturais de seu tempo, o que se expressa em certos episódios nos quais sua postura inicial ainda reflete as fronteiras étnicas, religiosas e de gênero então vigentes.

[...] Reconstruir o movimento de Jesus como um movimento judaico, dentro de suas estruturas culturais e religiosas patriarcais dominantes, é delinear os impulsos

¹²² Elisabeth Schüssler Fiorenza é teóloga feminista católica, reconhecida por desenvolver uma hermenêutica crítica que busca recuperar as experiências e contribuições das mulheres nas origens cristãs. Em sua obra *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*, propõe uma leitura das Escrituras que leve em conta tanto a opressão estrutural quanto as formas de resistência feminina presentes nos textos fundacionais do cristianismo.

¹²³ FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 133.

¹²⁴ FIORENZA, 1992, p. 135.

¹²⁵ FIORENZA, 1992, p. 136.

feministas dentro do judaísmo. O ponto não é se Jesus derrotou ou não o patriarcado, mas se o judaísmo tinha elementos de impulsos feministas críticos, que vieram à luz na visão e no ministério de Jesus. A reconstrução do movimento de Jesus como discipulado de iguais é historicamente plausível somente na medida em que esses elementos críticos são pensáveis dentro do contexto da vida e fé judaicas.¹²⁶

A prática de Jesus, anunciada no encerramento do item anterior como sinal de ruptura com as lógicas patriarcais vigentes, encontra nos Evangelhos sua expressão mais evidente. A partir desses relatos, se pode observar como o movimento de abertura iniciado por Ele se concretiza em gestos, palavras e relações com mulheres de diferentes perfis sociais e étnicos. Ao colocar em cena figuras femininas com voz ativa e presença significativa, os evangelistas oferecem nova moldura para a compreensão do feminino, não mais relegado ao silêncio e à invisibilidade, mas reconhecido como espaço teológico de revelação e discipulado.

Na tradição sinótica, a inclusão à mesa, gesto de comunhão e pertença, torna-se símbolo de superação de fronteiras religiosas e morais. A mulher anônima que unge Jesus na casa de Simão (Lc 7,36-50) e as mulheres que o servem na Galileia, acompanhando-o até a Judeia (Mc 15,40-41), são sinais dessa nova lógica. Já em João, o encontro com a samaritana transforma uma figura marginalizada em anunciadora da fé (Jo 4,39-42), enquanto Maria Madalena, chamada pelo nome no jardim da ressurreição, torna-se a "apóstola dos apóstolos" (Jo 20,1-18).

Esses testemunhos evidenciam que a novidade introduzida por Jesus não foi apenas ética, mas também narrativa e teológica. Ao conferir palavra e visibilidade a sujeitos antes silenciados, o texto evangélico reposiciona a mulher como interlocutora legítima da revelação.

Considerações parciais

Ao longo deste capítulo, procurou-se compreender como o entrelaçamento entre o judaísmo do Segundo Templo, o helenismo e o direito romano definiram o lugar social e religioso das mulheres. A análise dessas matrizes culturais permitiu evidenciar a persistência de estruturas patriarcais que, sob diferentes formas, restringiam a atuação e a visibilidade feminina. Entre os espaços do *oikos* e da *pólis*, do gineceu e do templo, consolidou-se o sistema simbólico que subordinava o feminino à autoridade masculina e o afastava dos lugares de prestígio e decisão.

¹²⁶ FIORENZA, 1992, p. 136.

Além disso, ao recuperar as figuras femininas presentes nas tradições hebraicas e greco-romana, demonstrou-se como a construção simbólica do feminino foi historicamente manipulada para legitimar desigualdades e reforçar modelos de domesticidade, silêncio e submissão. No entanto, também se destacou que, mesmo nesse contexto adverso, emergiram brechas de resistência e expressões de protagonismo, ainda que tensionadas pela mediação masculina e pelas expectativas sociais do tempo.

Esse percurso histórico e simbólico oferece a base necessária para uma leitura mais sensível e crítica das narrativas evangélicas. O episódio da mulher siro-fenícia, a ser analisado no capítulo seguinte, insere-se precisamente nesse horizonte. Construída pelo evangelista Marcos como figura que reivindica seu lugar e afirma sua voz diante da exclusão, essa mulher rompe com os limites impostos por gênero e religião, mesmo diante da resistência inicial de Jesus. O episódio é particularmente revelador porque, embora costumeiramente identificada como estrangeira, é Jesus quem se encontra fora de seu território, em região siro-fenícia. Ainda assim, a narrativa evidencia a tensão entre pertencimento e alteridade, tema que será retomado como chave hermenêutica para compreender o alcance teológico do encontro.

Essa mulher, identificada como helênica, siro-fenícia de origem (*ἡ δὲ γυνὴ ἥν Ἑλληνίς*¹²⁷, *Συροφοινίκισσα τῷ γένει*), vivia em ambiente helenizado, marcado por valores patriarcais semelhantes àqueles que estruturavam a vida das mulheres palestinas. Sem nome, sem posição reconhecida entre os discípulos, sem poder institucional, ousa falar, e é ouvida. Seu gesto, situado no cruzamento de fronteiras, desestabiliza expectativas e convida a refletir sobre como identidades marginalizadas podem reivindicar espaços de pertença. O próximo capítulo examinará a construção narrativa dessa personagem e investigará em que medida sua atuação pode lançar luz sobre a experiência de mulheres migrantes na contemporaneidade.

O percurso desenvolvido neste capítulo, portanto, ao reconstruir os fundamentos culturais e religiosos da subordinação feminina, define também os critérios hermenêuticos que orientarão a continuidade da pesquisa. A articulação entre história e teologia aqui estabelecida fornece o horizonte de compreensão necessário para a leitura narrativa que será realizada no capítulo seguinte. Nessa etapa, o foco se deslocará do contexto histórico-crítico para o texto evangélico, a fim de examinar como Marcos representa, na figura da mulher siro-fenícia, a passagem da exclusão à possibilidade de reconhecimento de comunhão.

¹²⁷ *Ἑλληνίς* (*helená*): substantivo feminino de *Ἕλλην*, usado aqui como adjetivo substantivado. Pode significar “grega” (no sentido étnico), ou mais amplamente “gentia” (não judia, de cultura grega ou helenizada).

2 A MULHER SIRO-FENÍCIA, EM MC 7,24-30: UMA POSTURA EXEMPLAR

O capítulo I apresentou o percurso histórico e simbólico da mulher desde o Antigo Israel até o ambiente palestinese do século I. Mostrou como tradições judaicas, gregas e romanas formaram o imaginário feminino do mundo judaico-cristão e como o patriarcado se estruturou como ordem social e discurso religioso. Mesmo nesse contexto, emergiram figuras que romperam expectativas e criaram formas de relação com o sagrado, como Débora, Hulda, Séfora, Rute e as discípulas de Jesus. Essa herança, marcada por opressão e resistência, permite compreender o Evangelho de Marcos como texto situado em meio a tensões culturais, no qual a presença feminina adquire espessura teológica e função narrativa própria.

Com base nesse cenário, o presente capítulo analisa narrativamente a postura da mulher siro-fenícia em Mc 7,24-30. A investigação observa como atitude, palavra e consciência identitária se articulam com a teologia e a construção literária do evangelho. A personagem não aparece como caso isolado, mas como expressão de um movimento narrativo no qual Marcos apresenta mulheres que escutam, agem e interpretam, oferecendo respostas que iluminam o sentido da missão de Jesus. A leitura feminista orienta esse processo, valorizando gestos e palavras que revelam autonomia, resistência e capacidade de interpretar a situação vivida.

O capítulo delimita o enfoque. Examina o contexto histórico, político e literário no qual Marcos escreve e identifica os temas que moldam seu horizonte teológico, como mobilidade, oralidade e tensão entre centro e periferia. Em seguida, retoma o conjunto das mulheres presentes no evangelho antes da siro-fenícia, pois nelas surgem elementos simbólicos que preparam a narrativa posterior.

A terceira parte trata diretamente do episódio da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30). A análise não busca exaurir questões exegéticas, mas evidenciar a coerência entre o desenvolvimento da trama e a formação da personagem. Observa-se como Marcos organiza o diálogo, constrói o conflito e cria espaço para que a palavra feminina revele novo sentido para a missão de Jesus.

A última parte aproxima a experiência da siro-fenícia da mobilidade vivida por mulheres na contemporaneidade. Não estabelece paralelos diretos, mas abre caminho para diálogo com a práxis cristã, que se alimenta de experiências de deslocamento, reconhecimento e busca de pertença.

Assim, o capítulo percorre o contexto e a estrutura do evangelho para reconhecer a siro-fenícia como figura cuja palavra manifesta consciência identitária, resistência e abertura.

A partir das margens, onde se cruzam fronteiras culturais e religiosas, a personagem permite refletir sobre formas de presença feminina que, à luz da hermenêutica feminista e da práxis cristã, desafiam estruturas excludentes e enriquecem a compreensão teológica da ação de Deus na história.

2.1 O Evangelho de Marcos: contexto, composição e destinatários

A leitura narrativa da mulher siro-fenícia exige visão prévia do Evangelho de Marcos em seu conjunto. A estrutura da trama, a disposição das personagens e o itinerário de Jesus formam o quadro que dá sentido ao diálogo de Mc 7,24-30. Por isso, compreender o contexto histórico, a composição, a linguagem e os recursos literários do evangelho não é passo introdutório secundário, mas fundamento da análise narrativa.

O exame desses elementos mostra como Marcos elabora teologia a partir de experiências de deslocamento, conflito e busca de reconhecimento presentes nas comunidades para as quais escreve. Essa dinâmica molda o movimento de Jesus e aparece na figura da mulher siro-fenícia, cujo encontro com Ele envolve deslocamento geográfico, social e simbólico.

2.1.1 Contexto histórico e político

O Evangelho de Marcos nasce em período marcado pela violência imperial e pela insegurança após a destruição do Templo. Entre o tempo de Jesus e o de Marcos decorrem duas gerações submetidas a mudanças políticas, sociais e religiosas que redefiniram a esperança messiânica e o sentido do discipulado sob domínio romano.¹ A compreensão desse cenário é decisiva para interpretar a orientação teológica do evangelho.

A discussão sobre local de composição produziu hipóteses distintas. Soares e Correia Júnior defendem origem em Roma e apontam o uso de latinismos e referências ao ambiente urbano, elementos que sugerem audiência gentílica.² Outros situam a redação na Palestina setentrional e destacam traços linguísticos e culturais ligados a contexto agrário.³ A definição do local ilumina o perfil comunitário e orienta a leitura teológica.

¹ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 67.

² SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *Evangelho de Marcos: refazer a casa*. Vol. I: Refazer a casa (capítulos 1–8). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 14.

³ MYERS, 1992, p. 68.

A data de composição relaciona-se ao contexto histórico,⁴ especialmente ao ambiente da Guerra Judaica.⁵ O discurso escatológico menciona a destruição do Templo e a “abominação da desolação” (Mc 13,1-2; 13,14),⁶ o que coloca o evangelho próximo aos acontecimentos de 67 a 74 d.E.C. Muitos autores propõem data anterior a 70, pois Marcos não descreve a queda completa do santuário.⁷ Esse argumento, porém, é relativo, já que Josefo registra que parte da estrutura permaneceu após o incêndio.⁸

As leituras teológicas da destruição do Templo variam. Interpretações posteriores identificam o fato como sinal da recusa de Israel. Myers, por sua vez, situa a redação em plena guerra e lê o texto como resposta imediata à crise política e religiosa.⁹ A escolha da data afeta a compreensão do propósito do evangelista, pois define se a crítica ao Templo reflete conflito vivo ou memória reinterpretada.

Os mundos de Jesus e Marcos compartilham estruturas sociais sob domínio romano, marcadas por exploração econômica e alianças entre elites políticas e religiosas. O intervalo de duas gerações, no entanto, impede analogias diretas e exige abordagem sensível às diferenças históricas.¹⁰ Enquanto Jesus atua em meio a tensões dispersas, Marcos escreve quando a resistência ao Império já toma forma como movimento nacional. Esse clima molda a teologia do evangelho e orienta a interpretação do ministério de Jesus.¹¹

Nesse contexto de guerra e desordem, Marcos não produz simples relato catequético. O texto assume caráter de contranarrativa que questiona expectativas messiânicas centradas na força militar. Em lugar do líder guerreiro, apresenta o servo sofredor que inaugura o Reino

⁴ A implicação de Mc 13, que pressupõe perseguições e conflitos, levou estudiosos antigos e modernos a situarem a redação do Evangelho entre os anos 60 e 70 do primeiro século d.E.C. Nesse período, as perseguições de Nero em Roma foram seguidas pela guerra romano-judaica na Palestina, de modo que, em ambos os lugares, perseguição e guerra compunham o cenário histórico (TOLBERT, Mary Ann. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 35).

⁵ A revolta de 66–70 d.E.C., conhecida como Guerra Judaica, foi o levante da Judeia contra Roma, motivado por tensões políticas, religiosas e econômicas. O conflito culminou com o cerco e a destruição de Jerusalém e do Segundo Templo por Tito em 70, episódio que marcou profundamente a identidade judaica e influenciou a retórica das primeiras comunidades cristãs. (ROCHA, 2004, p. 61–90. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/8fY3bDB4Q9KgZ94vtML5PcS/?lang=pt>. Acesso em: 16 ago. 2025).

⁶ A expressão “abominação da desolação” (Mc 13,14) remete à profanação do Templo por Antíoco IV Epífanes em 167 a.E.C. (1Mc 1,54-57; Dn 9,27; 11,31; 12,11). Marcos atualiza essa tradição no contexto da Guerra Judaica e da destruição do Templo em 70, quando Tito profanou o lugar santo. Segundo Konings e Gomes, o evangelista retoma palavras de Jesus para fortalecer cristãos acusados de traição à causa judaica e para lembrá-los de que tais sofrimentos já haviam sido previstos (KONINGS; GOMES, 2009, p. 67–68).

⁷ MARCUS, Joel. *El evangelio según Marcos*: 1,1–8,21. Nueva traducción con introducción y comentario. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p. 58.

⁸ JOSEFO, Flávio. *La guerra de los judíos*. Introducción, traducción y notas de Ángel M. Mier Dávila. Madrid: Editorial Gredos, 1999, livro VI, § 250–287. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 18 ago. 2025.

⁹ MYERS, 1992, p. 68.

¹⁰ MYERS, 1992, p. 70.

¹¹ MYERS, 1992, p. 69 e 73.

na justiça, no serviço e na partilha. O evangelista propõe resistência ativa e não violenta capaz de sustentar comunidades atingidas por medo e incerteza.¹²

A Galileia reforça esse horizonte. O evangelho situa ali o início da missão como sinal de que o Reino se manifesta entre pobres e excluídos, em contraste com o centro político-religioso de Jerusalém.¹³ Cenas como o banquete na casa do leproso (Mc 14,3) ou o diálogo com a mulher siro-fenícia (Mc 7,29) mostram que a revelação não depende de prestígio social nem de acesso ao Templo, mas surge nas margens.¹⁴

A narrativa, portanto, nasce da fé formada na periferia e em oposição às estruturas imperiais. O texto fortalece comunidades perseguidas ao substituir a lógica da violência pela prática da solidariedade e ao mostrar que parábolas e gestos simbólicos têm força crítica.¹⁵ Cada escolha narrativa responde às condições sociais e políticas da audiência. O evangelista reconhece que o domínio romano não opera apenas pela força e pelos tributos, mas também pelo controle simbólico¹⁶ e pelas alianças com as elites locais.¹⁷ Ao mostrar Jesus em conflito com escribas, fariseus e saduceus, Marcos evidencia confrontos que ultrapassam a esfera religiosa e expõe a cumplicidade entre religião e poder. O evangelho afirma que a fidelidade ao Reino exige discernimento e posicionamento diante da injustiça.

2.1.2 Composição, língua e audiência

A tradição eclesiástica primitiva atribuiu o Evangelho de Marcos a João Marcos colaborador de Pedro, conforme relato de Papias preservado por Eusébio de Cesareia.¹⁸ Essa

¹² MYERS, 1992, p. 94–95.

¹³ MYERS, 1992, p. 100–101.

¹⁴ MYERS, 1992, p. 131.

¹⁵ Myers ressalta que parábolas e gestos simbólicos não são pré-políticos, mas núcleo da crítica social. O evangelho confronta a lógica imperial com discipulado centrado na vida e na solidariedade. (Myers, 1992, p. 73).

¹⁶ Myers dialoga com Mary Douglas para interpretar o Evangelho de Marcos a partir da noção de ordem simbólica. Douglas descreve que toda sociedade se organiza por códigos que delimitam fronteiras, pureza/impureza e hierarquias, estruturando pertencimentos e exclusões (DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London; New York: Routledge, 2001, p. 35–41. Disponível em: https://monoskop.org/images/7/7d/Douglas_Mary_Purity_and_Danger_An_Analysis_of_Concepts_of_Pollution_and_Taboo_2001.pdf. Acesso em: 19 ago. 2025). Myers aplica essa perspectiva ao contexto da guerra judaica para mostrar como Marcos reelabora tais códigos e sustenta identidades alternativas por meio de ações simbólicas (mesa, casa, puro/impuro) diante da perseguição (MYERS, p. 102–105).

¹⁷ MYERS, 1992, p. 75.

¹⁸ CESAREIA, Euzébio de. *História eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002, livro II, XIV–XV. Disponível em: <https://frutodagraca.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/03/historia-eclesiastica-eusebio-de-cesareia.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2025). O texto menciona apenas “Marcos”, mas a tradição posterior identificou esse nome com “João, chamado Marcos”, conhecido por At 12,12.25; 15,37–39; Cl 4,10; 2Tm 4,11; Fm 24; 1Pd 5,13, fundindo assim o colaborador de Pedro com a figura presente nos Atos e nas cartas.

atribuição exige cautela. O testemunho responde a críticas do século II sobre a falta de autoridade do texto, já que Marcos não teria sido testemunha direta.¹⁹ Papias afirma que Marcos registrou com fidelidade, embora sem ordem, e procura legitimar a obra pela ligação com a pregação de Pedro. O próprio testemunho, porém, reconhece que o evangelista dependeu de tradições orais e não reconstruiu a história de modo linear. O evangelho nasce como síntese catequética moldada pelas necessidades das comunidades.²⁰

Reimer amplia essa compreensão ao interpretar a obra como resultado do trabalho de comunidades que preservaram memórias orais, relatos de discípulos e formulações teológicas construídas em diferentes regiões.²¹ Esse processo envolveu homens e mulheres que preservaram tradições diversas, embora unidas por núcleo comum de fé e prática. A influência apostólica e a comunicação contínua entre as igrejas favoreceram unidade na transmissão da memória de Jesus.²²

A redação, portanto, inclui intervenção de pessoas concretas. Evangelistas ou responsáveis pela organização dos materiais selecionaram temas, articularam tradições e estruturaram o relato conforme demandas comunitárias. O trabalho não foi técnico, mas expressão de forma específica de autoria que integra interpretação e formação teológica.²³

O evangelho foi escrito em grego koiné,²⁴ língua usada no comércio, na administração e na vida cultural do Mediterrâneo. As expressões aramaicas aparecem sempre traduzidas (Mc 3,17; 5,41; 7,34; 15,22.34),²⁵ sinal de que o público-alvo era composto por gentios de língua grega, distantes do universo religioso da Palestina.²⁶ O estilo conciso e o ritmo acelerado refletem estética marcada pela cultura helenística e pelo predomínio de narrativas orais.²⁷

¹⁹ MARCUS, 2010, p. 38.

²⁰ MARCUS, 2010, p. 39.

²¹ REIMER, Ivoni Richter. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012, 42.

²² SOARES, CORREIA JUNIOR, 2002, p. 19.

²³ SOARES, CORREIA JUNIOR, 2002, p. 19.

²⁴ Vide “nota 91” do cap. 1.

²⁵ Marcos conserva algumas expressões em aramaico, sempre seguidas de tradução grega: *Boanērges* (בְּנֵי רֶגֶשׁ, *bēnē regesh* – “filhos do trovão”, Mc 3,17), *Talitha koum* (טליתא קומי, *talīṭā qūmī* – “menina, levanta-te”, Mc 5,41), *Ephphatha* (עֲפָתָה, *’etpētaḥ* – “abre-te”, Mc 7,34), *Golgotha* (גִּלְגֹּתָא, *gulgoltā* – “lugar da caveira”, Mc 15,22) e *Eloi, Eloi, lema sabachthani* (אֱלִי אֱלִי לֵמָּה שְׁבַחְתָּנִי, *’ēlī ’ēlī lēmā šēvaqtanī* – “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”, Mc 15,34). A presença dessas expressões sugere que Marcos preservou elementos da tradição oral aramaica, mas precisou traduzi-los para a audiência helenófila que já não dominava essa língua. (FITZMYER, Joseph A. *A wandering Aramean: collected Aramaic essays*. Chico, California: Scholars Press, 1979)

²⁶ TOLBERT, 1989, p. 36.

²⁷ TOLBERT, 1989, p. 37–38.

O contexto cultural do Mediterrâneo romano favorecia intensa circulação de pessoas e ideias. Estradas e rotas marítimas ampliavam mobilidade e permitiam rápida difusão das comunidades cristãs. A narrativa acompanha esse dinamismo e apresenta Jesus em deslocamentos constantes, o que reflete o mundo itinerante de missionários e discípulos.²⁸

A localização da redação continua objeto de debate. A hipótese romana encontra apoio no testemunho de Papias, na presença de latinismos e no contexto da perseguição neroniana.²⁹ Outras evidências sugerem região sírio-palestinense. A expressão “siro-fenícia” de Mc 7,26 é característica local. Relatos sobre fuga para Pella, lembrados por Eusébio,³⁰ e referências a prisões, concílios³¹ e flagelações correspondem ao ambiente da guerra judaica.³² A devastação da Galileia torna improvável composição regional,³³ o que leva muitos estudiosos a considerar a Síria, especialmente Celesíria ou Decápole, como provável lugar de redação, dada a presença cristã gentílica e o contato com tradições vinculadas a Jesus.³⁴

O panorama exposto ajuda a entender a tensão entre judeus e gentios presente na narrativa. A instrução sobre a “abominação da desolação” parece dirigida a comunidades vulneráveis que viviam perto da guerra. A hipótese sírio-palestinense explica essa perspectiva e ilumina o perfil dos destinatários.

Em síntese, independentemente da localização exata, o evangelho nasce em ambiente de perseguição e conflito.³⁵ O texto não funciona como crônica histórica, mas como interpretação teológica das condições vividas pelas comunidades. A audiência era formada principalmente por cristãos de origem gentílica que enfrentavam tensões religiosas e sociais. Referências a figuras como Rufo e Alexandre (Mc 15,21)³⁶ sugerem vínculos comunitários concretos. A narrativa marcana emerge da combinação entre tradições petrinhas, memórias orais e necessidades específicas de grupos que buscavam sustentar a fé sob impacto da violência imperial.

²⁸ TOLBERT, 1989, p. 38–39.

²⁹ MARCUS, 2010, p. 49–50.

³⁰ “E não apenas eles. Tendo os que creram em Cristo emigrado até lá desde Jerusalém, a partir deste momento, como se todos os homens santos tivessem abandonado por completo a própria metrópole real dos judeus e toda a região da Judeia, a justiça divina alcançou os judeus pelas iniquidades que cometeram contra Cristo e seus apóstolos, e apagou dentre os homens toda aquela geração de ímpios” (Eusébio de Cesareia, 2010, livro III, 5, 3).

³¹ A expressão “entrega a concílios”, mencionada em Mc 13,9, refere-se à submissão dos discípulos a tribunais judaicos locais (συνέδρια, *synédria*), assembleias de julgamento existentes em várias cidades da Palestina, e não apenas ao Sinédrio central de Jerusalém. Esses conselhos tinham competência para aplicar punições corporais e expulsões das sinagogas, o que demonstra que as perseguições iniciais aos seguidores de Jesus provinham também do ambiente religioso judaico, antes de assumirem proporções mais amplas sob a autoridade romana.

³² MARCUS, 2010, p. 55.

³³ MARCUS, 2020, p. 54.

³⁴ MARCUS, 2010, p. 55.

³⁵ MARCUS, 2010, p. 56.

³⁶ “Requisitaram certo Simão Cireneu, que passava por ali vindo do campo, para que carregasse a cruz. Era pai de Alexandre e de Rufo” (Mc 15,21)

2.1.3 Insegurança e mobilidade como moldura político-narrativa

O Evangelho de Marcos nasce em ambiente marcado por instabilidade. A experiência de insegurança e deslocamento, comum às comunidades da diáspora, estrutura a narrativa e define o modo como o evangelista apresenta Jesus e seus seguidores. No texto, a mobilidade substitui a estabilidade e o caminho se torna lugar de revelação. Tolbert observa que o movimento constante e a ameaça latente caracterizam o horizonte helenístico, o que ajuda a compreender o clima do texto.³⁷

A tensão aparece desde as primeiras cenas. A prisão de João Batista (Mc 1,14) indica que a proclamação do Reino provoca hostilidade. A conspiração de fariseus e herodianos para tirar a vida de Jesus (Mc 3,6) confirma esse cenário. Até familiares o consideram “fora de si” (Mc 3,21). Os primeiros capítulos mostram que a missão não se desenvolve em ambiente seguro.

Os discípulos também revelam medo e hesitação. Durante a tempestade, suplicam por socorro (Mc 4,38). A resposta de Jesus expõe a fragilidade deles (Mc 4,40). A cena da caminhada sobre as águas repete a incompreensão (Mc 6,45-52). Marcos observa que o coração deles estava endurecido (Mc 6,52). Os anúncios da paixão ampliam essa percepção. Pedro rejeita o caminho da cruz (Mc 8,32). No segundo anúncio, surge disputa por status (Mc 9,34). No terceiro, Tiago e João pedem os primeiros lugares (Mc 10,37). Esses episódios funcionam como recurso literário que mostra o contraste entre o projeto de Jesus e a incapacidade dos discípulos de compreendê-lo.

O ambiente helenístico ilumina esse conjunto de tensões. A mobilidade crescente favoreceu trocas culturais, mas enfraqueceu antigas estruturas de pertencimento. Com o declínio das lideranças locais e o avanço da dominação romana, muitos grupos se deslocaram voluntária ou forçadamente. A fragmentação dos vínculos comunitários criou sensação difusa de desamparo e instabilidade que atravessa tanto o imaginário da época quanto a recepção do evangelho.³⁸

O relato marcano se organiza por deslocamentos sucessivos: travessias do mar da Galileia (Mc 4,35; 5,1; 6,45; 8,10), subidas a montanhas (Mc 3,13; 6,46; 9,2) e a caminhada em direção a Jerusalém (Mc 10,32). Estes deslocamentos não devem ser lidos apenas como registros geográficos, mas como sinais de instabilidade e risco. A chegada a territórios

³⁷ TOLBERT, 1989, p. 39.

³⁸ TOLBERT, 1989, p. 39-40 e 81.

gentílicos, como a região dos gerasenos (Mc 5,1), Tiro e Sidônia (Mc 7,24)³⁹ ou Decápole (Mc 7,31), expõe o grupo a novos conflitos e amplia a tensão da jornada.

O mundo helenístico percebia a vida como instável e sujeita ao imponderável. Oráculos, astrologia e cultos de mistério ofereciam sensação provisória de orientação. A declaração paulina de Rm 8,38-39 sintetiza essa busca por segurança espiritual. Marcos escreve dentro desse clima e apresenta a mobilidade de Jesus como alternativa comunitária ao isolamento produzido pela dissolução dos antigos vínculos.⁴⁰

A narrativa transforma a vulnerabilidade em elemento teológico. A palavra de Jesus, pronunciada em movimento, redefine a experiência de fé. O caminho se torna espaço de revelação. A retórica do evangelho associa deslocamento a reconhecimento e incorpora a instabilidade como parte da formação dos seguidores.

Esse cenário prepara o leitor para o encontro com a mulher siro-fenícia. A cena ocorre em território estrangeiro e desloca a narrativa para o espaço onde identidades, pertencas e limites culturais entram em tensão. Ali, onde mobilidade, exclusão e risco se cruzam, a palavra da mulher revela nova forma de compreender a missão. O episódio confirma que a revelação não depende de centralidade, mas nasce também nas margens, onde a fé se expressa por meio de coragem, lucidez e discernimento.

2.1.4 A retórica e a oralidade como forma narrativa em Marcos

A cultura do Mediterrâneo antigo se organizava pela oralidade. A transmissão de ensinamentos ocorria por recitação pública e pela memória, mesmo entre grupos instruídos. A escrita circulava em círculos restritos de escribas, autoridades e comerciantes. Nesse ambiente, a redação do Evangelho de Marcos adquire caráter próprio, pois fixa por escrito tradição gestada na performance oral das primeiras comunidades.⁴¹

A decisão de escrever não rompe a tradição oral. O evangelista transforma material transmitido pela voz em narrativa estável, sem subordinar a memória de Jesus ao controle das

³⁹Tiro e Sidônia costumam aparecer de forma negativa no Antigo Testamento (Is 23,1-2; Ez 26-28; Jl 3,4-8; Am 1,9-10; Zc 9,2-4), embora o Sl 87,4 também inclua a região no horizonte da salvação. Há ainda paralelos narrativos entre a mulher siro-fenícia e a viúva de Sarepta, próxima a Sidônia (1Rs 17). Em ambos os relatos, mulher estrangeira partilha alimento com o enviado de Deus e recebe de volta o filho: pela libertação da menina, em Marcos, e pela ressurreição do menino, em Elias. A tradição lucana confirma essa leitura ao apresentar a viúva como exemplo paradigmático da fé gentílica (Lc 4,16-30). (MILLER, Susan. *Women in Mark's Gospel*. 2004. Tese (Doutorado em Teologia) — University of Glasgow, Glasgow, 2004, p. 123-124. Disponível em: <https://theses.gla.ac.uk/1427/1/2002millerphd.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2025).

⁴⁰ TOLBERT, 1989, p. 40.

⁴¹ MYERS, 1992, p. 126.

elites letradas.⁴² A textualização oferece estabilidade em tempos de dispersão, como observa Kelber, ao mesmo tempo em que preserva a autoridade profética da mensagem. A redação escrita funciona como garantia de continuidade sem eliminar o dinamismo da proclamação.⁴³

O estilo literário revela essa origem. A narrativa usa parataxe, frases curtas, ausência de conectivos e ritmo rápido. Esses recursos, comuns à comunicação oral, favorecem memorização, impacto imediato e clareza. A obra se aproxima do estilo simples descrito pelos manuais de retórica helenísticos, marcado por sobriedade e força emocional. O evangelho combina síntese e energia e cria ambiente próprio para a proclamação comunitária.⁴⁴

A leitura em voz alta predominava no mundo greco-romano. Obras circulavam por meio de recitadores e leitores públicos. Até a leitura individual costumava ocorrer em voz audível. O texto de Marcos nasce dentro desse sistema e mantém cadência e repetições que facilitam compreensão dos ouvintes. Expressões como “quem tem ouvidos para ouvir, ouça” (Mc 4,9.23) reforçam a centralidade da escuta para a formação da fé.⁴⁵

A oralidade não funciona como traço arcaico, mas como ambiente vital da identidade cristã. A narrativa conserva ritmo e tonalidade da palavra falada e mantém o anúncio acessível a grupos populares.⁴⁶ O evangelho se apresenta como literatura moldada pela proclamação pública, fruto da interação entre narrador e audiência.⁴⁷

Essa perspectiva ilumina a força da fala da mulher siro-fenícia. A resposta dirigida a Jesus, marcada por precisão e clareza, exemplifica o valor performativo da palavra no universo marcano. A cura ocorre “por causa da palavra” dela (Mc 7,29), fato que reforça o vínculo entre linguagem, fé e ação. A oralidade não apenas molda o estilo do evangelho, mas sustenta interpretação do episódio como encontro em que o discurso humano participa do dinamismo salvífico anunciado por Jesus.

Em síntese, Marcos escreve em mundo marcado por mobilidade, instabilidade e fraturas culturais. A itinerância de Jesus, a reação das multidões e a necessidade de reorganização comunitária ressoam em estilo que privilegia impacto auditivo e clareza. A forma escrita preserva a memória sem sufocar a vivacidade da proclamação. Essa moldura retórico-narrativa prepara a leitura do episódio da mulher siro-fenícia como momento em que a palavra humana se torna mediação de cura e revelação.

⁴² MYERS, 1992, p. 127.

⁴³ KELBER, Werner. Mark and oral tradition. *Semeia*, 16, p. 40, 1980, apud MYERS, 1992, p. 127–128.

⁴⁴ TOLBERT, 1989, 41–44.

⁴⁵ TOLBERT, 1989, 45–46.

⁴⁶ MYERS, 1992, p. 128.

⁴⁷ SANCHES, Sidney de Moraes. Oralidade no Evangelho de Marcos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 1, p. 209-210, jan./jun. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/122013734/Oralidade_no_Evangelho_de_Marc. Acesso em: 20 out. 2025.

2.1.5 A estrutura do Evangelho de Marcos

A composição de Marcos apresenta estrutura bipartida e simétrica. Essa estrutura evita tanto a linearidade rígida quanto o simples encadeamento de episódios. O primeiro livro situa o ministério na Galileia; o segundo desloca o relato para o caminho rumo a Jerusalém, onde a identidade messiânica se revela no serviço e no sofrimento.⁴⁸ A cura do cego de Betsaida (Mc 8,22-26) funciona como transição entre as duas partes e sintetiza o tema de “aprender a ver”. Esse episódio funciona como dobradiça que, ao mesmo tempo, separa e integra as duas partes.

O quadro a seguir sintetiza essa disposição narrativa, evidenciando a sequência dos blocos e a progressão do ministério de Jesus. O “ministério fora da Galileia” (Mc 6,14–8,26) constitui ponto de inflexão da primeira parte do evangelho. A cena da mulher siro-fenícia integra esse bloco e sinaliza a abertura do movimento de Jesus para além das fronteiras de Israel.

Introdução (1,1–1,13)

1ª Parte: A casa de Jesus: Galileia (1,14–8,26)

- I. O ministério galilaico (1,14–3,6)
- II. O alto ministério galilaico (3,7–6,13)
- III. **O ministério fora da Galileia (6,14–8,26)**
 - 6,14-29 Herodes Antipas: ameaça real para a missão (João Batista e Jesus)
 - 6,30-44 Primeiro milagre da partilha dos pães e peixes**
 - 6,45-52 Segundo milagre sobre a natureza: dominar o mar
 - 6,53-56 Terceiro sumário sobre curas: em Genesaré
 - 7,1-23 Terceiro bloco de polêmicas: (im)purezas (limpeza e ética)
 - 7,24–8,10 Abrindo horizontes e fronteiras
 - 7,24-30 Mulher siro-fenícia e a cura da filha**
 - 7,31-37 Cura de surdo-gago na Decápole
 - 8,1-10 Segundo milagre da partilha de pães e peixes: gentios**
 - 8,11-13 A incompreensão dos fariseus
 - 8,14-21 A incompreensão dos discípulos

⁴⁸ MYERS, 1992, 146–147.

2ª Parte: O caminho para Jerusalém (8,27–16,8)

- I. Cesareia de Filipe: a jornada para Jerusalém (8,27–10,52)
- II. O ministério em Jerusalém (11,1–13,37)
- III. A narrativa da Paixão e Ressurreição em Jerusalém (14,1–16,8)

Acréscimo conclusivo (16,9-20)

A divisão entre Galileia (1,1–8,26) e caminho para Jerusalém (8,27–16,8) reflete itinerário de fé. A primeira parte apresenta o chamado; a segunda, o amadurecimento do discipulado. O evangelho começa e termina na Galileia (1,14; 16,7), indicando percurso aberto que convida à releitura.⁴⁹ Marcus observa que esse retorno expressa a pedagogia marcana, pois o texto não se encerra, mas relança a experiência da fé e da missão.⁵⁰ A circularidade confirma o caráter aberto do evangelho, que convida à releitura e à vivência continuada do discipulado.

Myers lê essa estrutura como tensão entre Galileia (espaço popular) e Jerusalém (centro político-religioso), na qual o evangelho articula crítica à dominação e anúncio do Reino.⁵¹ Interpretações teológicas complementam essa leitura, mostrando que o caminho de Jesus é também processo pedagógico do discípulo, que aprende a reconhecer gradualmente o mistério do Filho de Deus.⁵²

Em Marcos, a escrita é moldada pela oralidade. Repetição de palavras, progressão em duas etapas, uso de perguntas no diálogo, enquadramento de um episódio por outro, disposição dos episódios num padrão concêntrico e repetição de episódios semelhantes numa série de três⁵³ conferem ritmo e coesão à narrativa, permitindo que o texto seja compreendido tanto pela escuta quanto pela releitura.⁵⁴ A repetição não tem função de reforço mecânico, mas pedagógica. Cada retorno do tema aprofunda a compreensão anterior, construindo espiral de aprendizagem.

⁴⁹ CHIUSO, Diogo (Ed.). *O evangelho de São Marcos: cadernos de estudo bíblico*. Campinas (SP): CEDET – Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico, 2014, p. 20–21.

⁵⁰ MARCUS, 1992, p. 86–88.

⁵¹ MYERS, p. 148; 156–157.

⁵² SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2014, p. 33–35.

⁵³ Exemplos desses recursos em Marcos. Repetição: “Quem tem ouvidos para ouvir, ouça” (Mc 4,9.23); “Não digas a ninguém” (Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,30); progressão em duas etapas: cura do cego de Betsaida (Mc 8,22-26) e diálogo com a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30); perguntas no diálogo: “Quem dizem os homens que eu sou?” (Mc 8,27); “Ainda não tendes fé?” (Mc 4,40); enquadramento (*intercalação*): filha de Jairo e mulher com hemorragia (Mc 5,21-43); padrão concêntrico: parábolas do capítulo 4; série de três: predições da paixão (Mc 8,31; 9,31; 10,33) e negações de Pedro (Mc 14,66-72).

⁵⁴ RHOADS; MICHIE, 1986, p. 45–54.

Estruturas ternárias, como os três anúncios da paixão (8,31; 9,31; 10,33-34) e as três negações de Pedro (14,66-72), expressam avanço da fé.⁵⁵ A técnica do enquadramento, exemplificada no episódio de Jairo e da mulher com hemorragia (5,21-43), intensifica o suspense e revela aspectos teológicos. A palavra restaura a vida e supera as fronteiras da pureza e do status.⁵⁶

O texto também se apoia em paralelos e correspondências internas que aproximam os dois grandes blocos do evangelho. Milagres da Galileia reaparecem em Jerusalém sob nova luz, reforçando o processo de expansão da fé e inclusão dos gentios.⁵⁷

Dentro dessa lógica, identificam-se duas grandes cadeias de milagres. A primeira, que vai do acalmar a tempestade (4,35-41) à multiplicação dos cinco pães e dois peixes para cinco mil pessoas (6,34-44), está situada na Galileia. A segunda, que inclui a cura do surdo-mudo (7,32-37), a da filha da mulher siro-fenícia (7,24-30) e a multiplicação dos sete pães para quatro mil pessoas (8,1-10), ocorre em territórios gentílicos. A repetição das cenas, associada à mudança de contexto, revela o processo de expansão da fé e a abertura progressiva do evangelho às nações.

Entre essas cadeias narrativas, é importante destacar a cena da mulher siro-fenícia. Ao ser posicionada entre as duas multiplicações dos pães (6,30-44; 8,1-10), compõe um tríptico simbólico. Essa disposição não é casual. A mulher estrangeira aparece entre dois gestos de partilha, tornando-se figura de passagem e de fronteira. Sua presença marca a transição entre o ministério em território judaico e a missão que se abre aos gentios.

Tezza reconhece que o episódio marca transição teológica, mas enfatiza que o núcleo do relato é o diálogo, no qual a mulher encarna a passagem da incompreensão à fé.⁵⁸ A leitura evidencia que o episódio ultrapassa o relato de cura e marca ponto de inflexão teológica. Nele se manifesta, em forma narrativa, o mesmo movimento que estrutura todo o evangelho, o deslocamento de Jesus e o deslocamento da fé.

A cura do cego em Betsaida (Mc 8,22-26) e a do cego Bartimeu (Mc 10,46-52) delimitam o centro teológico da narrativa. Entre esses episódios encontram-se a confissão de Pedro (Mc 8,29) e a transfiguração (Mc 9,2-8), momentos em que a identidade de Jesus se torna mais evidente. Essa organização é interpretada como eixo de simetria. A confissão e a

⁵⁵ RHOADS; MICHIE, 1986, p. 53.

⁵⁶ RHOADS; MICHIE, 1986, p. 50-51.

⁵⁷ MYERS, 1992, p. 149-152.

⁵⁸ TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2006. Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer, p. 34.

visão representam, no plano literário e teológico, a passagem da cegueira espiritual para a percepção do mistério.⁵⁹

O texto encerrar-se com o anúncio às mulheres diante do túmulo vazio (Mc 16,7-8). Esse desfecho pode ser compreendido como convite à releitura e à ação, pois termina abrindo o caminho para a continuidade da missão.⁶⁰

A estrutura, portanto, articula deslocamentos, travessias e retornos que orientam o caminho da fé. Nesse percurso, as mulheres são interlocutoras privilegiadas, e a siro-fenícia, situada no ponto de inflexão, torna-se figura-chave para compreender a abertura do evangelho aos gentios.

2.2 As mulheres no Evangelho de Marcos

A leitura narrativa do Evangelho de Marcos revela que as mulheres ocupam lugar central na teologia do texto. Não aparecem como figuras secundárias, mas como participantes da dinâmica da fé e da revelação. Tolbert observa que, ao longo da narrativa, elas representam o tipo de “terra boa”, a parcela fecunda da humanidade cuja fidelidade produz frutos em consonância com o Reino de Deus.⁶¹

Compreender essa presença é essencial para situar o episódio da mulher siro-fenícia, cuja postura reflete, no plano narrativo, o mesmo movimento de travessia e abertura que estrutura o evangelho da Galileia a Jerusalém. No conjunto dessas figuras curadas, libertas, interpeladoras e discípulas, delineia-se o horizonte em que a fé das margens se torna força interpretativa do Reino.

Marcos apresenta figuras femininas variadas que iluminam o discipulado ao longo da narrativa. Entre elas estão a sogra de Simão (Mc 1,30), as irmãs de Jesus (Mc 3,32-35; 6,3), a filha de Jairo (Mc 5,22-23.35-43), a mulher com hemorragia (Mc 5,25-34), Herodíades e a filha dela (Mc 6,22-29), a mulher siro-fenícia e a filha dela (Mc 7,24-30), a viúva pobre (Mc 12,41-44), a mulher que unge Jesus (Mc 14,3-9), a serva do sumo sacerdote (Mc 14,66-69) e, nas cenas finais, Maria Madalena, Maria, Salomé e várias outras que haviam seguido Jesus desde a Galileia (Mc 15,40-41). O evangelho mostra que, enquanto os discípulos permanecem lentos em compreender a missão de Jesus, as mulheres revelam fé, coragem e escuta.

⁵⁹ MARCUS, 1992, p. 86–88.

⁶⁰ MYERS, 1992, p. 158.

⁶¹ TOLBERT, 1989, p. 192.

As mulheres aparecem tanto como personagens, quanto em referências feitas por Jesus. Ele as menciona ao reafirmar o mandamento de honrar pai e mãe (Mc 7,10-13), ao ensinar sobre o divórcio (Mc 10,2-12) e ao falar das grávidas e das que amamentam, no discurso apocalíptico (Mc 13,17). Com exceção das mulheres que acompanham a crucificação, o sepultamento e a descoberta da tumba vazia, as demais surgem apenas uma vez ao longo do Evangelho. Por isso, são frequentemente classificadas como “personagens menores”,⁶² já que cumprem funções breves, embora significativas, para a compreensão do seguimento e da fé.

As personagens, mais do que simples elementos de composição narrativa, funcionam como mediadoras da teologia do seguimento e da escuta.⁶³ Suas ações e palavras revelam a fé que se traduz em reconhecimento e acolhida do Reino. Como tipos narrativos, contrapõem-se aos discípulos e às autoridades religiosas, demonstrando confiança e entrega. A mulher com hemorragia e a siro-fenícia simbolizam a superação de barreiras sociais e religiosas; a viúva pobre e a mulher que unge Jesus expressam a adesão concreta ao projeto do Reino.⁶⁴

A caracterização dessas mulheres evidencia configuração narrativa própria, que as aproxima do grupo dos “personagens-tipo”,⁶⁵ mas sem reduzir sua função a tipificação rígida. Formam conjunto intermediário, situado entre os discípulos e as autoridades religiosas, que interpreta e atualiza a mensagem de Jesus de modo prático e existencial. Ao contrário dos discípulos, que oscilam entre a fé e a incompreensão, as mulheres mantêm sua adesão

⁶² A expressão designa personagens sem continuidade narrativa: figuras planas, anônimas e não recorrentes que aparecem pontualmente em episódios de cura, exorcismo ou entrega de vida. Elas criam contrastes e paralelos, reforçam temas como fé e serviço e funcionam como marcadores de transição entre ação e discurso. Embora não formem grupo coeso, são decisivas na estrutura do Evangelho, pois ampliam a resposta à mensagem do Reino além dos círculos estáveis dos discípulos, das autoridades e da multidão. [SOUZA, Carolina Bezerra de. *Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relação de gênero*. 166 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014, p. 150–151].

⁶³ As mulheres podem ser incluídas nessa categoria de personagens pontuais, pois, mesmo aparecendo episodicamente, tornam visíveis verdades teológicas centrais do Evangelho. No início e no fim da narrativa, no ministério na Galileia e no ciclo da paixão e ressurreição, elas surgem como modelos de fé, perseverança e serviço, em contraste com a incompreensão dos discípulos. No percurso intermediário rumo a Jerusalém, não atuam diretamente, mas permanecem na multidão como ouvintes das instruções sobre casamento, divórcio, família e comunidade. Essa ausência não implica exclusão; indica presença que se desloca para o nível da escuta, onde a palavra de Jesus continua a alcançá-las e a moldar silenciosamente sua resposta ao Reino. (RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, p. 129–133).

⁶⁴ SOUZA, 2014, p. 152.

⁶⁵ O termo “personagem-tipo” designa figuras construídas com traços estáveis e unidimensionais, que representam atitudes e comportamentos exemplares dentro da narrativa, em vez de se desenvolverem psicologicamente ao longo da história. No Evangelho de Marcos, segundo a análise de Souza, o narrador utiliza a diversidade desses personagens e as relações de contraste entre eles para realçar o sentido teológico do enredo. Assim, grupos como os discípulos, as autoridades religiosas, a multidão e as mulheres são caracterizadas por respostas-modelo à mensagem de Jesus. As mulheres representam a fé e o serviço; os discípulos, a incompreensão; as autoridades, a oposição. Esses tipos permitem ao narrador mostrar, por meio de paralelos e contrastes, as diferentes formas de adesão ou resistência ao Reino (SOUZA, 2014, p. 141–142).

silenciosa e perseverante. Por estarem fora do círculo institucional dos Doze, tornam-se, na estrutura do texto, sinais de ampliação do chamado do Reino, rompendo as fronteiras étnicas, sociais e religiosas que limitavam o acesso à salvação.⁶⁶

Mesmo em contexto patriarcal, no qual predominava a autoridade masculina, Marcos não silencia nem elimina a presença feminina. Mesmo anônimas e muitas vezes subordinadas a figuras masculinas, como pais, maridos ou sogros, as mulheres emergem em momentos decisivos. São curadas. São libertadas. Interpelam Jesus e rompem o silêncio e o confinamento social a que eram submetidas. Essas personagens revelam modos alternativos de participação no Reino, sustentados pela fé e pela coragem de agir em favor da vida, ultrapassando convenções sociais e religiosas.⁶⁷

A mulher siro-fenícia constitui ponto de inflexão na narrativa. Enfrenta Jesus em debate e o vence pela força da palavra, abrindo o anúncio para além das fronteiras de Israel. Sua atitude antecipa a inclusão universal do evangelho. A viúva pobre, com sua oferta total, evidencia a crítica ao sistema religioso. A mulher que unge Jesus, por sua vez, introduz leitura profética da paixão. Juntas, essas figuras mostram que o Reino avança por gestos que nascem da margem e deslocam expectativas.⁶⁸

No desfecho do evangelho, as mulheres reaparecem nas cenas da crucificação, do sepulcro e da ressurreição. Permanecem próximas ao mestre quando os discípulos o abandonam, revelando fidelidade e perseverança. Ainda assim, também são tomadas pelo temor e pela perplexidade diante do mistério pascal.⁶⁹ O túmulo vazio introduz o paradoxo entre a fé que permanece e a palavra que se cala, mostrando que a constância das mulheres não exclui o limite humano diante do divino.⁷⁰

Entre as várias presenças femininas, algumas se destacam no chamado Livro I do Evangelho de Marcos (Mc 1–8). Suas ações e palavras antecipam, de forma simbólica, temas que culminarão na figura da mulher siro-fenícia: fé, palavra, fronteira e reconhecimento. Nelas, o evangelista prepara o terreno para o diálogo em Tiro, quando a mulher não judia revelará, pela força da palavra, o alcance universal do Reino.

⁶⁶ SOUZA, 2014, p. 152.

⁶⁷ SOUZA, 2014, p. 152.

⁶⁸ SOUZA, 2014, p. 153.

⁶⁹ Em Marcos, as mulheres são as primeiras a receber o anúncio da ressurreição, mas não o proclamam imediatamente, pois “fugiram do túmulo, tomadas de medo e assombro” (Mc 16,8). Esse silêncio, longe de negar a fé, expressa o assombro diante do mistério divino e deixa o anúncio em aberto para o leitor. Em outras tradições evangélicas, esse silêncio é rompido e as mulheres tornam-se as primeiras mensageiras da Páscoa, como em Mt 28,8-10 e Jo 20,11-18.

⁷⁰ SOUZA, 2014, p. 153.

2.2.1 As mulheres no livro I do Evangelho de Marcos

As personagens femininas que aparecem no primeiro livro formam o pano de fundo teológico e narrativo sobre o qual se projetará a mulher siro-fenícia. Suas ações, palavras e gestos de fé antecipam, em diferentes graus, os temas de escuta, confiança e superação de fronteiras que alcançarão plena expressão em Mc 7,24-30.

A presença das mulheres no texto marcano se dá, em grande parte, em condições de invisibilidade e marginalização. Aparecem de modo episódico, em geral sem nome, inseridas em espaços domésticos ou periféricos, e logo desaparecem da cena. A representação reflete o patriarcalismo do século I, em que as mulheres não exerciam protagonismo social, político ou religioso. No entanto, ao serem incluídas na narrativa, mesmo de maneira breve, a presença rompe a lógica do apagamento e introduz pequenas, mas significativas, rupturas na estrutura do relato.

As personagens não permanecem passivas diante do lugar social que lhes era imposto. Palavras e gestos transformam o que parecia marginal em espaço de revelação. Mesmo sem receber dos evangelistas o mesmo estatuto atribuído aos discípulos homens, as mulheres participam do discipulado e se tornam mediadoras da fé e da presença do Reino.⁷¹ O texto as apresenta como figuras que rompem barreiras de impureza, desafiam estruturas de poder e questionam os limites da pertença religiosa. Entre elas, destacam-se a sogra de Pedro e a mulher hemorroíssa cujas ações inauguram, no livro I, a presença feminina na missão de Jesus e revelam a fé que rompe os limites da pureza ritual e do espaço doméstico.

A sogra de Pedro (Mc 1,29-31) inaugura a presença feminina. Situado logo após o exorcismo na sinagoga, o episódio marca a passagem do espaço público e masculino para o espaço doméstico, tradicionalmente associado às mulheres. A transição não é apenas geográfica, mas simbólica. O narrador desloca o centro da revelação do ambiente institucional da sinagoga para o convívio cotidiano da casa.⁷² Ali, onde “vive toda a grande família, do bisavô aos netos”,⁷³ torna-se, o lugar por excelência da missão de Jesus, símbolo da nova

⁷¹ A hermenêutica feminista tem mostrado que o movimento de Jesus parece ter reunido homens e mulheres em torno de mesma experiência discipular. Elisabeth Schüssler Fiorenza (*As origens cristãs a partir da mulher*, 1992) e Ivoni Richter Reimer (*Mulheres nos caminhos de Jesus*, 1996) afirmam que as mulheres exerceram funções de seguimento e liderança espiritual, participando ativamente da missão e da transmissão da fé. No entanto, a redação dos evangelhos, marcada pela cultura patriarcal do século I, acabou por enfatizar a figura masculina dos Doze, conferindo maior visibilidade aos discípulos homens e reduzindo a memória das discípulas que, possivelmente, tiveram papel equivalente no discipulado de Jesus (cf. Lc 8,1-3; Mc 15,40-41; Mc 16,1-8; Mt 27,55-56; Jo 20,11-18; At 1,14).

⁷² SOARES; CORREIA JUNIOR, 2002, p. 20.

⁷³ KONINGS; GOMES, 2018, p. 19.

comunidade de discípulos. Em torno da mesa, a mulher enferma e silenciosa se torna o foco da ação, expressando a dimensão da salvação que chega ao espaço doméstico.

A ação de Jesus de aproximar-se, tomar-lhe a mão e levantá-la rompe a exclusão imposta pela enfermidade e evoca o vocabulário da ressurreição. O verbo *egeírein* (“levantar-se”) antecipa a vida nova que o evangelho anuncia.⁷⁴ Ao se levantar, a mulher se põe a servi-los (*diēkonei autōis*), gesto que, à primeira vista, poderia ser interpretado como simples retorno ao serviço doméstico. No entanto, em Marcos, *diakonein* possui dimensão teológica, aparece em 1,13, 1,31, 10,45 e 15,41, sempre vinculado à missão e ao discipulado. Assim, o gesto da sogra de Pedro inaugura a diaconia cristã, serviço como forma de seguimento, e antecipa o ensinamento de que a verdadeira grandeza consiste em servir (Mc 10,43-45).⁷⁵

A leitura sinótica reforça esse sentido. Em Mateus (8,15), a mulher serve apenas a Jesus; em Marcos, serve “a eles”, ampliando a ação para a comunidade. A cura e o serviço tornam-se, sinais de reintegração e de protagonismo.⁷⁶ Reimer interpreta o episódio como momento fundador da diaconia feminina, no qual a mulher assume papel ativo no movimento de Jesus e antecipa a lógica do discipulado.⁷⁷ Outras interpretações feministas, como a de Souza, aprofundam o horizonte ao compreender a presença das mulheres como paradigma relacional de gênero.⁷⁸ O início discreto se prolonga até o final do texto, quando outras mulheres, na cruz e no túmulo, continuam “servindo e seguindo” (Mc 15,40-41; 16,1-8), formando moldura narrativa que liga o início e o fim da obra.⁷⁹

Outro episódio decisivo é a narrativa entrelaçada da hemorroíssa e da filha de Jairo (Mc 5,21-43). A técnica de intercalação, ou *sandwiching*, estudada por Moj, cria campo de tensão, no qual uma história ilumina a outra. Em Mc 5, a caminhada de Jesus até a casa de Jairo é interrompida pela ação da mulher impura,⁸⁰ que se torna o centro hermenêutico do

⁷⁴ SOARES; CORREIA JUNIOR, 2002, p. 91.

⁷⁵ REIMER, 2012, p. 85.

⁷⁶ REIMER, 2012, p. 86.

⁷⁷ REIMER, 2012, p. 81.

⁷⁸ SOUZA, 2014, p. 67.

⁷⁹ SOARES; CORREIA JÚNIO, 2002, p. 92.

⁸⁰ A impureza da mulher hemorroíssa decorre das prescrições de Lv 15,19-33, segundo as quais toda mulher com fluxo de sangue é declarada impura por sete dias, e qualquer pessoa ou objeto com que tenha contato torna-se igualmente impuro. No caso de fluxo contínuo, todos os dias do sangramento são considerados como dias de impureza, impondo isolamento e exclusão do culto comunitário. Essas normas, ampliadas pelo judaísmo do Segundo Templo, assumiram dimensão social e religiosa mais rigorosa, tornando a impureza fator de marginalização pública e de restrição à convivência comunitária, e não como pecado moral.

relato.⁸¹ Enquanto Jairo suplica pela filha, a hemorroíssa aproxima-se sozinha, sem mediador masculino, rompe o silêncio e busca a cura por iniciativa própria.⁸²

Ambas as mulheres, a que sangra e a que morre, representam situações-limite de exclusão e morte, respectivamente. Contudo, a marginalizada ocupa o centro da narrativa e redefine sua dinâmica. Jairo encarna o prestígio religioso; a mulher, a vulnerabilidade social e a impureza ritual (Lv 15,19-33). Como lembra König, trata-se de estado social e religioso que a privava de identidade pública e a confinava ao anonimato.⁸³

O corpo impuro torna-se metáfora de corpo social exilado e empobrecido,⁸⁴ conforme o texto indica: “havia sofrido muito nas mãos de vários médicos e gastado tudo o que possuía” (Mc 5,26). A exclusão religiosa associa-se à ruína econômica, expressão da lógica patriarcal que convertia impureza em marginalização material.

O toque, simultaneamente transgressor e cheio de fé, provoca o reconhecimento público de Jesus: “Filha, a tua fé te salvou” (Mc 5,34). A designação “filha”, ausente em outros relatos,⁸⁵ rompe o anonimato e reintegra à comunidade. A mulher não é apenas curada, mas inaugura nova forma de relação entre fé, corpo e revelação.⁸⁶

⁸¹ MOJ, Marcin. Sandwich Technique in the Gospel of Mark. *The Biblical Annals*, Lublin, v. 8, n. 3, p. 363–377, 2018, p. 363. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Disponível em: https://www.academia.edu/66834075/Sandwich_Technique_in_the_Gospel_of_Mark. Acesso em: 1 set. 2025.

⁸² No contexto do judaísmo do Segundo Templo, as mulheres não possuíam acesso direto aos espaços religiosos e dependiam, em geral, da mediação masculina para representar suas causas diante das autoridades ou mestres. A autonomia da mulher hemorroíssa contrasta, portanto, com o padrão social da época, no qual a presença pública feminina era limitada e sua voz raramente reconhecida em contextos de autoridade religiosa (Lv 15,19-33; Nm 5,11-31; Eclo 42,9-14).

⁸³ A autora analisa o episódio da mulher com hemorragia à luz das categorias de poder social e poder pessoal. O primeiro refere-se à autoridade institucional e ao reconhecimento público, enquanto o segundo designa a capacidade interior de agir e transformar a própria situação. No relato, Jesus detém o poder social, mas não o exerce ativamente; já a mulher, sem qualquer status, manifesta poder pessoal ao tomar a iniciativa, aproximar-se de Jesus e provocar a cura. A cena, assim, inverte a hierarquia tradicional e propõe leitura relacional do poder divino, fundado no encontro e na fé (KÖNIG, Judith. The Woman Who Took the Initiative: A Look at Mark 5:25–34 from the Perspective of Power Dynamics. *Religions*, Basel, v. 16, n. 2, p. 1–12, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel16020134>. Acesso em: 15 out. 2025)

⁸⁴ KÖNIG, 2025, p. 4.

⁸⁵ A designação “filha” (*thygátēr*) em Mc 5,34 é singular e, de modo geral, nas narrativas de cura dos Sinópticos. O vocativo ocorre apenas neste episódio e em suas versões paralelas (Mt 9,22; Lc 8,48), o que indica tratar-se de tradição comum a esse relato específico. Em outros episódios de cura, como o da sogra de Pedro (Mc 1,29–31), da mulher siro-fenícia (Mc 7,24–30) ou da que unge Jesus (Mc 14,3–9), o termo está ausente. Mesmo em Lc 13,16, em que se fala da “filha de Abraão”, o uso é teológico e não relacional. Em Mc 5,34, ao contrário, “filha” expressa reconhecimento pessoal e restauração da pertença comunitária, transformando a mulher ritualmente impura em sujeito de fé e membro da nova família inaugurada por Jesus.

⁸⁶ O artigo de König evidencia a complementaridade entre os dois personagens: enquanto a mulher encarna a iniciativa, Jesus representa a abertura ao outro. A cura é resultado da interação entre vulnerabilidade e poder, não da autoridade unilateral do mestre. A autora conclui que a perícopes de Mc 5,25-34 apresenta uma das mais fortes expressões de empoderamento feminino nos Evangelhos, como modelo de fé ativa, corajosa e corporal, que reconfigura as dinâmicas de poder tradicionais no contexto do mundo helenístico e judaico (KÖNIG, 2025, p. 4–12)

A inversão de papéis se intensifica quando se observa que a filha de Jairo, menina sem voz nem nome, é restituída à vida pela palavra de Jesus. A fala feminina da hemorroíssa antecede a ressurreição. O jogo narrativo mostra que a voz e o corpo da mulher excluída se tornam caminho de vida para outra mulher, devolvendo a ambas dignidade e reconhecimento. O método “sanduíche” (A–B–A’) revela a lógica do Reino; a marginal interrompe o caminho do poder e torna-se o centro da revelação.

A intercalação funciona como instrumento teológico. O que parecia secundário torna-se indispensável, mostrando que a mensagem de Marcos se compreende no entrelaçamento das histórias, na valorização das interrupções e no reconhecimento de que experiências diversas completam a revelação.

No conjunto do Livro I (Mc 1–8), que reúne a atuação de Jesus na Galileia, a narrativa da hemorroíssa e da filha de Jairo constitui o último episódio em que mulheres desempenham papel central antes da cena da mulher siro-fenícia. A justaposição dessas figuras cria ponte narrativa: ambas desafiam as fronteiras do puro e do impuro, do silêncio e da palavra, e mostram que a fé feminina, nascida da marginalidade, torna-se lugar privilegiado de manifestação do Reino.

A correspondência prepara o terreno para o episódio seguinte, em que outra mulher, agora de origem siro-fenícia, faz da palavra seu instrumento de resistência e revelação. Se a hemorroíssa é curada por tocar, a mulher de Tiro o será por falar; ambas transformam a própria exclusão em espaço de encontro com o divino e, por vias distintas, reafirmam a centralidade da mulher no movimento de Jesus.

O relato de Mc 7,24-30 surge, portanto, como continuação e superação dessa trajetória de fé que age e interpreta. Entre os dois episódios de multiplicação dos pães (Mc 6,30-44; 8,1-9), Marcos insere bloco marcado pelo debate sobre pureza (7,1-23) e pela travessia para território gentílico. O pão e a pureza tornam-se símbolos de mesmo deslocamento: da exclusão à partilha, da lei ritual à comunhão. A mulher siro-fenícia se situa exatamente nesse ponto de inflexão, em que o ensinamento sobre o que torna o ser humano puro encontra sua expressão narrativa em forma de inclusão.

2.3 A siro-fenícia: a personalidade de uma mulher

A dinâmica da *active faith* (fé ativa), evidenciada nas mulheres que atravessam a primeira parte do Evangelho de Marcos, chega ao seu ponto mais agudo no encontro com a mulher siro-fenícia. Se antes a fé se expressava em gestos que tocavam e rompiam barreiras,

agora se manifesta na força da palavra que interpreta, responde e transforma relações marcadas pela exclusão.⁸⁷ O episódio desloca o foco da ação corporal para o diálogo e introduz forma distinta de fé ativa, que opera não pelo toque, mas pela argumentação e pela consciência de si.

A fé que interpreta constitui o horizonte em que se insere a figura da siro-fenícia. O diálogo com Jesus recorre a imagens e raciocínios simbólicos, demonstrando que a inclusão dos gentios não representa perda para Israel. Marcos apresenta Jesus reconhecendo a justeza de suas palavras e descreve a cura da filha como a única do evangelho realizada sem sua presença física, reforçando a centralidade da palavra como mediação da ação divina.⁸⁸

As curas das duas mulheres ousadas destacam-se por sua singularidade. A da mulher com hemorragia ocorre sem a intenção explícita de Jesus (Mc 5,25-34), enquanto a da filha da siro-fenícia se realiza à distância (Mc 7,29-30). Assim como o relato intercalado da filha de Jairo e da hemorroíssa (Mc 5,21-43) se relaciona ao episódio do endemoninhado geraseno (Mc 5,1-20), a libertação da filha siro-fenícia articula-se com a cura do surdo-mudo na Decápole (Mc 7,31-37), compondo progressão literária que amplia o alcance da ação de Jesus e equilibra figuras masculinas e femininas.⁸⁹

O ponto central do encontro entre Jesus e a siro-fenícia é a ampliação do alcance do poder de cura, que se estende aos gentios e não se limita ao povo de Israel. O dinamismo transformador presente na perícopre anterior reaparece agora em espaço de fronteira cultural, onde o encontro entre experiências distintas redefine o significado do Reino.⁹⁰

Nesse cenário, emergem dois temas decisivos para a compreensão do episódio: o do pão, que atravessa a primeira parte do evangelho como símbolo de partilha e de justiça, e o da pureza, discutido na controvérsia precedente de Jesus com os fariseus (Mc 7,1-23). Ambos delineiam o pano de fundo sobre o qual se desenrola o diálogo entre Jesus e a mulher de Tiro. A narrativa a apresenta como externa ao grupo dos destinatários primeiros da missão de Jesus, ainda que o encontro ocorra em sua própria região. A exclusão enunciada na resposta inicial de Jesus marca essa delimitação de pertença. A partir daí, a palavra da mulher opera como mediação e desloca o sentido do gesto final.

À luz da práxis cristã e da hermenêutica feminista, o episódio revela a mulher consciente de si e de seu lugar no mundo, que rejeita o silêncio imposto e desloca o eixo da

⁸⁷ MALBON, Elizabeth Struthers. *In the company of Jesus: characters in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000, p. 53.

⁸⁸ MALBON, 2000, p. 52.

⁸⁹ MALBON, 2000, p. 52.

⁹⁰ MALBON, 2000, p. 52.

narrativa por meio do diálogo. A revelação deixa de ser unilateral e torna-se encontro. A palavra ressignifica a recusa inicial de Jesus, convertendo-a em abertura, e faz do diálogo espaço onde a manifestação divina assume forma de aprendizado e comunhão.

A partir desse enquadramento, a narrativa da siro-fenícia será analisada mostrando como Marcos insere o episódio na estrutura do texto e como os temas do pão e da pureza são retomados e aprofundados a partir do encontro entre Jesus e a mulher.

2.3.1. Introdução narrativa

O símbolo do pão orienta o primeiro livro de Marcos e expressa a abundância que caracteriza o Reino. Entre as duas multiplicações (Mc 6,30-44; 8,1-9), o evangelista coloca o episódio da mulher siro-fenícia, que funciona como ponte interpretativa. O alimento deixava de ser privilégio dos filhos de Israel e se tornava dom que alcança também quem vive à margem da mesa. A localização da perícope dentro desse bloco literário é teologicamente significativa, pois assinala o momento em que a partilha ultrapassa fronteiras e indica que as bênçãos do Reino se estendem para além do povo eleito.⁹¹

A leitura parte da tradução instrumental de Mc 7,24-30 para indicar os elementos retóricos da perícope, sobretudo a linguagem da mesa e a metáfora dos cachorrinhos, que estrutura o diálogo entre Jesus e a mulher. A análise segue abordagem narrativa e observa a disposição dos versículos, a alternância das falas, a configuração das personagens e o modo como o espaço constrói sentido, sempre em diálogo com o contexto sociocultural do período. Consideram-se as tensões étnicas e religiosas, os debates sobre pureza ritual e o deslocamento de Jesus para fora dos limites de Israel.

Para a análise, adota-se aqui a seguinte tradução instrumental de Mc 7,24-30:⁹²

v. 24 Mas, saindo de lá, foi para as fronteiras de Tiro e entrou na casa, querendo que ninguém soubesse, e não pôde passar despercebido.

v. 25 Mas imediatamente, ouvindo sobre ele uma mulher, cuja filhinha tinha um espírito imundo, veio, caiu prostrada a seus pés.

v. 26 Mas a mulher era grega, siro-fenícia de nascimento; rogava-lhe que expulsasse o demônio de sua filha.

⁹¹ SOUZA, Carolina Bezerra de. O que a mulher siro-fenícia pode ensinar sobre *bullying* e preconceito? *Fragmentos de Cultura: Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 6, 2016. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4670>. Acesso em: 3 nov. 2025.

⁹² Tradução de SOUZA, 2016, p. 8.

v. 27 E lhe dizia: “Deixa primeiro serem saciados os filhos (as crianças descendentes); porque não é bom tomar o pão dos filhos (as crianças descendentes) e lançá-lo aos cachorrinhos”.

v. 28 Mas ela respondeu e disse: “Senhor, até os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das crianças”.

v. 29 E disse-lhe: “Por causa desta palavra vai, o demônio já saiu da filha”.

v. 30 Partindo para sua casa, encontrou sua criança lançada sobre a cama e o demônio tinha saído dela.

A cena apresenta seis movimentos que formam arco simétrico quiástico. (A) Jesus entra numa casa em Tiro, desejando permanecer incógnito (v. 24). (B) A mulher roga pela filha (v. 25-26). (C) Jesus recusa com a imagem dos filhos e dos cães (v. 27). (C') A mulher responde reinterpretando a imagem a partir das migalhas (v. 28). (B') Jesus acolhe o pedido por causa da palavra proferida (v. 29). (A') O relato se conclui com a cura constatada na casa da mulher (v. 30). A organização desses movimentos destaca a força da palavra na cena. A narrativa não enfatiza gestos taumatúrgicos, mas a dinâmica do diálogo.⁹³

A perícopes não se ajusta plenamente aos modelos literários clássicos de exorcismo ou milagre. A libertação da filha não contém ordem direta de expulsão, combate com o demônio ou reação da multidão. O foco desloca-se para a palavra da mulher,⁹⁴ que se torna centro teológico.⁹⁵ Tampouco se trata de milagre no sentido convencional, pois a cura não ocorre em razão de fé declarada, mas por causa da palavra proferida (Mc 7,29). A estrutura aproxima o relato de um apoftegma, em que o diálogo transmite ensinamento prático sobre a amplitude da ação divina e o alcance universal do pão.⁹⁶

⁹³ Lima Silva, ao estruturar o texto em forma de quiasmo, coloca as palavras da mulher como o centro da narrativa. (LIMA SILVA, Silvia Regina de. *En territorio de frontera*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 2001, p. 37).

⁹⁴ Vide seção 2.1.4 deste capítulo: “A retórica ocupava posição central na cultura helenística, sendo a arte de falar com clareza e persuasão considerada virtude essencial, presente em assembleias, tribunais e obras literárias.”

⁹⁵ PEREIRA, Anderson Costa. O pão para os gentios: o encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia em Marcos 7,24-30. *Revista Pesquisas em Teologia – PQTeo*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 2022, p. 322. Disponível em <https://periodicos.puc-rio.br/pesquisasenteologia/article/view/1789/991>. Acesso em: 1 nov. 2025

⁹⁶ Apoftegma (do grego *apophthégma*, “dito memorável” ou “sentença”) é gênero literário breve, comum tanto na literatura grega quanto na tradição judaico-cristã, que reúne frases curtas e marcantes de personagens célebres, geralmente transmitindo lição moral, teológica ou prática. Bultmann, classificou certas narrativas evangélicas, como a da mulher siro-fenícia, como *apoftegmas de controvérsia* (*Streitgespräche*), nas quais o foco não está no milagre em si, mas no diálogo e no ensinamento que ele produz. “El milagro no se narra aquí por sí mismo, sino que lo principal es el comportamiento de Jesús que se desarrolla en el diálogo. Y, por cierto, hay una especie de litigio, pero en el que esta vez Jesús — sin que esto proyecte sombra alguna sobre él — es el vencido”. (BULTMANN, Rudolf. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000, p. 97. Disponível em <https://archive.org/details/rudolf-bultmann-historia-de-la-tradicion-sinoptica/page/97/mode/2up>. Acesso em: 1 nov. 2025).

No plano amplo, Jesus se desloca para a região de Tiro⁹⁷ e Sidônia⁹⁸ (Mc 7,24) e confronta fronteiras étnicas e de pureza que separavam judeus e gentios. No plano restrito, o encontro ocorre em casa não identificada. A casa cria contraste entre recolhimento e revelação.⁹⁹ Jesus pretendia permanecer oculto, mas ali encontra a mulher que rompe o silêncio e o interpela. O espaço, inicialmente marcado por barreira, converte-se em ambiente onde a palavra desfaz distâncias.¹⁰⁰

A microgeografia da cena reforça esse contraste. A mulher se aproxima e dialoga com Jesus a partir de posição inferior, figurada como o lugar “debaixo da mesa”. A disposição espacial traduz a hierarquia simbólica que distinguia filhos de Israel e gentios. Enquanto os filhos se alimentam, os cachorrinhos recebem as migalhas. A resposta da mulher amplia a metáfora e cria espaço de inclusão. Se existe alimento para os filhos, existe também sobra que alcança quem está fora da mesa.¹⁰¹

A presença de Jesus em Tiro, centro portuário helenizado, ilustra a circulação de pessoas, culturas e idiomas que caracterizava a Palestina do século I.¹⁰² A convivência entre aramaico, grego e fenício revela ambiente de fronteira. O cenário histórico ilumina o movimento narrativo que conduz Jesus a território gentílico e reforça o tema da travessia. A passagem da Galileia para a Fenícia expressa deslocamento físico e simbólico e introduz nova etapa do ministério.¹⁰³

O episódio dialoga com a controvérsia sobre pureza (Mc 7,1-23). Jesus havia afirmado que a impureza procede do coração e não dos alimentos. Ao deslocar-se para Tiro, Marcos

⁹⁷ A distância aproximada entre Tiro e Cafarnaum (cidade que simboliza o centro do ministério galileu de Jesus) é de 50 a 60 km em linha reta, o que representa jornada de dois a três dias de caminhada na época. O deslocamento de Jesus até a região de Tiro (Mc 7,24) deve ser entendido como viagem terrestre, realizada a pé. Não havia ligação fluvial entre o lago da Galileia e o mar Mediterrâneo que banhava Tiro, de modo que o percurso exigia atravessar a Alta Galileia em direção à costa fenícia. O movimento tem, no texto, sentido geográfico e teológico, pois Jesus se afasta do território de Israel e entra em espaço gentílico, onde o encontro com a mulher siro-fenícia redefine os limites da missão.

⁹⁸ Sidônia estava localizada a cerca de vinte e cinco milhas ao norte de Tiro e sessenta milhas ao norte de Cafarnaum. (BARCLAY, William. *The gospel of Mark*. 3. ed. rev. e atual. Edinburgh: Saint Andrew Press, 2001, p. 204. Disponível em: <https://archive.org/details/newdailystudybib0000barc/page/n15/mode/2up>. Acesso em: 30 out. 2025).

⁹⁹ A menção a “casa” em território de Tiro pode ser lida, em chave interpretativa, como possível indício de espaço judaico inserido em região gentílica. Considerando o ambiente de conflito, insegurança e mobilidade associado ao período de redação do Evangelho, é plausível supor que grupos judaicos tenham buscado refúgio em cidades fenícias. Embora tal hipótese pertença ao horizonte histórico da comunidade marcana e não possa ser demonstrada a partir do texto, ela oferece recurso hermenêutico para a cena. Nessa perspectiva, compreende-se por que parte da exegese classifica a mulher como “estrangeira”, mesmo quando a ação se dá em território não judaico. A casa pode, assim, ser interpretada como espaço simbólico de delimitação de pertença e de posição relacional, evidenciando a dinâmica de inclusão e exclusão presente no episódio.

¹⁰⁰ SOUZA, 2014, p. 93.

¹⁰¹ SOUZA, 2014, p. 93–94.

¹⁰² HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 67–71.

¹⁰³ SOUZA, 2014, 92–93.

coloca esse ensinamento à prova. O que Jesus proclamou em público diante dos fariseus é agora confrontado em contexto doméstico, diante de mulher gentílica. O contraste é evidente. No debate anterior, Jesus desautoriza separações impostas pela pureza ritual. Na casa de Tiro, porém, reproduz exclusão ao afirmar que o pão pertence aos filhos.¹⁰⁴

A tensão que emerge da aparente incoerência é decisiva. A resposta dura de Jesus surpreende leitores que o associam à cortesia e à inclusão. A cena provoca desconforto e obriga a revisitar o sentido da promessa declarada anteriormente. A palavra da mulher ressignifica a metáfora e desloca a fronteira. O ensinamento sobre o que torna puro e impuro encontra, ali, interpretação viva. A mulher se torna mediadora desse processo e introduz alternativa que amplia o alcance do Reino.¹⁰⁵

O deslocamento para a Fenícia possui caráter simbólico. Tiro era associada à idolatria e ao luxo nas tradições proféticas (Ez 26–28). O encontro de Jesus com a mulher local rompe longa história de separação entre Israel e povos vizinhos.¹⁰⁶ Marcos descreve a tentativa de permanecer incógnito para intensificar o contraste entre o silêncio inicial e a revelação que emerge da palavra feminina.

A cena representa momento decisivo dentro do chamado Livro I de Marcos (Mc 1,1–8,26). A narrativa até aqui é marcada pela revelação progressiva da identidade de Jesus e pela incompreensão dos discípulos. Curas, exorcismos e parábolas conduzem ao reconhecimento do poder da Palavra, embora o sentido dessa autoridade ainda não esteja plenamente compreendido. O encontro com a siro-fenícia antecipa a virada que levará ao início do caminho para Jerusalém. Nela, que interpreta a metáfora de Jesus e responde com lucidez e coragem, Marcos introduz reviravolta hermenêutica: a revelação deixa de pertencer apenas aos que o seguem e se manifesta também na alteridade, fora das fronteiras do povo eleito.

A sequência das narrativas confirma a expansão. A segunda multiplicação dos pães, em território pagão, retoma o tema da partilha universal e confirma o deslocamento iniciado no encontro com a siro-fenícia. A mesa que acolhe os “cachorrinhos” prepara o banquete abundante da multiplicação. A mulher revela, pela palavra, que há alimento também para quem vive à margem. Marcos transforma o episódio em chave de leitura do discipulado e sinal da universalidade do Reino, que se abre no diálogo e na escuta

¹⁰⁴ SOUZA, 2014, 90.

¹⁰⁵ LIMA SILVA, 2001, p. 41.

¹⁰⁶ THEISSEN, 1997, p. 93.

2.3.2 Caracterização da mulher

A mulher siro-fenícia é introduzida na narrativa sem nome e sem referências a parentesco ou estado civil, o que reforça a condição marginal. O evangelista apresenta três personagens: Jesus, a mulher e a filha dela. A mulher inicia e conduz o diálogo, tomando a palavra de modo ativo. A caracterização se desenvolve a partir da origem e da conduta da personagem, que se apresenta capaz de ultrapassar as fronteiras impostas por gênero, religião e classe.

O evangelista a descreve como *hellenis* e *syrophoinikissa*. O primeiro termo, traduzido como “grega”, indica inserção em ambiente helenizado, marcado pelo uso da língua grega e por práticas culturais próprias da região, sem implicar filiação religiosa específica.¹⁰⁷ Também podia designar judeus da diáspora que utilizavam o grego como idioma cotidiano. A expressão *syrophoinikissa* situa a personagem na Fenícia síria, região de Tiro e Sidônia sob domínio romano, distinta da Fenícia africana.¹⁰⁸ A dupla designação elimina qualquer dúvida sobre procedência gentílica e reforça a distância cultural que a separa de Jesus.¹⁰⁹

A origem fenícia possui valor literário e simbólico. Jezabel, figura ligada à Fenícia, aparece no Antigo Testamento (1Rs 16,31; 18,4; 19,1-2; 21; 2 Rs 9,30-37) como ameaça à fidelidade de Israel. Em Marcos, essa herança é ressignificada. A mulher de Tiro, ao invés de introduzir idolatria, torna-se sinal de abertura e de fé. Compõem horizonte cultural semelhante, mas representam sentidos teológicos opostos. Jezabel simboliza ruptura e hostilidade, enquanto a mulher siro-fenícia manifesta busca por vida e reconciliação.¹¹⁰

Quanto ao lugar social, Theissen observa que “grega” poderia sugerir inserção mínima em ambiente helenístico, com domínio do idioma e familiaridade com costumes locais.¹¹¹ Essa identificação não implica privilégio econômico, mas evidencia contraste entre Jesus de

¹⁰⁷ TEZZA, 2006, 91.

¹⁰⁸ MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *El Evangelio de Marcos: análisis lingüístico y comentario exegético*. Vol. II. Córdoba: Ediciones El Almendro de Córdoba, S. L., 1993, p. 164 e 170.

¹⁰⁹ RHOADS, David M. Jesus and the Syrophoenician Woman in Mark: A Narrative-Critical Study. *Currents in Theology and Mission*, v. 47, n. 4, p. 41, out. 2020. Disponível em: <https://currentsjournal.org/index.php/currents/article/view/274>. Acesso em: 1 nov. 2025.

¹¹⁰ Jezabel introduziu o culto a Baal e oficializou-o em Israel, deslocando o eixo da religião de Estado e desafiando os profetas de Javé (1Rs 18,19; 21,25). Quem lhe deu tanto poder para confrontar Elias e redefinir o sagrado? Da mesma forma, a mulher siro-fenícia, ao dialogar com Jesus, rompe o monopólio étnico da salvação e introduz os gentios na mesa do Reino. Quem lhe concedeu tamanha ousadia para falar de igual para igual com o Filho de Deus? Talvez o mesmo Espírito que, ao longo da história, move as fronteiras da fé e faz da alteridade espaço de revelação. Assim como Jezabel desestabilizou o exclusivismo religioso de Israel, a siro-fenícia desarma o exclusivismo messiânico, e ambas, ainda que em registros distintos, tornam-se marcos da fé que ousa falar onde o silêncio era imposto (TEZZA, 2006, p. 77).

¹¹¹ THEISSEN, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, p. 84. Disponível em <https://archive.org/details/gerdtheissencoloridolocal.contextohistoricodelosevangelios/page/n1/mode/2up>. Acesso: 15 out. 2025.

origem galileia e uma mulher vinculada a espaços urbanos helenizados. Miller interpreta essa identidade como ambígua, situada entre proximidade linguística e distância étnica, o que reflete posição liminar na narrativa e no ministério de Jesus, que se desloca para território gentílico.¹¹²

Estudos posteriores relativizam a hipótese de classe elevada. A análise narrativa e contextual mostra que “grega” expressa apenas pertencimento cultural. A referência à *kline*, (Mc 7,30), o leito onde a filha é encontrada, aponta para casa minimamente estruturada, sem sugerir luxo. A personagem provavelmente vivia em áreas camponesas de Tiro, ligada a grupos familiares siro-fenícios com recursos limitados, porém estáveis. Essa leitura confere verossimilhança à figura construída por Marcos e aproxima a mulher das camadas populares da região.¹¹³

No plano social, a mulher encarna autonomia e resiliência. A ausência de marido, pai ou filho homem indica responsabilidade integral pela filha, cenário que permite supor viuvez ou maternidade sem apoio masculino.¹¹⁴ Essa condição se articula com o contexto descrito no capítulo I no qual mulheres de Israel, do mundo grego e de Roma viviam sob tutela masculina e eram excluídas da vida pública.¹¹⁵ A siro-fenícia rompe o padrão. Ao dirigir-se a Jesus sem mediadores, age por conta própria e transforma iniciativa em gesto de resistência e afirmação de dignidade.

A postura rompe o modelo doméstico tradicional e revela a personagem que, mesmo situada às margens, assume protagonismo. A caracterização articula origem gentílica, condição social marcada por vulnerabilidade estrutural e conduta ativa no diálogo. Essas camadas configuram figura liminar situada entre fronteiras culturais e religiosas. Nesse lugar de passagem, rompe a lógica da exclusão e antecipa o horizonte universal que se tornará visível na resposta final de Jesus. A palavra que pronuncia confirma essa identidade e inaugura nova forma de relação, aprofundada no subtítulo seguinte.

2.3.3 O diálogo e a construção da personagem

¹¹² MILLER, Susan E. *Women in Mark's Gospel*. 2002, p. 122. Tese (Doutorado em Teologia) — University of Glasgow, Department of Theology and Religious Studies, Glasgow, 2002. Disponível em: <https://theses.gla.ac.uk/1427/1/2002millerphd.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2025.

¹¹³ LIMA SILVA, 2001, p. 45–46.

¹¹⁴ MILLER, 2002, p. 125.

¹¹⁵ Ver Capítulo 1, especialmente os itens 1.2 e 1.3, que abordam as restrições jurídicas e simbólicas impostas às mulheres nas culturas grega, romana e judaica.

Na leitura narrativa, o modo como a cena é focalizada orienta a construção da personagem e define o caminho pelo qual o leitor é conduzido. O narrador de Marcos atua como mediador visual e teológico: é ele quem decide o ponto a partir do qual a mulher será vista, o que o leitor saberá sobre ela e como progressivamente seu significado será revelado. No episódio da mulher siro-fenícia, esse jogo de distâncias e aproximações se torna decisivo para compreender a força do diálogo e o papel hermenêutico da personagem.¹¹⁶

A perícope inicia-se com focalização externa, na qual o narrador apresenta a mulher por meio de seus gestos e ações. O leitor a vê de fora, aproximando-se de Jesus, prostrando-se e suplicando pela filha. Nessa perspectiva, o narrador ressalta sua origem étnica e cultural (grega, siro-fenícia de origem). Essa informação pertence ao plano da focalização externa, pois define a personagem a partir de categorias visíveis e socialmente reconhecidas, revelando seu lugar dentro do sistema de exclusão vigente.

Quando o diálogo começa, a cena se desloca para sua interioridade. A palavra rompe o enquadramento inicial e permite que a mulher seja percebida não apenas como suplicante, mas como sujeito que interpreta. O contraste entre o silêncio dos gestos e a força de sua fala revela inteligência, coragem e discernimento. A passagem da ação para a palavra dá ao episódio densidade singular, porque é pela linguagem que a mulher ingressa na narrativa e redefine seu lugar nela.

Essa dinâmica adquire forma literária precisa na estrutura dialogal que Marcos organiza em arco simétrico (a–b–c–b’–a’): súplica inicial (v. 25–26), resposta excludente de Jesus (v. 27), réplica da mulher (v. 28), declaração de cura (v. 29) e retorno à casa (v. 30). A simetria conduz o leitor do pedido à restituição, mas coloca no centro a palavra que altera o movimento do relato.¹¹⁷ O ponto c, ocupado pela resposta da mulher, funciona como vértice interpretativo: ali se decide o sentido da metáfora e, com ela, o sentido da missão.¹¹⁸

¹¹⁶ A expressão “diretor de cena” é utilizada por Vitorio para descrever a função literária do narrador bíblico, cuja tarefa é orientar o leitor no percurso da narrativa. O conceito corresponde, na teoria narrativa contemporânea, à noção de focalização, que indica o ponto de vista a partir do qual a cena é apresentada. A focalização pode ser externa, quando o narrador descreve gestos e ações visíveis, ou interna, quando conduz o leitor à experiência e ao pensamento das personagens. Essa alternância permite que o texto articule distância e proximidade, revelando dimensões distintas do acontecimento narrado. (VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 105–109).

¹¹⁷ LIMA SILVA, 2001, p. 37.

¹¹⁸ A forma dialogal apresenta afinidade com a estrutura das parábolas em Marcos, que são narrativas breves e simbólicas, compostas como enigmas que exigem interpretação. Como observa Rhoads, as parábolas funcionam como alegorias por meio das quais Jesus revela o sentido do que acontece no mundo da história (RHOADS, 2020, p. 41). A concisão e o caráter simbólico do episódio reforçam seu efeito didático, aproximando-o da lógica parabólica. (RHOADS, 2020, p. 41).

O cenário da narrativa reforça esse percurso. O diálogo acontece dentro de uma casa (v.24), espaço doméstico associado tradicionalmente às mulheres.¹¹⁹ Jesus entra ali para ocultar-se, mas é nesse interior que a nova compreensão do Reino emergirá. O ambiente fechado se converte em lugar de revelação não porque Jesus age, mas porque a mulher fala. O espaço acompanha o arco narrativo: da clausura inicial à abertura final, quando a casa volta a ser visitada, desta vez transformada pela cura.

O primeiro movimento (v.25-26) apresenta a mulher em trajetória ascendente. A sequência de verbos ouvir, vir, prostrar-se e suplicar imprime intensidade crescente à cena.¹²⁰ A ausência de mediadores masculinos evidencia autonomia e prepara o leitor para a intervenção interpretativa. A mulher entra na narrativa como suplicante, mas a descrição de Marcos já indica ação que ultrapassará o papel esperado.¹²¹

O segundo movimento (v.27) introduz a tensão. A fala de Jesus estabelece a fronteira simbólica entre “filhos” e “cães”, reproduzindo a hierarquia étnica vigente.¹²² A metáfora delimita o espaço da promessa e indica que os destinatários prioritários da missão são os filhos de Israel. A resposta de Jesus possui caráter diretivo: define um limite e solicita que seja respeitado.¹²³ No entanto, a abertura deixada pela linguagem (“primeiro”) fornece brecha pela qual a mulher entrará na cena.

Essa resposta encontra eco na própria tradição de Israel, que a Torá associa à proteção do pobre, do estrangeiro e do vulnerável.¹²⁴ A mulher não pede privilégio; reivindica acesso

¹¹⁹ Diferentemente das cenas anteriores do capítulo 7 e das posteriores, marcadas pela presença de escribas, discípulos e multidões, Jesus se encontra a sós com a mulher (TEZZA, 2006, p. 45). Essa situação de isolamento pode ter permitido que viesse à tona, sem mediações comunitárias, a lógica identitária que ainda moldava sua compreensão inicial da missão.

¹²⁰ TEZZA, 2006, p.52.

¹²¹ “Mulher alguma, e principalmente gentia, desconhecida e não relacionada com esse judeu, teria ousado invadir a sua privacidade em casa para pedir favor. A recusa de Jesus é, pois, não só compreensível, mas até esperada; e, de fato, ele parece bem duramente repelir suas solicitações defendendo a honra coletiva dos judeus. [...] [contudo (acréscimo meu)], de repetente, ela própria é que procura defender os ‘direitos’ do seu povo ao poder libertador do ministério de exorcismo de Jesus”. (MYERS, 1992, p. 252).

¹²² Ao empregar a expressão “não é correto”, Jesus incorpora as palavras da tradição, tornando-as suas naquele momento (LIMA SILVA, 2001, p. 40).

¹²³ Segundo Theissen, a narrativa adota e reflete a hostilidade ética, cultural e sociopolítica existente entre os judeus e seus vizinhos gentios. (THEISSEN, 1997, p. 202).

¹²⁴ MATEOS; CAMACHO, 1993, p. 176. Ademais, o motivo de sobreviver comendo as sobras está enraizado na tradição hebraica. De acordo com Jz 1,7, os reis derrotados sobreviveram catando restos debaixo da mesa do rei cananeu Adoni-Bezeque. E o homem rico de Lc 16, que não permitiu que Lázaro comesse o que caiu de sua mesa (v.21), na verdade agiu contra a Lei, já que era dever deixar os pobres e o estrangeiro não judeu pegarem as sobras (Lv 19,9-10; Dt 24,19-22; Rt 2). (POKORNÝ, P. From a Puppy to the child: some problems of contemporary biblical exegesis demonstrated from Mark 7.24–30/Matt 15.21–8. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 41, n. 3, p. 329, jul. 1995).

ao pão que deveria ser partilhado.¹²⁵ Sua palavra se ancora em memória teológica, ainda que implícita, e a atualiza no contexto de uma fronteira étnica concreta.

O desfecho do arco narrativo (v. 29-30) confirma o impacto da fala. Num movimento raro em Marcos, a eficácia do milagre é atribuída à palavra de uma personagem humana: “por causa desta palavra, vai; o demônio saiu de tua filha”. O evangelista emprega o verbo “sair”, usado nos exorcismos anteriores associados à autoridade de Jesus, criando paralelo literário significativo. Aqui, a força não provém da presença física de Jesus, mas da palavra dita e ouvida. A casa é novamente visitada, agora não como espaço de implícita exclusão, mas como lugar de cura consumada.

No plano discursivo, o diálogo revela a transformação das relações entre os interlocutores. Jesus inicia com ato diretivo; a mulher responde com assertiva interpretativa; Jesus conclui com ato declarativo que reconhece o efeito de sua palavra.¹²⁶ A inversão simbólica é sutil, mas profunda: a mulher, antes definida pela distância, torna-se coautora do sentido do episódio. Sua palavra não apenas solicita, mas interpreta, amplia e desloca.¹²⁷

Com isso, Marcos constrói uma personagem cuja identidade emerge integralmente do diálogo. A mulher não é elogiada pela fé, como na versão de Mt 15,28 (“Ó mulher, grande é a tua fé!”). Nesse episódio, a fé aparece como forma de linguagem: como capacidade de ler a metáfora, ressignificá-la e reconhecer no pão que sobra o sinal da vida que se estende além das fronteiras. A mulher siro-fenícia, até então situada fora dos limites da promessa, torna-se figura que, “pela palavra” (“por causa desta palavra, vai”, Mc 7,29), redefine a mesa e recria o espaço de pertença.¹²⁸

2.3.4 A palavra que interpreta e transforma

¹²⁵ Segundo Fiorenza, a siro-fenícia é a “mãe” apostólica de todos os cristãos gentios. (FIORENZA, 1992, p. 173).

¹²⁶ Os atos de fala são definidos como ações realizadas por meio da linguagem, envolvendo simultaneamente um ato locutório (o que se diz), um ilocutório (o que se faz ao dizer) e um perlocutório (os efeitos produzidos). Entre os atos ilocucionários, distingue-se: assertivos, que descrevem estados de coisas e são avaliáveis como verdadeiros ou falsos; diretivos, que orientam o interlocutor a agir por meio de ordens, pedidos ou perguntas; e declarativos, que criam ou modificam uma situação no mundo pelo próprio enunciado, como absolver ou declarar aberto um ato. (CASTIM, Fernando. John Austin e os atos de fala. *Revista Ágora Filosófica*, Recife (PE), v. 17, n. 1, p. 84–89, 2017. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/1004>. Acesso em: 25 nov. 2025).

¹²⁷ A eficácia da palavra da mulher encontra paralelo direto com a palavra de Jesus nos exorcismos anteriores. Marcos emprega o verbo ἐξῆλθεν (“sair”) para descrever tanto a expulsão dos espíritos por Jesus quanto a libertação da filha, criando aproximação literária clara. Trata-se do primeiro momento em que a fala de uma personagem humana produz efeito imediato na cena. O evangelista não estabelece equivalência teológica entre as ações, mas indica que o logos humano, quando interpreta e amplia o logos divino, participa de sua força libertadora. Essa articulação entre palavra e ação é característica da teologia marcana.

¹²⁸ PEREIRA, 2022, p. 330.

O episódio da siro-fenícia em Mc 7,24-30 tem suscitado múltiplas interpretações que buscam explicar a recusa inicial de Jesus e sua posterior mudança de atitude. A narrativa concentra sua força na tensão verbal que emerge entre a resistência de Jesus e a insistência da mulher, e é essa tensão que, ao longo da história da interpretação, tem provocado esforços de harmonização. As leituras divergem amplamente, revelando que o desconforto gerado pelas palavras de Jesus não é facilmente absorvido por abordagens que procuram preservar imagem estável do mestre.

Alguns intérpretes recorrem a leituras que enfatizam a humanidade de Jesus. Segundo essa perspectiva, ele se encontraria cansado após intensa atividade e buscaria recolhimento. A aspereza diante da mulher seria, então, expressão de sua vulnerabilidade humana.¹²⁹ Essa proposta procura explicar a dureza das palavras por fatores psicológicos, mas não consegue justificar por que o evangelista preserva a tensão como eixo narrativo da cena. A condição humana de Jesus pode fornecer moldura, mas não resolve o choque provocado pela recusa.¹³⁰

Outros procuram suavizar o episódio por meio de interpretação pedagógica. Barclay, por exemplo, sugere que Jesus estaria brincando e que o diminutivo *kynária* (“cachorrinhos”) indicaria tom afetuoso ou bem-humorado. Essa leitura entende o diálogo como estratégia didática, na qual o humor funcionaria como provocação destinada a despertar a resposta da mulher.¹³¹ Contudo, quando essa hipótese é examinada narrativamente, surgem fragilidades importantes. O humor sugerido não encontra suporte textual e, sobretudo, altera a lógica da cena. Ao substituir o confronto por leveza cordial, Barclay elimina o conflito que estrutura o movimento do episódio. Assim, o diálogo deixa de ser espaço de disputa interpretativa e torna-se exercício controlado de retórica, no qual a palavra da mulher perde sua força transformadora.¹³²

Williamson, por sua vez, explica a recusa inicial de Jesus pela prioridade de sua missão a Israel. O milagre concedido à mulher seria antecipação simbólica da futura inclusão dos gentios. Essa proposta tenta harmonizar o episódio com desenvolvimento teológico linear.¹³³ No entanto, a própria ambientação de Marcos contradiz essa sequência, pois Jesus já se encontra em território gentio e dialoga diretamente com a mulher. A cena sugere que a

¹²⁹ TOLBERT, 1989, p. 186.

¹³⁰ KING, David D. M. The Problem of Jesus and the Syrophoenician: woman a reader-response analysis of Mark 7:24-31. *Journal of Religion, Identity, and Politics*, [S.I.], 2014, p. 1–14 Disponível em: https://www.academia.edu/1353308/The_Problem_of_Jesus_and_the_Syrophoenician_Woman_A_Reader_Response_Analysis_of_Mark_7_24_31. Acesso em: 28 out. 2025.

¹³¹ BARCLAY, 2001, p. 203–204.

¹³² KING, 2025, p. 6–7.

¹³³ Williamson, Lamar Jr. *Mark. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009, p. 138, apud KING, 2014, p. 8–9.

universalidade não aparece como etapa futura, mas como realidade que irrompe na tensão do encontro. A palavra da mulher, nesse contexto, não representa exceção, mas transformação do horizonte da missão.¹³⁴

A leitura filológica de Koester propõe outro caminho, aproximando o termo *kynária* do vocabulário dos cínicos helenísticos, em que “cão” simbolizava liberdade em relação às convenções sociais. A hipótese tem mérito linguístico, pois amplia o campo semântico possível da metáfora. Contudo, ao privilegiar paralelos culturais, a análise perde de vista o enraizamento da imagem na estrutura narrativa de Mc 7, onde o motivo da mesa e do pão se articula com debates sobre pureza e pertença. A metáfora não opera como ironia cínica, mas como marcador de fronteira que será reinterpretado pela mulher.

A leitura feminista e pós-colonial de Hicks desloca o foco da metáfora para a dinâmica de poder.¹³⁵ Segundo a autora, o episódio encena conflito de gênero e etnia no contexto do imperialismo romano e da dominação patriarcal. A mulher rompe o silêncio, desafia hierarquias e reposiciona o centro de autoridade.¹³⁶ Sua palavra não é súplica passiva, mas gesto hermenêutico que redesenha os limites da mesa. A força dessa abordagem está em reconhecer que a mulher interpreta a metáfora, não apenas a contesta, e que sua intervenção inaugura relação nova entre fronteiras, pão e pertença. O diálogo transforma-se em lugar de revelação recíproca, no qual Jesus é interpelado e a cena aponta para possibilidade de comunhão ampliada.¹³⁷

King analisa criticamente essas tentativas de harmonização e mostra que nenhuma delas resolve, simultaneamente, os três pontos centrais da cena: a recusa inicial, o uso do

¹³⁴ KING, 2014, p. 9.

¹³⁵ Hicks observa que a resposta inicial de Jesus, recusando a cura e comparando a mulher e sua filha aos “cachorrinhos”, com suas conotações de impureza, aparece como moralmente problemática. Para fundamentar essa avaliação, a autora recorre à interpretação feminista de Ringe, que descreve o comentário de Jesus como “flippant, even cruel, defying justification”, isto é, abertamente insultuoso (RINGE, Sharon H. *A gentile woman's story*. In: RUSSELL, Letty M. (org.). *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1985. p. 65–72, apud HICKS, 2005, p. 12).

¹³⁶ A análise da passagem efetuada por Hicks enfatiza a agência moral em relação às dinâmicas de poder histórico subjacentes, especialmente aquelas reconstruções que evidenciam como as suposições sobre gênero e economia política do primeiro século moldam a troca verbal entre Jesus e a mulher siro-fenícia. Para a autora, agência é a capacidade de produzir mudanças nos níveis corporal, interpessoal e socioecológico, incorporando um senso dinâmico e vital de poder, entendido como potencial criativo sempre em curso. A metáfora da travessia de fronteira é utilizada para expressar esse tipo de agência e para relacioná-la às restrições sociais e econômicas que provavelmente eram assumidas pelo público cristão primitivo. No discurso acadêmico contemporâneo, a imagem da travessia de fronteiras designa as ações de quem se move entre diferentes comunidades de referência, evocando experiências de marginalização e identidades múltiplas características da vida mestiça. Hicks aplica essa noção à figura da mulher siro-fenícia para destacar a forma como ela atravessa limites culturais, sociais e simbólicos ao interpelar Jesus e reivindicar seu direito à cura. (HICKS, Jane E. Crumbs, gogs, and corder-crossings: A postcolonial-feminist rereading of the syrophoenician woman story. *Verbum*, v. 3, n. 1, p. 5–6, 2005. Disponível em: <https://fisherpub.sjf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1043&context=verbum>. Acesso em: 12 nov. 2025).

¹³⁷ HICKS, 2005, p. 5–17.

termo cães e a subsequente concessão do milagre. As leituras que suavizam o conflito carecem de apoio textual. As que apelam à prioridade de missão comprometem a coerência narrativa. As que reduzem o episódio a jogo retórico não explicam o impacto da palavra da mulher. King evidencia que o desconforto do texto não deve ser eliminado, porque é nele que reside a potência interpretativa da perícope. Mesmo quando situadas no contexto social de seu tempo, as palavras de Jesus permanecem densas e inquietantes.¹³⁸

A tensão, portanto, não é falha do evangelista, mas escolha literária. Marcos preserva o conflito porque é nele que a transformação acontece. A mulher siro-fenícia emerge como intérprete da metáfora, deslocando fronteiras e ampliando o alcance da narrativa. Sua palavra reconfigura a missão e inaugura horizonte onde exclusão e pertença são revistas. Essa abertura permite agora considerar como sua figura pode oferecer chave de leitura para outras experiências de deslocamento e reconhecimento, tema que será desenvolvido a seguir.

2.4 Um modelo para se pensar as mulheres migrantes

Diversas leituras pastorais, litúrgicas e alguns estudos exegeticos identificam a mulher siro-fenícia como “estrangeira”, porque reproduzem o modo como Jesus a trata e assumem sua perspectiva inicial como chave interpretativa.¹³⁹ Essa interpretação, porém, ecoa a lógica de fronteira e exclusão que estrutura o mundo patriarcal do texto. Para evitar esse reducionismo, é decisivo deslocar o foco da geografia para as relações de poder. A alteridade,¹⁴⁰ já no início da narrativa, não depende do deslocamento físico, mas da relação que distribui lugares e organiza hierarquias. Assim, antes mesmo de discutir mapas e

¹³⁸ KING, 2014, p. 1–10.

¹³⁹ A designação da mulher siro-fenícia como “estrangeira” aparece explicitamente em diferentes publicações acadêmicas, litúrgicas e pastorais que comentam Mc 7,24–30, como, por exemplo: KINGS, 2014, p. 13; BARBOSA, José Cleiton. Jesus e a “estrangeira” em Mc 7,24–30. *Estudos Bíblicos*, v. 34, n. 135, p. 270–280, Jul/set 2027. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/97>. Acesso em: 24 nov. 2025; PERRONI, Marinella. *A fé que vai além das fronteiras*. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2024. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/643565-a-fe-que-vai-alem-das-fronteiras-artigo-de-marinella-perroni>. Acesso em: 24 nov. 2025; SOCIEDADE DE PASTORAL DOS MIGRANTES – SPM. *Jesus e a estrangeira siro-fenícia*. Disponível em: <https://spm nacional.org.br/jesus-e-a-estrangeira-sirio-fenicia/>. Acesso em: 24 nov. 2025; LIBÂNIO, João Batista. *Aprender a discernir a vontade de Deus*. [S.I.], 2022, p. 1. Disponível em <https://nucleosinacianos.org.br/wp-content/uploads/2022/10/Aprender-a-discernir-a-VONTADE-DE-DEUS.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.

¹⁴⁰ “A alteridade não é algo fixo”, ou seja, a posição de quem é considerado “o outro” pode mudar, dependendo de quem narra ou interpreta. Na perícopa, por exemplo, Jesus e a mulher trocam de papéis: o que parecia o centro (Jesus, judeu, homem) é deslocado, e o que era visto como margem (a mulher gentia) torna-se sujeito do discurso (SANTOS, Thais Cristine de Oliveira. *O outro e seu encontro: reflexões sobre alteridade e educação*. 2018. Monografia – Graduação em Pedagogia – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018, p. 38. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/12467/1/TSantos.pdf>. Acesso em 8 fev. 2026).

territórios, torna-se claro que a fronteira simbólica é traçada pelo olhar social e pelo modo como cada personagem é enquadrado no encontro.

Essa dinâmica pode ser mais bem compreendida à luz do conceito de pertencimento proposto por Youkhana, para quem o “estrangeiro” é uma categoria relacional, não geográfica. Estrangeiro é aquele tornado “de fora” por dinâmicas sociais e políticas que determinam quem tem acesso à palavra, aos recursos e ao reconhecimento. A estrangeirização nasce de hierarquias culturais e étnicas que antecedem o solo onde se pisa.¹⁴¹ Por isso, torna-se metodologicamente mais preciso ler a mulher como “estrangeira” não por estar fora de sua terra, mas porque é colocada nessa posição pela lógica de poder que estrutura a cena. A designação não traduz uma condição natural, mas o resultado de um processo de classificação que define quem pertence e quem pode ser mantido à margem.

A leitura narrativa reforça essa perspectiva ao corrigir o equívoco da designação tradicional aplicada à mulher. Estudos críticos, como os de Myers, Tolbert e Marcus, mostram que é Jesus quem se encontra fora de seu território. Ingressa na região de Tiro e se torna hóspede, enquanto a mulher permanece em seu próprio espaço social.¹⁴² Lida desde o ponto de vista dela, a cena inverte o eixo do pertencimento: é o visitante que chega ao território alheio e, ainda assim, trata a outra como se fosse intrusa. A fronteira, portanto, não está no chão, mas na palavra e no olhar que classificam cada um.

Desse deslocamento decorre que o preconceito étnico não depende da geografia, mas do modo como grupos socialmente dominantes definem quem é “de dentro” e quem será tratado como estrangeiro, mesmo quando este permanece em seu próprio território. Na narrativa, a resposta inicial de Jesus reproduz a hierarquia étnica de seu grupo, evidenciando que a discriminação nasce de estruturas simbólicas que naturalizam diferenças e legitimam assimetrias.¹⁴³

É nesse ponto que a dinâmica narrativa se rompe. A mulher recusa o lugar que lhe é atribuído e transforma a palavra que a exclui. Sua resposta, firme e interpretativa, desloca o eixo do diálogo, amplia a metáfora do pão e afirma que o direito à vida não pode ser restringido por fronteiras étnicas. Ao acolher a palavra, Jesus manifesta abertura e aprendizagem, convertendo o encontro em espaço de revelação. A cura à distância confirma

¹⁴¹ YOKHANA, Eva. A conceptual shift in studies of belonging and the politics of belonging. *Social Inclusion*, v. 3, n. 4, p. 10-24, 2015. Disponível em: <https://www.cogitatiopress.com/socialinclusion/article/view/150>. Acesso em: 24 nov. 2025.

¹⁴² MYERS, 1992, p. 252; TOLBERT, 1989, p. 185; MARCUS, 2010, p. 541.

¹⁴³ SOUZA, Carolina Bezerra de. O que a mulher siro-fenícia pode ensinar sobre bullying e preconceito? *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 9, jan./mar. 2016. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4670/2617>. Acesso em: 24 nov. 2025.

que a eficácia do milagre decorre da força performativa da fala feminina, e não da presença física do mestre.¹⁴⁴

Essa reconfiguração encontra ressonância na reflexão de Johnson em *Aquela que é*. Ao afirmar que a experiência das mulheres, quando integrada à teologia, transforma categorias tradicionais e inaugura novas linguagens sobre Deus, a autora descreve exatamente o que ocorre na cena marcana.¹⁴⁵ A siro-fenícia não ocupa apenas um lugar na narrativa: ela redefine a cena, reorganiza hierarquias e converte a margem em lugar de revelação.

Numa leitura feminista, torna-se evidente que o não cumprimento inicial, por parte de Jesus, daquilo que a própria Torá assegurava ao estrangeiro expõe a força das estruturas patriarcais e étnicas que moldavam a prática religiosa.¹⁴⁶ Ao repetir a lógica da exclusão, apesar de a Lei garantir ao pobre e ao estrangeiro o direito às sobras da mesa, o texto revela Jesus situado nos limites culturais de seu tempo. A intervenção da mulher, porém, desloca esse quadro: recupera o sentido esquecido da Lei, reivindica o que estava garantido na tradição e obriga o interlocutor a rever a fronteira que ele mesmo havia enunciado. O milagre não ocorre apesar dela, mas por causa de sua intervenção, que revela a universalidade inscrita na tradição, ainda que obscurecida pelas práticas culturais.

O testemunho das margens aparece também na leitura de Lima Silva, para quem a experiência “desde debajo de la mesa” ilumina a subjetividade dos que vivem privados de palavra e reconhecimento. A metáfora pastoral amplia a cena marcana ao afirmar que transformar migalhas em direitos exige recusar o lugar subalterno que é imposto às mulheres e afirmar, contra a exclusão, o valor da própria vida.¹⁴⁷ A mesa deixa de ser apenas lugar de distribuição desigual de bens e se converte em espaço de disputa simbólica, onde os que eram considerados “de baixo” passam a falar e a reinterpretar a própria condição.

Ao responder com firmeza e inteligência, afirmando que até os cachorrinhos comem das migalhas (Mc 7,28), inverte-se a relação entre centro e margem. O olhar do leitor, junto com o de Jesus, é deslocado, e a alteridade inicialmente percebida revela-se portadora de saber e fé. As fronteiras deixam de ser limites fixos e tornam-se móveis, à medida que o encontro redefine o espaço e amplia o horizonte do Reino.¹⁴⁸ Reconhecer a vitória da mulher no diálogo não é detalhe narrativo: é condição para afirmar a plena humanidade de Jesus e a

¹⁴⁴ SOUZA, 2016, p. 10–12.

¹⁴⁵ JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que é*: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 97–99.

¹⁴⁶ A Torá garante ao estrangeiro o direito às sobras da colheita e ao alimento reservado aos vulneráveis (Lv 19,9–10; Lv 23,22; Dt 24,19–21; Dt 14,28–29).

¹⁴⁷ LIMA SILVA, 2001, p. 123.

¹⁴⁸ LIMA SILVA, 2001, p. 123–124.

força reveladora da voz feminina.¹⁴⁹ A cristologia que emerge passa necessariamente pela escuta dessa voz, que interpela, corrige e conduz à ampliação do anúncio.

Considerações parciais

O percurso deste capítulo permite compreender que o Evangelho de Marcos nasce em meio a conflitos políticos, religiosos e sociais que moldam tanto o itinerário de Jesus quanto o horizonte teológico da narrativa. A destruição do Templo, as perseguições e a instabilidade do império não constituem apenas pano de fundo; configuram o clima de deslocamento e busca que marca as comunidades para as quais o evangelho foi escrito. A mobilidade de Jesus e de seus seguidores expressa o desamparo e a esperança de um povo em trânsito, que precisa reinventar formas de pertença e de fé.¹⁵⁰ Nesse contexto, o texto constrói as personagens, situando-as em cenários de conflito, deslocamento e negociação de identidades.

A mulher siro-fenícia, assim, coroa o conjunto das personagens femininas examinadas no capítulo.¹⁵¹ Sua palavra transforma o exílio social e religioso em lugar de revelação e faz da fronteira espaço teológico de encontro.¹⁵² Como figura de passagem, liga a história de Israel à abertura universal do Reino e ilumina, de modo paradigmático, a condição das mulheres que, ontem e hoje, vivem longe de sua pátria ou de sua pertença. Vista em continuidade com as demais mulheres de Marcos, representa o momento em que, a partir das margens, a narrativa explicita a possibilidade de ampliação radical do círculo da promessa.

A capacidade de deslocar limites, reinterpretar espaços hostis e transformar migalhas em vida faz da mulher siro-fenícia um modelo para pensar as mulheres migrantes de hoje. Não porque ela própria seja migrante, mas porque sua atitude ilumina processos contemporâneos de deslocamento, vulnerabilidade, resistência e luta por reconhecimento vividos por mulheres que atravessam fronteiras físicas, sociais ou simbólicas. Onde há escuta e coragem, até espaços marcados pela desigualdade podem tornar-se campos de vida e

¹⁴⁹ KING, p. 10

¹⁵⁰ Os elementos aqui retomados foram desenvolvidos na subseção 2.1 “O Evangelho de Marcos: contexto, composição e destinatários”, especialmente em 2.1.1 (Contexto histórico e político), 2.1.2 (Composição, língua e audiência) e 2.1.3 (Insegurança e mobilidade como moldura político-narrativa), que oferecem a base histórica e literária necessária para compreender o cenário no qual o evangelho foi produzido.

¹⁵¹ A centralidade da mulher siro-fenícia no conjunto das personagens femininas analisadas decorre do percurso estabelecido na seção 2.2 “As mulheres no Evangelho de Marcos”, especialmente em 2.2.1, onde foram discutidas a presença, a função narrativa e o papel hermenêutico das mulheres no Livro I. A partir dessas personagens, cuja atuação já revela deslocamentos, tensão e abertura, torna-se possível compreender como a siro-fenícia, em Mc 7,24-30, leva esse movimento ao ponto mais alto, transformando a fronteira em espaço teológico de revelação e aprendizagem.

¹⁵² LIMA SILVA, 2001, 125-126.

afirmação. A personagem, assim, oferece um horizonte hermenêutico para ler experiências atuais de mobilidade feminina sem reduzir a complexidade dessas trajetórias a um único rótulo.

Essa chave interpretativa, que emerge da experiência da siro-fenícia, abre caminho para o próximo capítulo, “Mulheres fora de suas pátrias: o fenômeno da migração e a luta por reconhecimento”, no qual serão analisadas as trajetórias de mulheres que, afastadas de suas terras de origem, recriam vínculos, disputam dignidade e constroem, em movimento, a busca por reconhecimento. A leitura da personagem, portanto, não encerra o tema: ela o projeta para o presente, iluminando a experiência contemporânea das mulheres migrantes. Ao passar da narrativa bíblica às histórias de hoje, a dissertação assume o desafio de discernir continuidades e rupturas entre o texto e a realidade, mantendo vivo o exercício crítico de reinterpretação das fronteiras.

“Aprender a discernir implica manter acesa a suspeita sobre si mesma, que se concretiza toda vez que algum ato objetivo, algum acontecimento oferece elemento para repensar a própria posição.”¹⁵³

¹⁵³ LIBANIO, João Batista. *Aprender a discernir a vontade de Deus*. [S.I.]. Disponível em: <https://nucleosinacianos.org.br/wp-content/uploads/2022/10/Aprender-a-discernir-a-VONTADE-DE-DEUS.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2025.

3 MULHERES FORA DE SUAS PÁTRIAS: MOBILIDADE, EXCLUSÃO E RECONHECIMENTO

O capítulo anterior analisou a postura da mulher siro-fenícia como figura que, situada nas margens, desloca fronteiras simbólicas e transforma o espaço da exclusão em lugar de revelação. Sua palavra revelou consciência identitária e capacidade de reinterpretar limites impostos, abrindo possibilidades de reconhecimento e ampliação da pertença. A partir dessa chave hermenêutica, torna-se necessário voltar o olhar para as experiências concretas de mulheres que, na contemporaneidade, vivem fora de suas pátrias e enfrentam disputas por dignidade e integração social.

O presente capítulo desloca o foco da narrativa bíblica para a análise das dinâmicas históricas e sociais que configuram a mobilidade feminina. Inicialmente, examina-se como a figura do estrangeiro é socialmente produzida e regulada por discursos e dispositivos que definem pertencimento e diferença. Em seguida, a mobilidade humana contemporânea é abordada como desafio ético, partindo de suas matrizes na tradição bíblica e dialogando com dados globais, dinâmicas geopolíticas e processos de expulsão que marcam a migração internacional, bem como com os regimes jurídicos que condicionam a permanência e a vulnerabilidade institucional.

Num terceiro momento, a reflexão concentra-se na feminização da migração, considerando a perspectiva de gênero, a invisibilidade estatística das mulheres migrantes, as cadeias globais de cuidado e as múltiplas formas de violência e exploração que atravessam suas trajetórias. Por fim, o capítulo articula exclusão social e luta por reconhecimento, mobilizando categorias críticas que permitem compreender a experiência migratória feminina como expressão de injustiça estrutural e bloqueio de participação.

Assim, o percurso proposto procura oferecer base analítica para interpretar a condição das mulheres fora de suas pátrias como fenômeno demográfico e, simultaneamente, como experiência atravessada por disputas de pertencimento, reconhecimento e justiça. Ao passar da narrativa evangélica à realidade contemporânea, a dissertação aprofunda a análise das estruturas que produzem exclusão e vulnerabilidade, situando a mobilidade feminina no horizonte das tensões sociais que atravessam pertencimento e reconhecimento.

Para analisar a regulação do pertencimento e a produção da exclusão na experiência migratória, é necessário examinar as matrizes teóricas que construíram a figura do estrangeiro.

3.1. Produção social do estrangeiro

Predominou, por longo tempo, um paradigma linear de interpretação da migração, segundo o qual o deslocamento implicaria ruptura definitiva com o mundo de origem e progressiva incorporação à sociedade de acolhimento.¹ Nesse enquadramento, o migrante aparece como sujeito desenraizado, destinado à assimilação cultural e à substituição gradual de suas referências anteriores. A experiência migratória passa a ser compreendida como processo de abandono e adaptação.² O estrangeiro é avaliado segundo sua capacidade de conformar-se aos padrões culturais da sociedade de acolhimento. Tal entendimento produziu uma representação normativa do migrante, associada à ideia de “bilhete só de ida” e à expectativa de fixação definitiva.³

A migração passou a ser associada à ruptura, ao sofrimento e à suspensão identitária, sintetizada na noção de “dupla ausência”, segundo a qual o migrante não pertence plenamente nem ao país de origem nem ao de destino.⁴ Essa matriz interpretativa remonta à tradição da Escola de Chicago,⁵ especialmente à figura do “homem marginal”, para quem a condição migrante resultaria de uma pertença social ambígua e instável.⁶

¹ MOROKVASIC, Mirjana. Transnational mobility and gender: A view from post-wall Europe. In: KOSER, Khalid; LUTZ, Helma (org.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries: Gender on the Move*. London: Routledge, 2003, p. 113.

² Essa representação decorre da identificação entre pertencimento social e Estado-nação, própria do paradigma assimilacionista, no qual a integração do migrante é pensada como substituição progressiva das referências de origem pelas da sociedade de acolhimento. Glick Schiller, Basch e Szanton Blanc mostram que esse modelo é insuficiente porque ignora as práticas pelas quais os migrantes mantêm vínculos econômicos, familiares e políticos duráveis com seus países de origem, organizando a vida social simultaneamente em mais de um contexto nacional (GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; BLANC, Cristina Szanton. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, v. 68, n. 1, 1995, p. 48–50. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3317464>. Acesso em: 5 jan. 2026

³ Morokvasic também critica as abordagens clássicas da migração por reduzirem o fenômeno a um processo unidirecional de emigração, estabelecimento e integração, centrando a análise nos “problemas” do migrante e da sociedade de acolhimento (MOROKVASIC, 2003, p. 113). Ao enfatizar a adaptação individual e a assimilação cultural, tais compreensões tendem a invisibilizar as condições históricas, políticas e econômicas que moldam os deslocamentos. A presente formulação decorre dessa crítica desenvolvida pela autora.

⁴ Sayad indica que a condição migrante é socialmente produzida por dois movimentos complementares: a sociedade de origem tende a reivindicar simbolicamente seus migrantes como parte de si, enquanto a sociedade de destino os mantém em posição ambígua, necessária economicamente, mas sem pleno reconhecimento político e social. Essa assimetria é frequentemente encoberta por análises que reduzem a migração a ganhos financeiros ou a remessas, ocultando seus custos sociais e os efeitos de exclusão que recaem sobre indivíduos e comunidades. A expressão *La doble ausencia: las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado* (A dupla ausência: dos sonhos do emigrante aos sofrimentos do imigrante) designa, assim, a transformação da migração em estado social durável de provisoriedade, marcado pela dissociação entre presença física e pertencimento social, que configura uma forma específica de sofrimento social. (SAYAD, Abdelmalek. *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010, p. 183–191).

⁵ A Escola de Chicago refere-se a uma tradição sociológica surgida no final do século XIX, com a criação do Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago em 1890. Caracteriza-se pela ênfase na pesquisa empírica, sobretudo etnográfica, e pelo estudo do fenômeno urbano, articulando o pragmatismo norte-americano e a sociologia formal de Georg Simmel. (BRAGA, Adriana Andrade; GASTALDO, Édison. O legado de

Consolidou-se a ideia de que a manutenção de vínculos com o país de origem comprometeria a mobilidade social e a integração plena, produzindo critérios normativos sobre o que significaria “integrar-se corretamente”. Uma interpretação que desloca para o indivíduo a responsabilidade por processos estruturalmente produzidos, ocultando as condições históricas, políticas e econômicas que moldam a mobilidade.⁷

Ao longo desse percurso, a migração foi reduzida quase exclusivamente à imigração,⁸ deslocando o foco analítico para os efeitos do fenômeno sobre as sociedades de acolhimento e obscurecendo as estratégias, racionalidades e temporalidades próprias dos migrantes. O migrante passou a ser concebido como sujeito destinado ao estabelecimento definitivo, cuja mobilidade teria sentido apenas enquanto etapa transitória, em contraste com o que se define como “migração transnacional”.⁹

Uma visão desse tipo ignora a multiplicidade de formas assumidas pelos processos migratórios, marcados por circularidade, permanências provisórias, retornos e deslocamentos sucessivos, situando-se em um continuum entre fixação e mobilidade. Essas concepções ultrapassam o plano descritivo e passam a operar de modo normativo, ao estabelecer critérios implícitos sobre quem pode ser reconhecido como pertencente. A figura do estrangeiro passa a organizar a interpretação da mobilidade.

A releitura das figuras do estrangeiro elaboradas por Alfred Schütz e Georg Simmel permite compreender deslocamentos teóricos importantes. Segundo a interpretação de

Chicago e os estudos de recepção, usos e consumos midiáticos. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*, Porto Alegre, v. 16, n. 39, p. 78, ago. 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/5845>. Acesso em: 21 jan. 2026).

⁶ Para Stonequist, o “homem marginal” é o sujeito situado na fronteira entre dois mundos culturais, cuja pertença permanece ambígua. Essa posição liminar, longe de ser apenas deficitária, permite-lhe tensionar normas e produzir deslocamentos culturais nos processos de contato entre grupos (STONEQUIST, Everett V. *The marginal man: a study in personality and culture conflict*. New York: Russell & Russell, 1961, p. 177).

⁷ Piore questiona as interpretações normativas que associam a integração do migrante à assimilação cultural plena ou ao sucesso econômico individual. Ao analisar o *settlement* (entendido pelo autor como processo de fixação social e simbólica no país de destino, e não simplesmente como permanência física ou adaptação cultural plena), o autor mostra que a permanência tende a ser lida como êxito e o retorno como fracasso, produzindo uma moralização da trajetória migratória. Essa lógica desloca para o indivíduo a responsabilidade por processos estruturais que condicionam a mobilidade (PIORE, Michael J. *Birds of passage: migrant labor and industrial societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 61–62; 70–71).

⁸ *Migração* designa o conjunto dos deslocamentos humanos no espaço e no tempo, incluindo movimentos temporários, circulares e retornos, enquanto *imigração* refere-se especificamente à entrada e ao estabelecimento em um Estado nacional distinto do de origem. As pesquisas antropológicas clássicas concentraram-se sobretudo na imigração, analisando os processos de incorporação dos imigrantes à sociedade receptora e a transformação de suas culturas, de modo que a migração foi predominantemente interpretada como processo de adaptação cultural (GLICK SCHILLER et al., 1995, p. 49).

⁹ A migração transnacional designa processos nos quais os migrantes constroem e mantêm vínculos simultâneos de ordem social, econômica, cultural e política com mais de um Estado-nação, não sendo concebidos como sujeitos em transição rumo à fixação definitiva. Essa noção é proposta por Glick Schiller, Basch e Szanton Blanc como crítica à identificação entre migração e imigração e ao modelo linear de integração (GLICK SCHILLER et al., 1995, p. 48–50).

Morokvasic,¹⁰ em Schütz, o estrangeiro aparece como sujeito que precisa ser normalizado por meio da assimilação. A diferença deve ser ocultada, e os padrões culturais do grupo dominante interiorizados até que a condição de estrangeiro seja superada.¹¹ A “estranheza” assume, assim, caráter transitório e indesejável.¹²

Para Bauman o estrangeiro constitui uma anomalia no projeto moderno de ordenação social. Figura a ser corrigida, absorvida ou expulsa para além das fronteiras do território controlável. O Estado promete libertar o migrante de sua identidade herdada por meio da assimilação ou da exclusão.¹³ Nessa lógica, a diferença deixa de ser apenas marca cultural e passa a converte-se em problema político, cuja presença, circulação e voz precisam ser administradas, autorizadas ou silenciadas. A alteridade passa a ser governada por dispositivos de controle que definem quem pode permanecer, sob quais condições e com que grau de reconhecimento.¹⁴

A definição do estrangeiro como desvio não esgota as possibilidades de compreendê-lo. Outras abordagens sociológicas concebem a alteridade como dimensão constitutiva da vida social, e não como ameaça a ser eliminada.

Em contraste com as formulações assimilacionistas, Simmel concebe o estrangeiro como figura estrutural da vida social. Condição que implica chegar e permanecer, conservando, contudo, a possibilidade simbólica do movimento, situando-se simultaneamente dentro e fora do grupo.¹⁵ Sua posição não é provisória, mas constitutiva, aproximando-se do

¹⁰ MOROKVASIC, 2003, p. 113.

¹¹ Para Alfred Schütz, o estrangeiro é o indivíduo que se aproxima de um grupo social sem partilhar seu “pensar habitual”, isto é, o sistema de relevâncias e receitas que orienta a vida cotidiana dos membros interno. Por não integrar a história e a memória coletiva do grupo, o padrão cultural do novo ambiente deixa de funcionar como esquema natural de orientação e passa a apresentar-se como campo problemático a ser decifrado. A estranheza é, portanto, transitória: ela se dissolve à medida que o recém-chegado interioriza progressivamente os códigos culturais do grupo de acolhimento como evidentes e naturais, momento em que deixa de ser estrangeiro (SCHÜTZ, Alfred. O estrangeiro: um ensaio em psicologia social. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 10, n. 113, p. 117–129, out. 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11345>. Acesso em 2 jan. 2026).

¹² Em Bauman, o “estranho” (*stranger*) qualifica socialmente o estrangeiro, produzido como anomalia no projeto moderno de ordenação social (BAUMAN, Zygmunt. The making and unmaking of strangers. In: WERBNER, Pnina; MODOOD, Tariq (org.). *Debating cultural hybridity: multicultural identities and the politics of antiracism*. London; New Jersey: Zed Books, 1997, p. 46–48).

¹³ BAUMAN, 1997. p. 46–47.

¹⁴ Para além da concepção moderna, Bauman desenvolve, no mesmo capítulo, uma análise da produção do “estranho” na condição contemporânea, associada à pós-modernidade. Nessa perspectiva, a diferença é compreendida como elemento permanente da vida social. O desafio desloca-se para a aprendizagem da convivência com o estranho. Essa convivência tende a organizar-se por meio de modalidades de pluralismo segmentado e de fechamento comunitário, nas quais a valorização da diversidade convive com a preservação de fronteiras simbólicas e sociais, produzindo formas sutis de distanciamento e exclusão cultural. (BAUMAN, 1997, p. 54–57).

¹⁵ Georg Simmel (1858–1918) foi um sociólogo e filósofo alemão, considerado um dos fundadores da sociologia moderna e responsável por formular o conceito sociológico do estrangeiro (*Der Fremde*). Para Simmel, o estrangeiro distingue-se do viajante ocasional que “vem hoje e vai amanhã” por ser aquele que “chega e

que Glick Schiller, Basch e Szanton Blanc designam como transmigrante.¹⁶ No ensaio “Bridge and Door”, essa figura aparece como mediação, abertura e transgressão de fronteiras fixas, tornando-se expressão de pertencimentos múltiplos e identidades em trânsito.¹⁷ A alteridade integra o vínculo social sem exigir dissolução completa no grupo.

As duas matrizes revelam modos distintos de produzir o estrangeiro: como anomalia a ser corrigida ou como figura que desestabiliza fronteiras e reconfigura pertencimentos. Nesse deslocamento, o migrante deixa de ser apenas o “outro” a ser integrado e passa a ser compreendido como sujeito ativo na produção de configurações sociais, culturais e políticas. A migração emerge como espaço de disputa simbólica, no qual se negociam reconhecimento, visibilidade e lugar social.

A figura do “homem marginal” em Stonequist permite avançar além da interpretação da migração apenas como déficit de integração. Ao distinguir entre a mediação exercida pelo estrangeiro típico, geralmente situada no plano econômico, e a mediação própria do homem marginal, de natureza cultural, o autor descreve uma forma de atuação fundada no trânsito entre universos culturais distintos. Uma posição que não se limita à adaptação, mas se expressa na capacidade de interpelar códigos estabelecidos, deslocar fronteiras de sentido e produzir traduções no encontro entre grupos. Quando assume forma construtiva, e não subversiva, tende a ser reconhecida pelos setores mais abertos do grupo dominante, abrindo espaço para rearranjos graduais nas relações de pertencimento.¹⁸

permanece”, ainda que conserve simbolicamente a possibilidade do movimento. Ele constitui uma figura estrutural da vida social, definida por uma posição paradoxal: ele está simultaneamente dentro e fora do grupo. O estrangeiro fixa-se no coletivo sem partilhar sua origem, trazendo consigo qualidades formadas fora dele. Sua condição se caracteriza pela tensão constitutiva entre proximidade e distância, pois é próximo enquanto membro, mas distante por sua exterioridade de origem. Essa ambiguidade confere-lhe certa objetividade social, pois não se encontra enredado nas tradições e disputas internas e pode exercer funções mediadoras. Além disso, o estrangeiro tende a ser percebido como tipo social (o judeu, o imigrante, o forasteiro), mais do que como indivíduo singular, o que explica formas históricas de tratamento homogêneo. (SIMMEL, Georg. *The sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950, p. 402-408)

¹⁶ O termo transmigrante designa o sujeito cuja vida social se organiza de modo durável em mais de um Estado-nação, por meio de vínculos simultâneos de natureza econômica, familiar, cultural e política. Em contraste com a concepção do imigrante como figura em transição rumo à integração, o transmigrante ocupa uma posição estrutural, inserindo-se em campos sociais transnacionais (GLICK SCHILLER et al., 1995, p. 48-49).

¹⁷ No ensaio “Bridge and Door” (*Brücke und Tür*), Simmel analisa simbolicamente a ponte e a porta como formas estruturantes da experiência social. A ponte simboliza a vontade de união e superação das separações; a porta, por sua vez, representa o limiar, a possibilidade simultânea de abertura e fechamento, de acesso e interdição. Aplicada à figura do estrangeiro, essa chave interpretativa permite compreendê-lo como sujeito liminar, situado entre pertencimento e exterioridade, aquele que atravessa fronteiras, cria mediações e desafia fixações identitárias. O estrangeiro torna-se, assim, expressão de pertencimentos múltiplos, nos quais a alteridade integra a própria relação. (SIMMEL, Georg. *The bridge and the door*. Tradução e introdução de Michael Kaern. *Qualitative Sociology*, v. 17, n. 4, p. 397-412, 1994. Disponível em: <https://economicsociology.org/wp-content/uploads/2014/09/georg-simmelsthe-bridge-and-the-door.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2026.

¹⁸ Stonequist, 1961, p. 178.

A intensificação da mobilidade e da comunicação na modernidade amplia o número de sujeitos inseridos simultaneamente em mais de um contexto cultural. A aprendizagem de línguas, a circulação transnacional e a experiência de viver entre códigos distintos expandem a capacidade de perceber o etnocentrismo próprio e alheio. O reconhecimento crítico desse etnocentrismo configura o que Stonequist denomina “mente internacional” (*international mind*), entendida como apropriação reflexiva da cultura de origem. O autoconhecimento cultural funda a compreensão do outro e a possibilidade de reconhecimento recíproco.¹⁹ Nessa perspectiva, o estrangeiro deixa de ser concebido como falha do sistema social e passa a ser reconhecido como operador de reconfigurações simbólicas e de transformação das relações.

A análise da migração a partir dessas matrizes interpretativas mostra que a mobilidade contemporânea tende a gerar vulnerabilidades específicas e não garante integração automática. A produção social do estrangeiro indica que o pertencimento é objeto de regulação social. O percurso aqui desenvolvido prepara o terreno para analisar como o acesso ao pertencimento é condicionado, como fronteiras são reinscritas no cotidiano e como a voz dos sujeitos migrantes é frequentemente controlada ou silenciada. Quando atravessados pelas relações de gênero, pelas assimetrias econômicas e pelos regimes jurídicos que regulam a circulação humana, esses processos adquirem contornos específicos, o que será desenvolvido nas seções seguintes.

3.2 Mobilidade humana contemporânea como desafio ético

A migração acompanha a humanidade desde suas origens e integra a vida social.²⁰ No período anterior à agricultura, o deslocamento sustentava a sobrevivência dos grupos humanos. Com a sedentarização, a formação dos Estados e a fixação de fronteiras, a circulação passou a ser regulada por normas e dispositivos de controle. A mobilidade humana permanece como expressão recorrente da experiência histórica, ainda que submetida a

¹⁹ STONEQUIST, 1961, p. 179.

²⁰ No grego *koiné* do Novo Testamento, não há um único termo técnico equivalente ao “estrangeiro”. São empregados vocábulos distintos conforme o contexto: *xénos* (ξένος), que pode significar estrangeiro ou hóspede (Mt 25,35); *allogeníes* (ἀλλογενής), indicando alguém de outra origem étnica (Lc 17,18); *pároikos* (παρούκος), residente sem cidadania plena (Ef 2,19); e *parepidēmos* (παρεπίδημος), peregrino ou forasteiro (IPd 1,1). (traduções disponíveis em <https://www.ministryvoice.com/pt/about-ministry-voice-connecting-the-churchs-message-to-the-world/>). No caso da mulher siro-fenícia (Mc 7,26), sua exterioridade não é designada por termo técnico específico, mas construída narrativamente a partir de sua identidade étnico-religiosa. Conforme desenvolvido no item 3.1, também na contemporaneidade a condição de “estrangeiro” não é uniforme, podendo assumir formas territoriais, jurídicas, culturais, econômicas ou simbólicas, uma vez que se trata de posição socialmente produzida. Assim, esta pesquisa não estabelece equivalência histórica direta entre a pessoa migrante contemporânea e o “estrangeiro” dos relatos bíblicos, mas mobiliza a narrativa da mulher siro-fenícia como chave hermenêutica para refletir, em perspectiva ética, sobre as disputas de pertencimento e reconhecimento.

dispositivos de regulação. Na contemporaneidade, porém, essa experiência recorrente assume feições normativas e institucionais que tornam o pertencimento objeto de disputa e a mobilidade um desafio ético.

Precisamente porque atravessa a história humana, a migração não pode ser reduzida a eventos isolados, motivações conjunturais ou contingências políticas. O trânsito entre territórios expressa modos de existir originados pelo impulso de sobrevivência, pela construção de redes e vínculos, pelo desejo de expansão e pela resposta a adversidades. Movimentos coletivos em diferentes períodos mostram que povos, culturas, economias e práticas religiosas foram marcados por deslocamentos. Os fluxos internacionais observados no presente dão continuidade a esse percurso, reinterpretado por novas dinâmicas globais.

A circulação territorial relaciona-se à busca de inserção humana no mundo compartilhado, onde a vida adquire densidade pública pelo encontro com outros. Migrar significa também procurar condições que permitam assumir lugar, estabelecer laços, garantir reconhecimento e consolidar pertencimento. Quando raízes são quebradas e o espaço comum se torna frágil ou inacessível, a mobilidade passa a traduzir risco de isolamento, invisibilidade social e perda de participação.

A reflexão de Hannah Arendt em “A condição humana” esclarece a dimensão política dessas rupturas. O “mundo comum”, entendido como espaço de relações, reconhecimento e ação, perde sua função quando indivíduos deixam de aparecer, agir e falar entre outros. Expropriações, degradação ambiental, expulsões territoriais e corrosão material rompem os vínculos da vida pública e desorganizam os referenciais de pertencimento. Nesses contextos, a mobilidade exprime a perda do mundo partilhado.²¹

Quando a permanência no território de origem se torna inviável no plano material, social e político, a migração não pode ser compreendida como exercício pleno da liberdade individual. Mesmo quando os sujeitos mantêm capacidade de agir, suas decisões são tomadas em contextos nos quais as bases materiais de permanência foram severamente comprometidas por desigualdades conjunturais. O deslocamento, nessas circunstâncias, expressa resposta forçada à inviabilidade de permanecer. A distância entre o princípio abstrato da liberdade de ir

²¹ Hannah Arendt (1906–1975) é filósofa política reconhecida por investigar as transformações da vida pública na modernidade. Em “A condição humana” (1958), analisa a *vita activa* e mostra como processos sociais e tecnológicos fragilizaram o espaço político de participação, favorecendo experiências de desenraizamento, perda de pertencimento e enfraquecimento da ação coletiva. (ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2022, p. 218–220; 315–318)

e vir e sua realização manifesta-se em muros, detenções, deportações e mortes nas fronteiras, revelando limites impostos pela lógica do capital e pelos interesses dominantes.²²

Esse horizonte histórico e político permite reconhecer que a mobilidade, além de realidade social, inscreve-se nas tradições religiosas e nas memórias fundantes que orientam a reflexão ética sobre pertencimento e alteridade.

3.2.1 A mobilidade humana na tradição bíblica

As narrativas fundantes da fé bíblica são atravessadas pela experiência do deslocamento. A história de Israel é marcada por percursos e travessias que configuram identidades, inauguram caminhos de liberdade e transformam a compreensão do pertencimento. A travessia do mar e a saída do Egito (Ex 12,31-42), o percurso pelo deserto (Dt 8,2-3) e os exílios babilônicos (2Rs 24,10-16; Jr 29,4-7) revelam um povo cuja identidade se constrói em situação de deslocamento. A dispersão das primeiras comunidades cristãs após perseguições (At 8,1-4) prolonga esse dinamismo, mostrando que a fé bíblica nasce e amadurece na experiência histórica de estar em movimento.

No interior dessa tradição, a terra é compreendida como dom, e não como posse absoluta. O reconhecimento de que “a terra é do Senhor” (Lv 25,23; Sl 24,1) relativiza o poder humano sobre fronteiras e propriedades e coloca a hospitalidade como fundamento ético. A memória da vulnerabilidade de Israel, estrangeiro e escravo no Egito, adquire valor normativo: “não oprimirás o estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito” (Ex 22,21; Dt 10,18–19; Lv 19,33–34). O acesso do forasteiro às sobras da colheita, à justiça, ao descanso e à proteção jurídica traduz a convicção de que a pertença não é privilégio, mas responsabilidade (Is 1,17; Mq 6,8).

A itinerância de Jesus confirma essa dimensão. Seus deslocamentos por territórios diversos (Mc 7,24; Lc 17,11; Jo 4,4-10) situam a revelação em contextos de encontro, fronteira e alteridade. A proximidade com samaritanos, a abertura a estrangeiros e o cuidado com os marginalizados indicam que a exterioridade pode converter-se em espaço de reconhecimento. Textos como a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,33-37) e as exortações ao acolhimento (Hb 13,1-2) reforçam a convicção de que a justiça se realiza quando o outro é visto, protegido e incluído.

²² SCAVITTI, Julia Ferreira. E essa tal liberdade? Paradoxos de imigração e trabalho. *Revista Movimentação*, Dourados, MS, v. 8, n. 14, p. 133–134, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/movimentacao/article/view/15021>. Acesso em: 16 dez. 2025.

Considerada a partir desse contexto histórico e teológico, a mobilidade contemporânea não se esgota em sua dimensão técnica ou administrativa. Configura uma realidade humana que demanda respostas éticas, jurídicas e sociais. Reconhecer a dignidade de quem migra implica criar condições de trânsito seguro, políticas de acolhimento, sistemas de salvaguarda e canais legais. Exige também atenção às causas estruturais da partida e à vulnerabilidade experimentada ao longo do percurso. A mobilidade, assim compreendida, interpela as instituições e as tradições religiosas a orientar-se por critérios de justiça e reconhecimento, dimensão que será aprofundada a partir da releitura da mulher siro-fenícia no capítulo seguinte.

3.2.2 Dados globais e dinâmicas geopolíticas da mobilidade atual

Para compreender a extensão dessa interpelação ética, é necessário examinar as dinâmicas contemporâneas da mobilidade internacional em sua dimensão demográfica e geopolítica. Na contemporaneidade, a migração internacional adquire configuração inédita pelo volume, alcance e impacto geopolítico.²³ Dados do World Migration Report (WMR) da Organização Internacional para as Migrações (OIM) apontam que os migrantes internacionais passaram de cerca de 84 milhões em 1970 para aproximadamente 281 milhões em 2020, correspondendo a 3,6% da população mundial.²⁴ Estimativas mais recentes indicam cerca de 304 milhões, aproximadamente 3,7% da população global. Ainda que minoritário em termos proporcionais, esse número expressa, em termos absolutos, uma das maiores mobilidades humanas já registradas.²⁵ A migração contemporânea articula deslocamentos populacionais às

²³ “A Organização Internacional para as Migrações” (OIM) assinala que, desde a edição anterior do WMR (2022), conflitos geopolíticos de grande escala, mudanças climáticas, crises humanitárias e avanços tecnológicos (especialmente em inteligência artificial) intensificaram o deslocamento humano e complexificaram a governança global da migração. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *World Migration Report 2024* – Chapter 1: Introduction. Geneva: OIM, 2024. Disponível em: <https://worldmigrationreport.iom.int/what-we-do/world-migration-report-2024-chapter-1/introduction>. Acesso em: 01 dez. 2025.

²⁴ Esses dados são apresentados na página oficial de indicadores globais do *World Migration Report* e no capítulo dedicado às estatísticas internacionais. (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *World Migration Report 2022*, Disponível em: <https://brazil.iom.int/pt-br/news/relatorio-mundial-sobre-migracao-da-oim-mostra-aumento-do-deslocamento-global-apesar-dos-limites-de-mobilidade-da-covid-19#:~:text=Genebra%20%2D%20A%20Organiza%C3%A7%C3%A3o%20Internacional%20para,momen to%20em%20que%20a%20mobilidade>. Acesso em: 1 dez. 2025.

²⁵ A estimativa de “304 milhões” é referida por organismos internacionais, como a United Nations Department of Economic and Social Affairs (UN DESA), com base em projeções demográficas para meados de 2024. Tais estimativas atualizam o estoque global de migrantes internacionais e resultam de modelos estatísticos, não substituindo os dados homologados da OIM, publicados apenas nas edições bienais do *World Migration Report*. (UNITED NATIONS. Department of Economic and Social Affairs. *International Migrant Stock 2024 – Key Facts and Figures*. New York: UN DESA, 2024, p. 2. Disponível em: <https://www.un.org/development/desa/pd/content/international-migrant-stock>. Acesso em: 1 dez. 2025).

interdependências econômicas, às desigualdades sistêmicas e às tensões políticas que caracterizam o século XXI.

A análise desses dados permite observar uma realidade frequentemente negligenciada: ao contrário da percepção difundida, os fluxos migratórios não se concentram majoritariamente no eixo “Sul–Norte”. Uma parcela significativa da mobilidade ocorre dentro das próprias regiões de origem e entre países do chamado Sul Global, com expressões notáveis na África Subsaariana, na Ásia Meridional e no espaço latino-americano.²⁶ Esses percursos formam redes regionais complexas, sustentadas por rotas históricas, vínculos culturais, dinâmicas produtivas, fronteiras coloniais internalizadas e circuitos humanitários.

Ao mesmo tempo, a guerra entre Rússia e Ucrânia, intensificada pela invasão militar russa iniciada em fevereiro de 2022, evidencia que migrações compulsórias podem atingir territórios usualmente associados à estabilidade. O deslocamento de milhões de ucranianos para países europeus demonstra como conflitos armados podem transformar rapidamente regiões consideradas seguras em espaços de vulnerabilidade e deslocamento forçado.

Em perspectiva distinta, a situação da Palestina, especialmente na Faixa de Gaza, revela uma dinâmica prolongada de precarização territorial e deslocamento forçado. O conflito entre israelenses e palestinos, cuja configuração contemporânea remonta à criação do Estado de Israel em 1948 e às sucessivas disputas no Oriente Médio, tem produzido ciclos reiterados de expulsão, restrição de mobilidade e fragilização das condições de permanência. Após os ataques realizados pelo Hamas em 7 de outubro de 2023 e a subsequente ofensiva militar israelense, a destruição massiva de infraestruturas civis, o elevado número de vítimas e

²⁶ Em 2019, o estoque mundial de migrantes internacionais foi estimado em 271,9 milhões de pessoas, das quais aproximadamente 130,7 milhões tinham origem em regiões fora da Europa e da América do Norte. Esses dados relativizam a ideia de que a mobilidade global se organiza predominantemente no eixo Sul–Norte. (UNITED NATIONS, Department of Economic and Social Affairs – Population Division. *International Migration 2019: Report*. New York: UN, p. 4, 2019. Disponível em: <https://www.un.org/development/desa/pd/content/international-migration-2019-report>. Acesso em: 1 dez. 2025). O relatório da mesma instituição, publicado no ano seguinte, destacou que a maior parte dos migrantes internacionais se desloca entre países que pertencem à mesma região geográfica e que a maioria absoluta dos refugiados e solicitantes de refúgio é acolhida por Estados de renda média ou baixa, situados fora do bloco de países de alta renda. Esses dados reforçam que os padrões migratórios globais são mais complexos do que o paradigma exclusivo “Sul–Norte”. (UNITED NATIONS. Department of Economic and Social Affairs – Population Division. *International Migration 2020 Highlights: Ten Key Messages*. New York: UN, 2020. Disponível em: <https://www.un.org/development/desa/pd/content/international-migrant-stock>. Acesso em: 1 dez. 2025). A partir desses números, Márcio de Oliveira observa que parte expressiva da circulação humana recente se estrutura em deslocamentos intrarregionais e inter-regionais, sobretudo entre países localizados na África Subsaariana, na Ásia Meridional e na América Latina. Segundo o autor, o crescente interesse acadêmico e institucional pelas chamadas “Migrações Sul–Sul” decorre de sua relevância demográfica, econômica e política, bem como da necessidade de compreender padrões que emergem de dinâmicas locais, históricas e culturais do próprio Sul global. (OLIVEIRA, Márcio de. Migrações Sul–Sul: uma breve história e revisão de seus significados, com foco em seu emprego na análise dos recentes fluxos migratórios entre países latino-americanos. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 16, n. 3, p. 33–35, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/56357>. Acesso em: 1 dez. 2025).

os deslocamentos internos em larga escala agravaram uma crise humanitária já persistente. A gravidade da situação motivou a instauração de processo perante a Corte Internacional de Justiça, no qual foram apresentadas acusações formais de genocídio. Independentemente da decisão final no âmbito jurídico internacional, o caso ilustra como conflitos contemporâneos podem transformar territórios inteiros em espaços de vulnerabilidade permanente, fragilizando radicalmente o direito de permanecer.

Casos como esses revelam a complexidade das dinâmicas que atravessam a mobilidade contemporânea.

Diversos fatores impulsionam a migração internacional. Crises socioeconômicas persistentes, fome, guerras, perseguições étnicas, violações sistemáticas de direitos, mudanças climáticas, desastres ambientais, colapsos institucionais, concentração de renda, instabilidade política, violência urbana e falta de oportunidades geram cenários de expulsão.²⁷ Migrar envolve atravessar fronteiras territoriais e enfrentar regimes jurídicos que regulam de forma desigual a permanência. A proliferação de legislações restritivas, burocracias extensas e políticas ambivalentes (ora hospitaleiras, ora de controle), torna visível a vulnerabilidade associada à fragilidade documental e à limitação de direitos.

Embora muitos deslocamentos sejam motivados por estudo, trabalho ou reunificação familiar, organismos multilaterais destacam que grande parte da mobilidade internacional decorre de degradações sistêmicas que corroem as bases de permanência. O direito de ficar na própria terra perde consistência quando condições mínimas de vida são inviabilizadas. Achille Mbembe interpreta a circulação humana como um dos sintomas da necropolítica, conceito que identifica formas de gestão da vida e da morte em sistemas globais que decidem quem pode permanecer, quem deve partir e quem é empurrado para as margens.²⁸

O quadro delineado reorienta o vocabulário habitual da migração e exige categorias interpretativas mais rigorosas. Os fluxos internacionais intensificados são continuidade histórica reinterpretada por dinâmicas globais que aprofundam desigualdades e rompem laços de pertencimento. A análise geopolítica revela que parte considerável dos deslocamentos

²⁷ LIRA, Rosângela A. V. de; LAGO, Matheus B. M., LIRA, Fernanda Isabel A. V. de. Feminização das migrações: a dignidade da mulher venezuelana, migrante e refugiada, e o papel das políticas pública. *Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades*, Salvador/Recife, n. 247, p. 322-340, mai./ago., 2019. Disponível em: <https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/528>. Acesso em: 1 dez. 2025.

²⁸ As migrações internacionais forçadas podem ser compreendidas, em leituras contemporâneas, como expressão da necropolítica, forma de poder que hierarquiza vidas, produz descartabilidade e empurra populações para a marginalização política e social. A mobilidade compulsória resulta de sistemas globais que definem quem permanece, quem parte e quem ocupa posições de exclusão. (MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018, p. 15–16; 28–31; 68–69).

expressa expulsões, rupturas de vida e reconfigurações forçadas dos territórios de origem, o que será examinado na sequência.

3.2.3 Expulsões sistêmicas e mobilidade internacional²⁹

Para além dos dados demográficos e das dinâmicas geopolíticas, a mobilidade internacional contemporânea pode ser entendida como consequência de dinâmicas históricas e econômicas que, ao se acumularem, desfazem as condições materiais de permanência. Deslocamentos frequentemente classificados como escolhas individuais revelam ruptura de meios essenciais de subsistência e de horizonte mínimo de vida quando a existência no território de origem deixa de ser sustentável. O movimento humano, sob tais circunstâncias, perde caráter voluntário e assume forma de saída compulsória.³⁰

O conceito de borda sistêmica contribui para qualificar o fenômeno. Designa o ponto em que empobrecimento persistente, precariedade habitacional, degradação ambiental e colapso produtivo alcançam intensidade que excede os instrumentos analíticos tradicionais. Essa fronteira marca expulsão social: o sistema deixa de integrar determinada população, converte-a em excedente e desloca grupos inteiros para zonas de invisibilidade política, econômica e simbólica. Onde não há meios mínimos de reprodução da vida, o deslocamento emerge como último recurso de sobrevivência.³¹

O vocabulário tradicional da migração, segundo Sassen, torna-se insuficiente, pois suaviza a violência estrutural embutida na perda de território, nos colapsos produtivos, na

²⁹ A compreensão da mobilidade internacional como saída compulsória encontra respaldo na interpretação de Sassen, que propõe compreender os processos migratórios contemporâneos como resultado de expulsões sistêmicas, e não como migração em sentido clássico. Para a autora, a acumulação de processos como financeirização da terra e da moradia, destruição ambiental irreversível, colapso produtivo e enfraquecimento das proteções sociais corrói as bases materiais de permanência e transforma populações inteiras em excedentes impossibilitados de sustentar formas mínimas de vida. Nessa perspectiva, o deslocamento emerge menos como escolha e mais como resposta à inviabilidade de permanecer, razão pela qual o vocabulário tradicional da migração tende a suavizar a violência estrutural implicada nesses processos. (SASSEN, Saskia. “Não é imigração, é expulsão”. Entrevista concedida a Jorge Félix. *Ponto-e-Vírgula*, São Paulo, n. 18, 2º semestre de 2015, p. 171–179. Disponível em: <https://revistashomol.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/29811>. Acesso em: 3 dez. 2025).

³⁰ SASSEN, 2015, p. 171–172.

³¹ A noção de “borda sistêmica” é apresentada por Sassen na entrevista concedida a Jorge Félix como categoria analítica para designar situações em que territórios e populações ultrapassam a capacidade de incorporação do sistema (SASSEN, 2015, p. 171–174). Em uma outra produção, a autora aprofunda as consequências dessa condição e indica que, enquanto no período keynesiano a expansão do capitalismo dependia da incorporação social por meio do emprego, do consumo e da cidadania, no capitalismo pós1980 esse mecanismo passa a ser substituído por estratégias de controle social. Nesse horizonte, Sassen menciona as prisões como um dos espaços institucionais de “armazenamento” de populações expulsas, ao lado de campos de refugiados, guetos e favelas (SASSEN, Saskia. Expelled: Humans in Capitalism’s Deepening Crisis. *Journal of World-Systems Research*, v. 19, n. 2, p. 199–201, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/282392602_Expelled_Humans_in_Capitalisms_Deepening_Crisis. Acesso em: 12 dez. 2025).

destruição ambiental e na inexistência de retorno. A palavra “migração” tende a sugerir decisão ou busca de oportunidade; o que se presencia, porém, é resposta a inviabilidade. Territórios, modos de vida e formas tradicionais de trabalho se esvaziam até não conseguirem sustentar quem neles habita.³²

Pesquisas sobre migração forçada identificam zonas críticas de expulsão em escala global. Entre elas situam-se processos ligados à retração econômica, às políticas de ajuste estrutural, à financeirização e à concentração tecnológica.³³ Esses fatores tendem a marginalizar sobretudo mulheres e grupos minoritários. Integram esse quadro a globalização dos mercados de terra e a mercantilização transnacional do solo. Tais dinâmicas, frequentemente associadas a acordos internacionais, conduzem à retirada compulsória de agricultores, povos originários e comunidades locais. Também se observam colapsos imobiliários vinculados à lógica financeira, que atingem de modo particular famílias endividadas. Soma-se, por fim, a destruição ambiental resultante de tecnologias extrativas em larga escala, com impactos diretos sobre a água, o solo, a saúde e as condições de permanência comunitária.³⁴

A interpretação sociológica de Sassen denomina essa dinâmica como processo estrutural de expulsão, no qual devastação ambiental, financeirização, colapso produtivo e redução de direitos corroem as bases materiais de permanência e transformam populações inteiras em excedentes impossibilitados de sustentar formas mínimas de vida.³⁵

A mobilidade atual indica a ruptura de um mundo comum, entendido como espaço de participação social, proteção institucional e vínculos de pertencimento. Essa fratura revela novas formas de exclusão que atingem, de modo particular, os setores mais vulnerabilizados.

³² SASSEN, 2015, p. 171–172.

³³ Neste trabalho, o termo “financeirização” é utilizado a partir da leitura da obra de Saskia Sassen. A autora emprega essa noção para indicar a expansão da lógica financeira sobre esferas da vida que antes não eram organizadas prioritariamente como ativos econômicos. Nesse processo, bens como terra, moradia, trabalho e recursos naturais passam a ser tratados como instrumentos financeiros, submetidos a dinâmicas de crédito, endividamento, especulação e valorização abstrata. A financeirização afeta economias locais, políticas públicas e modos de vida, produzindo deslocamentos, despejos, perda de meios de subsistência e expulsões territoriais. (Conceituação derivada de: PIÑEIRO, Emília da Silva; CALAZANS, Márcia Esteves de. Recensão: A lógica das expulsões por Saskia Sassen. *Cadernos do CEAS*, Salvador/Recife, v. 45, n. 249, p. 204–209, jan./abr. 2020. Disponível em <http://dx.doi.org/10.25247/2447-861X.2020.n249.p204-209>. Acesso em: 3 dez. 2025; REIS, Graciany Costa dos; SOARES, José André Guedes; NASCIMENTO, Letícia Almeida. As dinâmicas de expulsão no Reassentamento Mirindiba (Araguaína/TO): um estudo sobre o deslocamento forçado à luz de Saskia Sassen. *Revista Brasileira de Educação do Campo*, v. 9, 2024, disponível em <https://periodicos.ufnt.edu.br/index.php/campo/article/view/19461>. Acesso em: 3 dez. 2025).

³⁴ SASSEN, Saskia. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, apud BLASI, Joseph. Comments on Expulsions. *Trajectories*, v. 27, n. 3, Spring 2016, p. 69-70 Disponível em: https://www.academia.edu/24567619/Expulsions_Brutality_and_Complexity_in_the_Global_Economy. Acesso em: 3 dez. 2025.

³⁵ SASSEN, 2015, p. 171-174.

3.2.4 Pertencimento legal, fronteiras normativas e vulnerabilidade institucional

No campo jurídico, as dinâmicas de expulsão anteriormente descritas passam a operar por meio de fronteiras normativas que estruturam o reconhecimento e determinam quem pode ser legitimado como sujeito de direitos. A normatividade internacional, ao classificar formas de mobilidade e fixar critérios de proteção, opera como linguagem institucional que nomeia, acolhe ou invisibiliza. Nesse processo, os dispositivos legais passam a definir a condição migrante e a graduar o pertencimento.³⁶

A definição de migração adotada por organismos internacionais evidencia o peso do campo normativo na regulação da mobilidade humana. A OIM compreende a migração como deslocamento populacional entre Estados ou no interior de um mesmo território, independentemente de causas, duração ou perfil dos sujeitos envolvidos.³⁷ Tal definição pressupõe o Estado-nação como instância competente para autorizar, restringir ou condicionar a circulação, por meio de leis, políticas públicas e dispositivos administrativos que regulam o sair, o entrar, o permanecer ou o retornar.³⁸

A fronteira funciona como dispositivo jurídico e político de classificação, estruturando regimes de permissão e exclusão associados à soberania estatal. Segundo Scavitti, por meio dela o Estado produz categorias normativas que distinguem migrantes regulares e irregulares, legais e ilegais, atribuindo estatutos desiguais de reconhecimento e proteção. Essas categorias passam a organizar o acesso a direitos e a intensificar a vulnerabilidade institucional.³⁹

³⁶ Entre os principais instrumentos internacionais destacam-se a “Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados” (CONVENÇÃO Relativa ao Estatuto dos Refugiados. Genebra, 28 jul. 1951. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/convencao-de-1951>. Acesso em: 2 dez. 2025), que define como refugiado a pessoa que, “temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontra-se fora de seu país e não pode ou, por temor, não quer regressar” (art. 1º), e o “Protocolo de 1967” (PROTOCOLO Relativo ao Estatuto dos Refugiados. Nova York, 31 jan. 1967. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/media/protocolo-de-1967-relativo-ao-estatuto-dos-refugiados>. Acesso em: 2 dez. 2025), que amplia sua aplicação territorial e temporal. Tais documentos asseguram o princípio de *non-refoulement* (não devolução), normas mínimas de acolhimento e proteção contra perseguições. Para a prevenção da apatridia, destaca-se ainda a “Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas” (CONVENÇÃO sobre o Estatuto dos Apátridas. Nova York, 28 set. 1954. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_sobre_o_Estatuto_dos_Apatridas.pdf. Acesso em: 2 dez. 2025) e a “Convenção para a Redução dos Casos de Apatridia” (CONVENÇÃO para a Redução dos Casos de Apatridia. Nova York, 30 ago. 1961. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_para_a_Reducacao_dos_Casos_de_Apatridia.pdf. Acesso em: 2 dez. 2025), que estabelecem salvaguardas para indivíduos sem reconhecimento de vínculo jurídico com qualquer Estado.

³⁷ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *Glossário sobre Migração*. Série Direito Internacional da Migração, n. 22. Genebra: OIM, 2009, verbete “Migração”, p. 41. Disponível em: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml22.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2025.

³⁸ SCAVITTI, 2021, p. 127.

³⁹ SCAVITTI, 128.

As categorias jurídicas internacionais que definem condições de mobilidade podem ser entendidas como parte das fronteiras que organizam a circulação humana. Ao funcionar como linguagem institucional, essas classificações estabelecem critérios de proteção, orientam políticas públicas ou, inversamente, produzem exclusões e silenciamentos. O campo normativo passa a interpretar a mobilidade e a definir quem pode ser reconhecido, nomeado, acolhido ou legitimado como sujeito de direitos.

Quando categorias jurídicas são desenhadas segundo lógicas de suspeita, controle preventivo ou seletividade econômica, a fronteira assume feições de dispositivo institucional que reproduz desigualdades. A fragilidade documental torna-se um dos sinais mais evidentes da exclusão, deslocando o sujeito migrante para zonas marginais do sistema legal e alimentando práticas de “crimigração”,⁴⁰ nas quais a ausência de documentos opera como marca de suspeição e instrumento de controle. Dessa dinâmica emergem trajetórias atravessadas por informalidade, desproteção e invisibilidade diante do Estado.

A relação entre direito e migração revela que pertencimento jurídico e pertencimento social não se sobrepõem automaticamente. Ainda que o ordenamento internacional estabeleça garantias para quem cruza fronteiras (proteção ao estrangeiro,⁴¹ procedimento de solicitação de refúgio, salvaguarda de direitos fundamentais e prevenção à apatridia), tais normativas encontram limites práticos frente aos processos estruturais de expulsão. Não raro, os dispositivos legais mostram-se insuficientes para acompanhar a amplitude das dinâmicas migratórias. As próprias categorias convertem-se em marcadores de exclusão funcionando como filtros seletivos, racionalização de controles ou justificação de desresponsabilização política.

A compreensão do pertencimento jurídico sempre exigiu atenção à formação histórica da nacionalidade. Estudos indicam que esse direito, hoje reconhecido como fundamental,

⁴⁰ GUIA e PEDROSO analisam o fenômeno da “crimigração” como aproximação entre controle migratório e lógica penal, em que a irregularidade documental se converte em critério de suspeição e exclusão social, produzindo restrições de acesso a direitos e “situações de exclusão permanente” em áreas essenciais como saúde, educação e assistência. (GUIA, Maria João; PEDROSO, João. A insustentável resposta da “crimigração” face à irregularidade dos migrantes: uma perspectiva da união europeia. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* – REMHU, Brasília, v. 23, n. 45, p. 129–143, 2015. Disponível em: <https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/524/432>. Acesso em: 2 dez. 2025).

⁴¹ O princípio de *non-refoulement* (não devolução), consagrado no Art. 33 da Convenção de 1951 sobre o Estatuto dos Refugiados, proíbe que indivíduos sejam expulsos, devolvidos ou enviados a territórios onde suas vidas, liberdades ou integridade estejam ameaçadas “por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a determinado grupo social ou opiniões políticas”. Trata-se do alicerce mínimo da proteção internacional à pessoa em movimento, considerado por muitos autores norma de direito internacional costumeiro e, em alguns contextos, de *jus cogens* (direito imperativo), vinculando inclusive Estados que não são parte formal da Convenção. (CONVENÇÃO Relativa ao Estatuto dos Refugiados. Genebra, 28 jul. 1951. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 2 dez. 2025.)

consolidou-se de modo tardio e desigual, operando historicamente como instrumento de inclusão seletiva e exclusão social, mais do que como garantia universal de pertencimento.⁴²

O modo como os Estados definem quem pertence a seu corpo político também é ponto de tensão. Regras de atribuição de nacionalidade, sejam baseadas no lugar de nascimento (*jus soli*), sejam fundadas na filiação sanguínea (*jus sanguinis*), revelam que o estatuto de cidadania é construção histórica e política, não dado natural. O enquadramento legal determina quem “conta” como parte de uma comunidade nacional e quem permanece em posição liminar: reconhecido formalmente, mas socialmente marginal; residente físico, mas estrangeiro civil.⁴³

Diante desse cenário, a reflexão ética sobre a migração exige compreensão da dimensão normativa como território de disputa. Normas orientadas pela tutela de direitos e pela proteção dos vulneráveis favorecem processos de reconhecimento e integração. Quando, porém, são associadas a lógicas de mercado ou a mecanismos de controle das fronteiras, convertem-se em dispositivos de exclusão. Reconhecer essa dinâmica é fundamental para compreender que a migração contemporânea interpela geografias, instituições, culturas políticas e tradições religiosas, desafiando-as a construir caminhos de acolhimento, justiça e responsabilidade compartilhada. Entre os sujeitos mais afetados por essas dinâmicas normativas e estruturais, as mulheres ocupam posição particularmente vulnerável, o que exige análise específica.

⁴² Dornelas e Ribeiro mostram que a nacionalidade foi historicamente constituída como dispositivo jurídico de distinção e hierarquização social. Antes de ser reconhecida como direito humano universal, esteve vinculada a códigos legais antigos e às experiências greco-romanas, nas quais apenas determinados grupos gozavam de direitos civis e políticos. Em Atenas, a cidadania era restrita aos membros da pólis, excluindo estrangeiros e escravizados; em Roma, o pertencimento jurídico estava associado à participação nos cultos religiosos, e a criação do “Direito das Gentes” manteve os estrangeiros em posição inferior. Essa trajetória revela o caráter ambíguo da nacionalidade, capaz de fortalecer laços internos e, simultaneamente, legitimar exclusões, lógica que permanece operante nos regimes contemporâneos de mobilidade e cidadania. (DORNELAS, Paula Dias; RIBEIRO, Roberta Gabriela Nunes. Mulheres migrantes: invisibilidade, direito à nacionalidade e a interseccionalidade nas políticas públicas. *O Social em Questão*, Rio de Janeiro, Ano XXI, n. 41, p. 247–264, maio/ago. 2018. ISSN 2238-9091. Disponível em: <file:///C:/Users/Dell/Downloads/Mulheres%20Migrantes%20invisibilidade,%20direito.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2025.

⁴³ No campo da mobilidade laboral, a Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e dos Membros de Suas Famílias (ONU, 1990) afirma salvaguardas sociais, civis e laborais independentemente da condição documental, e consagra o direito de acesso a serviços básicos, proteção contra discriminação e dignidade no trabalho. Em âmbito mais recente, a Declaração de Nova Iorque para Refugiados e Migrantes (2016) e o Pacto Global para Migração Segura, Ordenada e Regular (ONU, 2018) reconhecem a mobilidade humana como fenômeno estrutural global, condenam xenofobia e estigmatização, e conclamam os Estados à cooperação internacional, ao uso de rotas legais e à adoção de sistemas de proteção e acolhimento.

3.3 Feminização da migração: corpo, vulnerabilidade e resistência

À luz dessas dinâmicas estruturais e normativas, a perspectiva de gênero permite compreender como os processos migratórios são atravessados por relações específicas de vulnerabilidade e capacidade de ação. Durante muito tempo, prevaleceu a imagem do migrante como homem jovem e economicamente motivado, produzindo invisibilidade analítica e leituras distorcidas do fenômeno.

A feminização da migração designa um processo social marcado por desigualdades estruturais e por formas específicas de inserção nos fluxos internacionais. As experiências das mulheres migrantes permitem compreender de que modo gênero, classe e condição jurídica organizam a mobilidade contemporânea.

3.3.1 Perspectiva de gênero na análise das migrações

A realidade contemporânea revela o crescimento expressivo da presença de mulheres em diversos circuitos transnacionais, legais e ilegais, que atravessam fronteiras nacionais e conectam economias periféricas a centros globais. Esses circuitos incluem desde migrações laborais formais e informais até o tráfico de pessoas para a indústria do sexo, o trabalho doméstico e outros mercados precarizados. Embora diversos, esses circuitos compartilham um traço comum: operam a partir da vulnerabilidade social e jurídica das populações mais despossuídas, sobretudo das mulheres. Nesses contextos, a mobilidade feminina torna-se funcional a dinâmicas globais que permanecem invisíveis nas narrativas dominantes da migração.⁴⁴

A incorporação da perspectiva de gênero modifica a forma de analisar as migrações, ao questionar os pressupostos das abordagens clássicas do deslocamento humano. Durante muito tempo, os estudos sobre esse fenômeno partiram de um sujeito implícito masculino, entendido como aquele que decide migrar com base em critérios econômicos e em função de sua inserção no mercado de trabalho formal.⁴⁵ Esse modelo interpretativo deu origem a

⁴⁴ SASSEN, Saskia. The feminization of survival: alternative global circuits. In: MOROKVASIC, Mirjana; EREL, Umut; SHINOZAKI, Kyoko (orgs.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2003, p. 50.

⁴⁵ Pessar e Mahler demonstram que os primeiros estudos sobre migração concentravam-se quase exclusivamente nos homens, enquanto as mulheres eram pressupostas como ocupando papéis passivos, na condição de acompanhantes, o que contribuiu para a invisibilização histórica da migração feminina como fenômeno estrutural. (PESSAR, Patricia R.; MAHLER, Sarah J. *Gender and transnational migration*. Working Paper, Center for Migration and Development, Princeton University, 2001. Disponível em: <https://www.incedes.org.gt/Master/pessarsesentatre.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2025.

análises apresentadas como neutras. Na prática, tais abordagens ocultavam as desigualdades de gênero presentes tanto na decisão de partir quanto nas circunstâncias da vivência em outros territórios. Com isso, produziu-se o apagamento sistemático do trabalho, da vulnerabilidade e da presença feminina nos processos globais de circulação.

Como observam Erel, Morokvasic e Shinozaki, os padrões de circulação, as experiências migratórias e seus efeitos sociais, políticos e econômicos são estruturados pelo gênero, embora esse fator tenha sido historicamente negligenciado pela produção teórica dominante.⁴⁶

A investigação feminista sobre a posição das mulheres nas hierarquias sociais levou os estudos sobre migração a questionar o universalismo centrado no homem, no qual as mulheres apareciam como invisíveis ou apenas como dependentes.⁴⁷ A presença feminina nos fluxos migratórios não constitui uma constante historicamente silenciada. O aspecto novo situa-se no reconhecimento tardio de seu papel nos processos contemporâneos de mobilidade, tanto pela pesquisa acadêmica quanto pelas políticas públicas.⁴⁸

O reconhecimento tardio do papel das mulheres na migração não eliminou os limites das teorias clássicas. Influenciadas por abordagens neoclássicas e economicistas, elas interpretaram a migração como decisão racional individual e tomaram o trabalhador masculino como modelo da mobilidade. A experiência feminina foi, assim, tratada como derivada, sobretudo sob a forma de reunificação familiar, o que obscureceu suas especificidades.⁴⁹

A crítica feminista a esses modelos mostrou que o domicílio e a família não podem ser tratados como espaços neutros ou harmoniosos de decisão. Ao contrário, constituem campos atravessados por hierarquias de gênero e geração que incidem diretamente sobre as escolhas migratórias. Como observa Phizacklea, muitas mulheres optam pela migração como forma de afastamento de contextos marcados por violência doméstica, submissão econômica ou

⁴⁶ EREL, Umut; MOROKVASIC, Mirjana; SHINOZAKI, Kyoko. Introduction: Incorporating gender into migration. In: MOROKVASIC, Mirjana; EREL, Umut; SHINOZAKI, Kyoko (eds.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries*. Vol. I: Gender on the Move. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2003. p. 9.

⁴⁷ O Museu de Ellis Island, principal centro de recepção de imigrantes nos Estados Unidos entre o final do século XIX e meados do século XX, revela de modo emblemático a assimetria de gênero nos processos migratórios. Nas fotografias expostas, enquanto os homens recém-chegados eram interrogados com a pergunta “Você tem trabalho?”, às mulheres e crianças era dirigida a pergunta “Você é casada?”. As legendas evidenciam que os homens eram vistos como trabalhadores, e as mulheres como acompanhantes, reforçando sua invisibilização como sujeitas autônomas da migração. Essa lógica simbólica contribuiu para que as mulheres fossem historicamente representadas como acompanhantes e não como protagonistas das trajetórias internacionais, apesar de sua participação efetiva nos fluxos migratórios. (ASSIS, 2007, p. 748).

⁴⁸ EREL; MOROKVASIC; SHINOZAKI, 2003, p. 9–11

⁴⁹ ASSIS, 2007, p. 750–751 e PHIZACKLEA, Annie. Transnationalism, gender and global workers. In: MOROKVASIC, Mirjana; EREL, Umut; SHINOZAKI, Kyoko (orgs.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries*. Vol. I: Gender on the Move. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2003, p. 79–88.

expectativas familiares coercitivas. A escolha migratória, nesses casos, é atravessada por relações de poder.⁵⁰

A partir desse deslocamento teórico, a migração feminina passa a ser compreendida para além da condição de acompanhamento da migração masculina. Mulheres migram de forma autônoma, como pioneiras de cadeias migratórias, principais provedoras familiares ou agentes de reorganização de redes domésticas e transnacionais. O reconhecimento desse protagonismo orienta a análise para as condições sociais que moldam as possibilidades e os limites da mobilidade feminina, sem idealizar suas trajetórias.⁵¹

A incorporação da categoria de gênero desloca, portanto, a análise da presença feminina nos fluxos migratórios para além do plano quantitativo. Evidencia que a experiência migratória é configurada por desigualdades, hierarquias e formas específicas de inserção social. Compreender a feminização da migração como processo social estruturado permite captar simultaneamente a vulnerabilidade a que essas mulheres são expostas, suas estratégias de resistência e suas demandas por reconhecimento.

3.3.2 Invisibilidade e déficit de dados sobre mulheres migrantes

A invisibilidade das mulheres nos estudos migratórios não decorre de sua irrelevância empírica. Resulta de um processo histórico de apagamento analítico ligado à forma como a economia, a mobilidade e a globalização foram conceituadas. O apagamento opera combinando dimensões epistemológicas, estatísticas e institucionais. Deriva também da construção da migração a partir de um sujeito implícito masculino, associado à provisão material e ao trabalho economicamente reconhecido.⁵² Em contrapartida, o trabalho feminino foi historicamente situado no campo da reprodução social, do cuidado, da subsistência e da dependência familiar, permanecendo fora das categorias centrais de análise.

A produção teórica dominante, ao pressupor neutralidade de gênero nos processos econômicos e migratórios, obscureceu as desigualdades que estruturam esses campos. As categorias analíticas utilizadas passaram a ocultar o papel do trabalho feminizado na sustentação da economia formal e dos circuitos transnacionais. A invisibilidade resulta, assim, do próprio modo de interpretação da mobilidade e da economia global.⁵³

⁵⁰ PHIZACKLEA, 2003, p. 82.

⁵¹ EREL; MOROKVASIC; SHINOZAKI, 2003, p. 11.

⁵² ASSIS, 2007, 748–751.

⁵³ SASSEN, 2003, p. 62.

O erro de enquadramento analítico manifesta-se de modo evidente na produção de dados migratórios. As categorias estatísticas privilegiaram mobilidades associadas ao emprego masculino, relegando à invisibilidade práticas migratórias vinculadas ao trabalho doméstico, ao cuidado, às economias informais e às redes familiares.

Ainda que a migração feminina tenha sido historicamente pouco reconhecida nos registros oficiais, os dados globais disponíveis indicam que as mulheres correspondem a aproximadamente 48% do total de migrantes internacionais.⁵⁴ No campo do trabalho migrante, a participação feminina também se mostra expressiva, situando-se em torno de 41% da força de trabalho migrante global.⁵⁵ Esses números desmontam a ideia da migração como fenômeno predominantemente masculino, mas permanecem insuficientes para esclarecer as condições em que a mobilidade feminina se realiza. Quando dissociada de uma interpretação crítica, a visibilidade estatística tende a naturalizar desigualdades e a ocultar a concentração feminina em setores precarizados, pouco regulados e marcados por insegurança jurídica.

As limitações dos dados repercutem diretamente na formulação de políticas públicas. Políticas migratórias construídas a partir de diagnósticos apresentados como neutros em termos de gênero revelam-se incapazes de responder às desigualdades vividas pelas mulheres migrantes. A ausência de informações consistentes dificulta o reconhecimento de riscos específicos, como a exposição à violência, a dependência jurídica de empregadores ou familiares e a inserção em circuitos informais. A invisibilidade estatística distorce a compreensão da realidade migratória e favorece a legitimação da ausência de ações institucionais voltadas à proteção e ao reconhecimento das migrantes como sujeitas de direitos.

⁵⁴ Mulheres e meninas constituem cerca de metade dos migrantes internacionais, bem como dos refugiados e requerentes de asilo. Embora essa proporção se mantenha estável em muitas regiões, como Europa, América do Norte e Oceania, onde as mulheres chegam a superar ligeiramente os homens, observam-se variações importantes. Em áreas como Ásia Central e Meridional, Ásia Oriental e Sudeste Asiático, além de América Latina e Caribe, o número de migrantes homens excede o de mulheres. O desequilíbrio torna-se ainda mais acentuado no Norte da África e na Ásia Ocidental, assim como, em menor grau, na África Subsaariana, que recebem fluxos predominantemente masculinos, especialmente de trabalhadores migrantes. Essas diferenças repercutem nos padrões de retorno, no envio de remessas e na distribuição das responsabilidades de cuidado em países de origem e destino, ao passo que alguns Estados apresentam populações transnacionais majoritariamente femininas e outros, marcadamente masculinas, refletindo dinâmicas específicas de mobilidade. (United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2024). *International Migration and Sustainable Development*. UN DESA/POP/2023/TR/NO.7, p. 56. Disponível em: https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/undesa_pd_2024_megatrends3-internationalmigration.pdf. Acesso em: 1 dez. 2025.

⁵⁵ A defasagem temporal entre os dados de estoque migratório (2024) e os dados sobre trabalho migrante por sexo (2019) revela, por si mesma, a assimetria da produção estatística global sobre mobilidade laboral, sobretudo no que se refere ao trabalho das mulheres, frequentemente invisibilizado nos sistemas de registro. ONU. *International Migrant Stock 2024: Key Facts and Figures*. UN DESA/POP/2024/DC/NO. 13. New York: ONU, 2025, p. 1. Disponível em: <https://worldmigrationreport.iom.int/sites/g/files/tmzbd11691/files/documents/2024-05/data-snapshot-feminization-of-migration.pdf>. Acesso em 9 dez 2025.

No plano social, a invisibilização assume formas específicas. Sassen observa que a economia global contemporânea depende de uma ampla gama de atividades, trabalhadores e circuitos produtivos. Muitos deles permanecem fora da visibilidade institucional e política, apesar de sua relevância para o funcionamento do sistema econômico. Trata-se de uma “narrativa de negação”. Por meio dela, setores essenciais ao funcionamento da economia global são desconsiderados ou tratados como marginais, justamente por se localizarem em espaços informais, feminilizados e pouco regulados. Nesses circuitos, o trabalho das migrantes sustenta dinâmicas econômicas e sociais inteiras, ao mesmo tempo em que permanece marginalizado nos registros oficiais e nos discursos públicos.⁵⁶

A análise histórica desses processos permite identificar momentos em que a economia internacional se estruturou a partir de relações de gênero, embora estas tenham permanecido invisíveis nas interpretações dominantes. No contexto colonial e pós-colonial, a expansão de economias voltadas à exportação apoiou-se na produção agrícola e no trabalho assalariado masculino, sustentados pelo trabalho feminino nos domicílios e nas comunidades. A produção de alimentos, o cuidado e a manutenção da vida cotidiana possibilitaram a inserção masculina no mercado externo, funcionando como subsídio invisível ao assalariamento e deslocando os custos sociais da produção para fora das métricas econômicas.⁵⁷

Em um segundo momento, marcado pela internacionalização da produção manufatureira, ocorreu a mobilização desproporcional da mão de obra feminina em regiões periféricas e semiperiféricas. Mulheres passaram a ocupar postos em setores caracterizados por baixos salários, proteção trabalhista limitada e fraca organização sindical, o que permitiu às empresas preservar competitividade global e contornar pressões trabalhistas nos países centrais. O gênero integrou, assim, o próprio arranjo econômico da produção internacionalizada, reforçando a invisibilidade do trabalho feminino na lógica da competitividade global.⁵⁸

Em um terceiro momento, mais recente, a migração assume papel relevante na reorganização das relações de gênero, dos arranjos domésticos e das formas de pertencimento. A mobilidade feminina reconfigura a divisão do trabalho e os vínculos familiares, tanto nos contextos de origem quanto nos de destino. Mulheres migrantes tornam-se agentes de redes transnacionais e da sustentação econômica de famílias e comunidades, ainda que sob

⁵⁶ SASSEN, 2003, p. 51 e 64.

⁵⁷ SASSEN, 2003, p. 63–64.

⁵⁸ SASSEN, 2003, p. 63.

condições persistentes de vulnerabilidade, marcadas por precarização laboral, insegurança jurídica e exposição à violência.⁵⁹

A partir dessa reconstrução histórica, torna-se possível compreender que a invisibilidade das mulheres migrantes decorre do modo como os espaços estratégicos da globalização foram historicamente definidos. Nas cidades globais,⁶⁰ atividades financeiras e de gestão dependem de trabalhos realizados pelas migrantes, classificados como periféricos e “não globais”.⁶¹ Essa inserção confere às migrantes posição semelhante à do proletariado *off-shore*, ou seja, uma força de trabalho essencial ao funcionamento do alto circuito global, mas mantida fora da visibilidade e do reconhecimento político e econômico.

O processo definido como “feminização da sobrevivência” expressa a atribuição crescente às mulheres da responsabilidade pela manutenção de famílias, comunidades e economias locais e transnacionais em contextos de empobrecimento e retração das políticas sociais.⁶² Frequentemente captado apenas de modo indireto pelas estatísticas, esse protagonismo não se converte em reconhecimento proporcional, aprofundando situações de vulnerabilidade e insegurança jurídica.⁶³

Desse modo, a neutralidade analítica produz invisibilidade epistemológica. Esta se converte em déficit estatístico e sustenta políticas migratórias incapazes de reconhecer as desigualdades de gênero. Não se trata de falhas pontuais, mas de um modo estrutural de produzir conhecimento e governar a mobilidade em escala transnacional. A invisibilidade das mulheres migrantes ultrapassa o plano do reconhecimento institucional e se inscreve na forma como a reprodução da vida é organizada para além das fronteiras nacionais, mantendo o trabalho feminino fora das categorias centrais de valor econômico e político.

⁵⁹ SASSEN, 2003, p. 64.

⁶⁰ Sassen denomina de “cidades globais” os lugares de concentração de funções corporativas, financeiras e jurídicas que comandam a economia transnacional. Migrantes e mulheres passam a ocupar atividades de suporte aos setores estratégicos, sobretudo em serviços precarizados e informalizados, o que rompe com o padrão histórico no qual trabalhadores vinculados a setores líderes alcançavam maior poder de barganha e ascensão estrutural (SASSEN, Saskia. O que não se vê: por uma análise feminista da economia global. *Revista GeoAmazônia*, Belém, v. 12, n. 24, p. 246–247, 2024. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18542/geo.v12i24.17718>. Acesso em: 8 jan. 2026.SASSEN).

⁶¹ SASSEN, 2003, p. 64.

⁶² Sassen utiliza o termo “feminização da sobrevivência” para destacar que a globalização produz uma nova arquitetura da sobrevivência humana que se apoia de forma estrutural no trabalho e nos corpos das mulheres, especialmente das mais pobres, racializadas e migrantes. Ao contrário da expressão “feminização da migração”, que indica apenas um aumento numérico, ou “feminização da pobreza”, que descreve uma condição social, a “feminização da sobrevivência” revela um processo sistêmico pelo qual famílias, mercados e até Estados dependem da inserção forçada das mulheres em circuitos transnacionais legais, informais e ilegais. (SASSEN, 2014, p. 60–61).

⁶³ SASSEN, 2014, p. 60–61.

Nesse quadro, a maior exposição das mulheres a circuitos de violência, tráfico e exploração decorre da lógica de uma ordem migratória que articula subordinação social, desvalorização simbólica e precarização jurídica como condições normais de funcionamento.

3.3.3 Cadeias globais de cuidado⁶⁴

A feminização das migrações não se restringe ao crescimento da presença feminina nos fluxos internacionais; refere-se igualmente ao papel ativo desempenhado pelas mulheres nos projetos migratórios. O perfil da migração feminina passou a caracterizar-se, nas últimas décadas, pela iniciativa própria na saída do país de origem, pela assunção do papel de provedoras principais e pela reorganização das relações familiares transnacionais.⁶⁵ As mulheres deixam de figurar como acompanhantes da migração masculina e passam a ocupar protagonismo na mobilidade contemporânea, inseridas em arranjos sociais e econômicos que condicionam suas trajetórias.

Esse processo vincula-se à expansão dos mercados transnacionais de cuidado, configurando uma divisão internacional do trabalho reprodutivo.⁶⁶ Assim como os processos produtivos foram globalizados, atividades de reprodução social, como o cuidado de crianças, idosos e pessoas doentes, a limpeza doméstica e a manutenção da vida cotidiana, passaram a ser mercantilizadas e organizadas em circuitos globais. Como resultado, mulheres do Sul Global assumem atividades de cuidado para famílias de classe média e alta nos países de destino. O cuidado de seus próprios familiares é transferido para outras mulheres nos países de origem, em condições mais precárias. Essas relações configuram cadeias hierárquicas marcadas por classe, raça, gênero e cidadania.⁶⁷

⁶⁴ Com base em Kofman e Raghuram, “cadeias globais de cuidado” designam redes transnacionais por meio das quais o trabalho reprodutivo é deslocado entre países, transferindo responsabilidades de cuidado de umas mulheres para outras, em diferentes contextos sociais, econômicos e políticos. Essas cadeias conectam diretamente países de origem e de destino, revelando a divisão internacional do trabalho reprodutivo. São atravessadas por múltiplas desigualdades, especialmente de gênero, classe, raça e cidadania, que organizam quem cuida, em que condições e com quais direitos. Ao mesmo tempo, revelam que o cuidado se encontra progressivamente mercantilizado, sustentado por assimetrias globais de poder e sistematicamente invisibilizado como trabalho socialmente necessário, ainda que fundamental para a reprodução da vida. (KOFMAN, Eleonore; RAGHURAM, Parvati. *The implications of migration for gender and care regimes in the South*. UNRISD Programme Paper, nº 41, United Nations Research Institute for Social Development, Geneva, 2009, p. 18–19. Disponível em: <https://www.files.ethz.ch/isn/105234/41e.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2026).

⁶⁵ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 8–10.

⁶⁶ Trabalho reprodutivo refere-se ao conjunto de atividades necessárias para manter, cuidar e reproduzir a vida cotidiana, assegurando que as pessoas possam existir, crescer e trabalhar. Diferentemente do trabalho produtivo, orientado ao mercado e à geração de lucro, o trabalho reprodutivo, historicamente realizado por mulheres e frequentemente desvalorizado ou não remunerado, sustenta a reprodução social.

⁶⁷ PARREÑAS, Rhacel Salazar. *Servants of Globalization: Migration and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 29–31.

Configura-se uma cadeia tripla que articula mulheres privilegiadas nos países de destino, trabalhadoras migrantes e mulheres empobrecidas que permanecem nos países de origem. À medida que o cuidado é transferido para mulheres racializadas e migrantes, seu valor social e econômico tende a diminuir, produzindo uma hierarquização da reprodução social em escala global.⁶⁸ O cuidado deixa de ser uma relação pessoal e passa a ser uma transação econômica atravessada por assimetrias de poder.⁶⁹

As cadeias globais de cuidado designam conjuntos de vínculos interpessoais por meios dos quais o trabalho reprodutivo, pago ou não, circula entre países.⁷⁰ A globalização passa, assim, a envolver também deslocamentos de afeto e responsabilidades emocionais, e não apenas de capital e mercadorias.⁷¹

A organização transnacional do cuidado engendra uma modalidade particular de exploração, caracterizada como mais-valia emocional. Assim como o capitalismo extrai valor excedente do trabalho físico, ele passa a incorporar o trabalho afetivo como fonte de acumulação, baseando-se na disposição socialmente atribuída às mulheres para amar, nutrir e cuidar.⁷² Os países ricos se beneficiam da força de trabalho das migrantes e de seu investimento emocional, enquanto os custos desse deslocamento afetivo recaem sobre as famílias que permanecem no Sul Global.⁷³

O caso das Filipinas oferece um exemplo expressivo desse processo. No início dos anos 2000, o governo filipino registrava cerca de 1,5 milhão de trabalhadores e trabalhadoras empregados no exterior, com forte concentração feminina no trabalho doméstico e de cuidado.⁷⁴ Estimativas analisadas por Parreñas apontam que aproximadamente 50% das

⁶⁸ PARREÑAS, 2001, p. 31–32.

⁶⁹ PARREÑAS, 2001, p. 35–36.

⁷⁰ Há quatro formas principais pelas quais a migração feminina impacta os regimes de cuidado. Em primeiro lugar, há mulheres que migram como provedoras de cuidado, inserindo-se diretamente em atividades de assistência, sobretudo no trabalho doméstico e no cuidado de crianças, idosos e pessoas doentes. Em segundo, encontram-se aquelas que migram e deixam responsabilidades de cuidado para trás, transferindo essas tarefas para outras mulheres da família ou para redes comunitárias. Assim, uma mulher não migrante pode cuidar dos seus próprios filhos, sobrinhas, sobrinhos e primos. Os seus deveres de cuidados físicos e apoio emocional podem estender-se para além da família e parentes próximos. Em terceiro, há mulheres que migram levando consigo responsabilidades de cuidado, deslocando-se acompanhadas de filhos ou dependentes. Por fim, mulheres que migram que passam a necessitar de cuidado, especialmente na velhice ou em contextos de adoecimento. Ou seja, elas vão regressar quando elas próprias precisarem de cuidados (KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 10–12).

⁷¹ HOCHSCHILD, Arlie Russell. Global Care Chains and Emotional Surplus Value. In: Will Hutton & Anthony Giddens (eds.), *On the Edge: Living with Global Capitalism*, Jonathan Cape / Routledge, London, 2000, p. 131–132. (Capítulo disponível em: https://is.muni.cz/el/fss/jaro2022/SANb2009/um/hochschild_-_global_care_chains.pdf. Acesso em 09 jan. 2026).

⁷² HOCHSCHILD, 2000, p. 133–134.

⁷³ HOCHSCHILD, 2000, p. 136–137.

⁷⁴ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 8.

mulheres migrantes filipinas estavam inseridas nesse setor no mesmo período.⁷⁵ Os dados indicam que o cuidado ocupa lugar relevante nos percursos de migração feminina, ainda que tal configuração não se limite ao contexto filipino.⁷⁶

A situação das mulheres solteiras migrantes, inclusive mães solos, requer atenção específica. Parcela significativa das trabalhadoras domésticas migra sozinha, sem cônjuge e, em muitos casos, sem filhos, mas assume responsabilidade econômica direta por pais idosos, irmãos mais novos e outros parentes que permanecem no país de origem.⁷⁷ A mobilidade feminina insere-se, assim, em obrigações intergeracionais marcadas por expectativas culturais de solidariedade familiar.⁷⁸ As remessas asseguram a sobrevivência material de pais, irmãos e sobrinhos, fazendo dessas mulheres o eixo econômico das famílias de origem.⁷⁹

Levantamentos indicam que muitas mulheres migrantes possuem escolaridade elevada e, em diversos casos, formação superior nos países de origem, mas aceitam trabalhos domésticos e de cuidado nos países de destino por falta de alternativas no mercado formal. Trata-se de um processo de desqualificação social, no qual diplomas e competências perdem valor em razão de barreiras, como o não reconhecimento de títulos, o racismo institucional e as restrições legais ao acesso a empregos formais.⁸⁰

Nesse mesmo horizonte inserem-se jovens mulheres recrutadas como *au pairs* em programas de intercâmbio cultural.⁸¹ Embora formalmente apresentados como experiências educativas, tais arranjos operam, na prática, como dispositivos de inserção em trabalho de cuidado infantil e doméstico pouco valorizado.⁸² Esses programas dialogam com o processo

⁷⁵ PARREÑAS, 2001, p.

⁷⁶ No período analisado, trabalhadoras filipinas recebiam em média 170 dólares mensais em seu país de origem, enquanto nos Estados Unidos o trabalho como babá podia alcançar 1.400 dólares (PARELLA RUBIO, Sònia. *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 129).

⁷⁷ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 13.

⁷⁸ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 13.

⁷⁹ Le Goff observa que, apesar das dificuldades enfrentadas no mercado de trabalho, mulheres migrantes apresentam maior propensão e regularidade no envio de remessas, em razão dos vínculos familiares mais intensos e do senso de dever em relação aos parentes que permanecem no país de origem. Suas remessas tendem a ser mais estáveis e resilientes, funcionando também como mecanismo de autoproteção diante da instabilidade laboral, o que reforça a lógica de provisão intergeracional (LE GOFF, Maelan. *Feminization of migration and trends in remittances*. *IZA World of Labor*, Bonn, n. 220, jan. 2016. Disponível em: <https://wol.iza.org/articles/feminization-of-migration-and-trends-in-remittances>. Acesso em: 10 jan. 2026).

⁸⁰ PARREÑAS, 2001, p. 44–45.

⁸¹ O termo *au pair* designa programas de intercâmbio cultural nos quais jovens vivem com famílias anfitriãs e realizam cuidados infantis em troca de hospedagem, alimentação e ajuda de custo. Anderson indica que esse status tende a diluir a condição de trabalhadora, ao enfatizar o caráter pessoal da relação. Empregar ou “hospedar” migrantes permite apresentar o trabalho doméstico como oportunidade, e não como fardo, e sustentar uma autoimagem de benfeitores, além de empregadores. (ANDERSON, Bridget. *A very private business: exploring the demand for migrant domestic workers*. *European Journal of Women's Studies*, v. 14, n. 3, p. 261–262, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1350506807079013>. Acesso em: 10 jan. 2026).

⁸² Embora o programa *au pair* não seja formalmente restrito a mulheres, estudos demonstram que ele é estruturado a partir de expectativas de gênero e recruta majoritariamente jovens mulheres, uma vez que se baseia

de desqualificação social observado, reforçando a naturalização do cuidado como destino feminino.

Em muitos contextos, persistem situações marcadas pelo medo da deportação. Muitas mulheres permanecem em condições abusivas, com jornadas excessivas, retenção de documentos e salários irregulares, por receio de denunciar empregadores e perder o status migratório.⁸³ A ameaça constante de deportação atua como mecanismo disciplinador, mantendo as trabalhadoras em posição de vulnerabilidade jurídica e institucional.

As famílias transnacionais consolidam-se como forma recorrente de organização social, em que os membros vivem em países distintos, mas mantêm vínculos econômicos e afetivos.⁸⁴ Mesmo quando as mães migram, observa-se que os homens raramente assumem as tarefas domésticas, delegando-as a outras mulheres da família.⁸⁵ A migração não rompe com a divisão sexual do trabalho, mas a redistribui no interior do universo feminino.

A maternidade à distância passa a ser exercida por meio de telefonemas, mensagens e remessas financeiras, configurando formas mediadas de presença familiar. O afastamento dos filhos produz experiências recorrentes de culpa e saudade, interpretadas como sacrifício necessário. Essa narrativa tende a ocultar as estruturas econômicas e políticas que impõem a separação como condição de sobrevivência. O amor materno passa, assim, a integrar circuitos de sustentação econômica, convertendo-se em recurso socialmente explorável.⁸⁶

A migração feminina injeta recursos financeiros nas famílias, mas amplia a terceirização do cuidado, redistribuindo-o sobretudo entre mulheres das redes familiares.⁸⁷ Ganha relevo o *other mothering* (maternagem alternativa), no qual avós, tias, irmãs, filhas mais velhas e vizinhas assumem responsabilidades de cuidado, ampliando sua carga física e emocional de trabalho.⁸⁸

As transformações nos fluxos migratórios femininos reconfiguram os regimes de cuidado nos países do Sul Global. O cuidado integra a reprodução social e é atravessado por relações de gênero, raça e geração. Sua provisão organiza-se por meio da articulação entre família, mercado, comunidade e Estado, compondo o diamante do cuidado. Nesse arranjo, a família permanece como principal provedora de cuidado não remunerado, enquanto o Estado

em atividades de cuidado infantil e trabalho doméstico, socialmente atribuídas ao feminino (CHUANG, Janie A. The U.S. Au Pair Program: Labor Exploitation and the Myth of Cultural Exchange. *Harvard Journal of Law & Gender*, v. 36, p. 1–67, 2013. Disponível em: <https://journals.law.harvard.edu/jlg/wp-content/uploads/sites/88/2012/01/2013-summer.1.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2026.

⁸³ PARREÑAS, 2001, p. 47–48 e HOCHSCHILD, 2000, p. 139.

⁸⁴ PARREÑAS, 2001, p. 53.

⁸⁵ PARREÑAS, 2001, p. 56–57.

⁸⁶ HOCHSCHILD, 2000, p. 134–136.

⁸⁷ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 6.

⁸⁸ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 12.

assume papel regulador e o mercado se expande sustentado pela mão de obra barata das migrantes.⁸⁹

Outro aspecto recorrente é a promessa de retorno. Muitas mulheres migram inseridas em projetos de retorno que se constituem como horizonte simbólico, mas permanecem condicionados por fatores objetivos que dificultam sua realização. Quando regressam, algumas tentam abrir pequenos comércios ou investir em negócios locais. Enfrentam, porém, mercados instáveis, ausência de políticas de apoio e obstáculos à reinserção econômica, o que frequentemente conduz ao fracasso dessas iniciativas.⁹⁰ Diante dessas limitações, a migração reaparece como alternativa, instaurando um ciclo de mobilidade prolongada.

Essa dinâmica configura a circularidade migratória, na qual o retorno permanece como horizonte simbólico, mas é continuamente adiado. Com o passar dos anos, as mulheres envelhecem nos países de destino, acumulam desgaste físico, problemas de saúde e insegurança em relação à aposentadoria, uma vez que muitas não têm acesso a sistemas formais de previdência.⁹¹ A velhice passa, assim, a ser vivida em condição de vulnerabilidade.

Com efeito, as cadeias globais de cuidado não promovem emancipação feminina substantiva. Elas permitem que mulheres privilegiadas ingressem no mercado de trabalho sem redistribuição do cuidado com os homens, preservando a divisão sexual do trabalho.⁹² Nesse processo, o cuidado é transferido entre mulheres em posições sociais desiguais, sem romper com as hierarquias de gênero. O sistema transnacional do cuidado desloca a sobrecarga, mas não a suprime, reproduzindo desigualdades em escala global.

A feminização das migrações insere-se na mercantilização do cuidado, no qual essa atividade passa a ser organizada como setor econômico, sustentado pela precarização do trabalho feminino e migrante. As cadeias globais de cuidado, portanto, expressam a incorporação da reprodução social às lógicas de mercado, com a transferência dos custos do cuidado do Norte Global para o Sul Global.

3.3.4 Violência estrutural, exploração e dupla vitimização

As formas de inserção migratória são frequentemente marcadas pela irregularidade jurídica, pela exploração e por modalidades de coerção que, em muitos casos, antecedem a

⁸⁹ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, 1–6.

⁹⁰ PARREÑAS, 2001, p. 65–66.

⁹¹ PARREÑAS, 2001, p. 66.

⁹² PARREÑAS, 2001, p. 42–43.

própria partida do país de origem. A expansão do tráfico de migrantes, sobretudo de mulheres, evidencia a articulação entre a desvalorização do trabalho feminino e circuitos transnacionais controlados por redes do crime organizado. Essas redes atravessam fronteiras, utilizam documentação falsa, mantêm a circulação contínua de mulheres entre países e exploram a irregularidade migratória como fonte permanente de lucro.⁹³

As práticas descritas não podem ser compreendidas apenas como criminalidade isolada. O endurecimento das políticas migratórias e o fortalecimento dos controles de fronteira geram um paradoxo: ao restringir canais legais de circulação, ampliam a dependência de intermediários e traficantes, agravando a exposição à exploração e à violência. A irregularidade deixa de ser exceção e passa a integrar os circuitos de tráfico e exploração. Mulheres submetidas a essas formas de deslocamento forçado são tratadas como imigrantes ilegais ou criminosas, e não como vítimas, o que dificulta o acesso à justiça e reforça sua invisibilidade institucional e política.⁹⁴

A relação entre migração feminina, prostituição e estratégias de desenvolvimento econômico mostra com nitidez essa articulação. A inserção de estrangeiras na prostituição, observada em diferentes países, alimenta redes criminosas e restringe alternativas de sobrevivência para migrantes inseridas nesses circuitos. A elevada presença feminina na prostituição, particularmente em contextos europeus, expõe o caráter transnacional desse mercado e as assimetrias de gênero.⁹⁵

O crescimento do turismo como estratégia de desenvolvimento econômico intensificou essa dinâmica. A adoção de políticas de atração de turistas, em cenários de desemprego elevado e crise produtiva, contribuiu para a expansão da indústria do entretenimento e, em muitos casos, da indústria do sexo. Essa passou, assim, a assumir relevância como fonte de renda, de lucro e de entrada de divisas estrangeiras.⁹⁶ O processo resulta da convergência entre políticas de desenvolvimento e financiamento internacional. A escassez de alternativas econômicas para amplos segmentos da população feminina aprofunda esse movimento, mais do que um planejamento explícito voltado à exploração.

Essa dinâmica encontra ressonância na análise de Anderson sobre o trabalho migrante feminino. A autora mostra que a irregularidade integra a lógica desses mercados, pois permite reconhecer o sofrimento e a dependência das mulheres sem que isso se converta em direitos ou proteção jurídica efetiva. Nesse enquadramento, migrantes podem ser tratadas como

⁹³ SASSEN, 2014, p. 70.

⁹⁴ SASSEN, 2014, p. 70.

⁹⁵ SASSEN, 2014, p. 70.

⁹⁶ SASSEN, 2014, p. 70–71.

vítimas de exploração e, ao mesmo tempo, enquadradas como ilegais ou suspeitas, permanecendo sob vigilância, controle e exclusão dos regimes de proteção.⁹⁷

É nesse sentido que se pode falar em dupla vitimização: as mulheres são atingidas, primeiro, pela violência que impulsiona ou acompanha o deslocamento forçado e, depois, por uma violência institucional que se exerce no destino por meio da produção da irregularidade, da criminalização e da negação de reconhecimento e pertencimento. A violência se reconfigura nos dispositivos jurídicos e administrativos que transformam a vulnerabilidade em condição permanente e a distribuem de forma seletiva, segundo hierarquias de gênero, classe e estatuto migratório.

3.4 Exclusão social e luta por reconhecimento

A análise desenvolvida até aqui permite perceber que a migração feminina não se inscreve em trajetórias de ascensão social nem conduz automaticamente à integração. Predominam experiências marcadas por precarização, insegurança jurídica e exposição diferenciada à violência. A mobilidade, longe de assegurar a inclusão, frequentemente inaugura novas formas de vulnerabilidade. Os dados apresentados anteriormente tornaram visíveis as condições de inserção laboral das migrantes, sobretudo nos setores do cuidado e em circuitos marcados pela informalidade, permitindo compreender a feminização da migração como processo social.

Coloca-se, assim, a necessidade de deslocar o enfoque do plano descritivo para o plano interpretativo, a fim de apreender as implicações sociopolíticas dessas experiências. A migração feminina passa a ser abordada como experiência de não pertencimento, atravessada por fronteiras sociais, jurídicas e simbólicas que produzem formas precarizadas de pertencimento e reconhecimento condicionado.

A exclusão não se aplica por apreciações moralizantes que atribuem a marginalização a déficits pessoais ou insuficiências individuais. Trata-se de um processo socialmente produzido, enraizado nas transformações do capitalismo contemporâneo, na fragilização dos direitos e na reorganização desigual do trabalho. O pertencimento deixa de operar como condição assegurada e assume a forma de objeto permanente de disputa e negociação. É nesse campo de relações de poder que se inscreve a luta por reconhecimento das mulheres migrantes.

⁹⁷ ANDERSON, 2007, p. 258–260.

3.4.1 Tríplice discriminação:⁹⁸ gênero, classe e etnia/nacionalidade

A dupla vitimização analisada anteriormente insere-se em um quadro mais amplo de desigualdades estruturais que atravessam a experiência migratória das mulheres. Essa realidade pode ser compreendida em perspectiva interseccional.⁹⁹ A violência sofrida na origem e no destino somam-se formas recorrentes de discriminação, nas quais gênero, classe social e pertencimento étnico-nacional atuam conjuntamente, produzindo situações acumuladas de subordinação.¹⁰⁰ A chamada tríplice discriminação refere-se a esse entrelaçamento de hierarquias sociais. Conforme destaca Angela Davis, autora do feminismo negro, gênero, raça e classe não atuam isoladamente, mas se constituem mutuamente na produção de desigualdades.¹⁰¹ Tal articulação define quem pode circular, em que condições trabalha e que tipo de reconhecimento social lhe é concedido.

⁹⁸ Na perspectiva de Parrella Rubio, a experiência das mulheres migrantes pobres é atravessada por um regime de dominação múltipla, no qual se articulam gênero, classe e condição migratória. Enquanto permanecerem submetidas à lógica patriarcal presente tanto nas sociedades de origem quanto nas de destino, essas mulheres estarão expostas a uma tríplice discriminação: (1) discriminação de classe, decorrente das barreiras jurídicas impostas por políticas migratórias restritivas, que as inserem em regimes de trabalho precarizados; (2) discriminação étnico-nacional, produzida socialmente pela condição de estrangeiras, que legitima práticas de exclusão e estigmatização; e (3) discriminação de gênero, fundada na naturalização do cuidado e do trabalho doméstico como funções femininas, o que reforça sua subordinação estrutural nos mercados migratórios (PARELLA RUBIO, 2003, p. 98)

⁹⁹ Conceito de Interseccionalidade: A causa primária de diversos conflitos sociais é o patriarcado (injustiça de gênero), aliado ao racismo (injustiça étnica/racial) e desigualdade social (injustiça econômica). Gênero, raça e classe são categorias que se sobrepõem no sentido de informar quão discriminada e subjugada uma pessoa está pelos discursos e práticas sociais. Intelectuais negras: Patrícia Hill Collins, Angela Davis e Bell Hooks são as primeiras a identificar a natureza interseccional da opressão sofrida pelas mulheres. A jurista Kimberlé Crenshaw introduziu o termo “interseccionalidade” em 1989, ao examinar, no âmbito do direito antidiscriminatório norte-americano, situações em que a discriminação contra mulheres negras não podia ser compreendida separadamente como racismo ou sexismo, mas como intersecção estrutural de ambos. CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38110111>. Acesso em: 19 fev. 2026.

¹⁰⁰ Pertença étnico-nacional: uma italiana negra nos Estados Unidos tende a enfrentar níveis mais intensos de discriminação do que uma italiana branca, uma vez que a exclusão se estrutura não apenas pelo critério da nacionalidade, mas também pela racialização do corpo.

¹⁰¹ Angela Davis, ao discutir as intersecções entre gênero, raça e classe, afirma: “As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.” (DAVIS, Angela. *As mulheres negras na construção de uma nova utopia*. Conferência realizada na I Jornada Cultural Léila Gonzalez, São Luís, MA, 13 dez. 1997. Publicado em 12 jul. 2011. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopiaangela-davis/>. Acesso em: 19 fev. 2026).

As cadeias globais de cuidado tornam visível a permanência de normas de gênero que associam as mulheres ao trabalho reprodutivo, direcionando-as para ocupações precarizadas e pouco valorizadas. Essa inserção decorre da persistência de arranjos patriarcais que organizam a divisão sexual do trabalho em escala transnacional.¹⁰² O cuidado segue sendo tratado como responsabilidade feminina, o que sustenta sua desvalorização econômica e simbólica nos mercados migratórios.

A migração feminina decorre, em grande parte, de contextos de empobrecimento estrutural, nos quais a saída do país de origem se apresenta como estratégia de sobrevivência diante do desemprego e da precarização do trabalho. Esse movimento responde também à crescente demanda por mulheres no trabalho reprodutivo nos países centrais, organizada pela divisão internacional do trabalho. Nesse arranjo, desigualdades de classe e de origem nacional são transferidas das mulheres autóctones para migrantes provenientes de países periféricos. A inserção nesses mercados mantém relações de dependência e subordinação em escala transnacional.¹⁰³

A nacionalidade e a pertença étnica interferem diretamente na forma como as mulheres são inseridas nos mercados de trabalho migrantes. Certas nacionalidades passam a ser associadas a ocupações específicas, sobretudo no trabalho doméstico e de cuidado. Essa vinculação contribui para a desvalorização social dessas atividades e sustenta hierarquias globais que separam trabalhos considerados “qualificados” daqueles tratados como servis.¹⁰⁴ A nacionalidade, nesse contexto, funciona como critério de distribuição desigual de valor, reconhecimento e direitos.

A tríplice discriminação não se configura como sobreposição circunstancial de fatores. Trata-se de uma estrutura relacional que organiza posições sociais e distribui riscos e oportunidades de modo desigual. Gênero, classe e etnia operam de forma integrada na produção das hierarquias que atravessam a migração feminina.¹⁰⁵ Essas articulações

¹⁰² Parella Rubio argumenta que a mercantilização do trabalho reprodutivo opera como acomodação do patriarcado. A inserção das mulheres autóctones no mercado formal ocorreu sem redistribuição correspondente das tarefas domésticas entre homens e mulheres. Nesse contexto, o cuidado é transferido para outras mulheres, sobretudo migrantes, o que preserva a lógica patriarcal no interior das famílias e desloca sua base material para relações de trabalho marcadas por assimetria social. (PARELLA RUBIO, 2003, p. 15–17).

¹⁰³ PARELLA RUBIO, 2003, p. 15.

¹⁰⁴ Em análises sobre migração feminina na Europa, observa-se a recorrência de estereótipos racializados na categorização das mulheres migrantes. Mulheres do Sri Lanka tendem a ser representadas como vítimas, as filipinas são associadas a imagens de docilidade e submissão, enquanto aquelas provenientes do Leste Europeu são estigmatizadas a partir de padrões estéticos alinhados ao ideal ocidental de beleza. Tais classificações reduzem identidades complexas a rótulos e funcionam como mecanismos simbólicos de hierarquização social. (DORNELAS; RIBEIRO, 2018, p. 250-251).

¹⁰⁵ Ao analisar o contexto europeu do início dos anos 2000, observa-se que, nos países da União Europeia, os serviços de proximidade concentravam a criação de novos empregos, caracterizados por precarização,

sustentam a precarização do trabalho, a fragilidade jurídica e a negação de reconhecimento, convertendo a vulnerabilidade em condição estrutural.

A apreciação crítica feminista do patriarcado mostra que tais articulações sustentam a divisão sexual do trabalho e tendem a naturalizar a associação entre feminilidade, cuidado e subordinação nos mercados migratórios. O patriarcado opera em articulação com lógicas de classe e com hierarquias étnico-nacionais, produzindo formas complexas de dominação que atravessam a experiência migratória feminina. A tríplice discriminação permite, assim, compreender o entrelaçamento de sistemas de poder na produção da exclusão.

3.4.2 Exclusão social e pertencimento negado

Para muitas migrantes, a exclusão social não se explica por falhas pessoais, inadequação cultural ou falta de qualificação. Avaliações desse tipo transferem aos indivíduos a responsabilidade por processos vinculados às transformações do capitalismo contemporâneo, que reorganizam o trabalho, fragilizam direitos e deslocam os riscos sociais para quem depende da migração para sobreviver.¹⁰⁶ Nesse cenário, a migração feminina aparece menos como decisão livre e mais como resposta à escassez de alternativas materiais.

No cotidiano, a permanência raramente é segura.¹⁰⁷ O trabalho é instável, os vínculos são frágeis e os direitos dependem de autorizações provisórias. Vive-se entre a utilidade funcional e a ausência de reconhecimento. Essa instabilidade dificulta a construção de projetos de vida, restringe a participação social e limita o exercício de direitos.¹⁰⁸

informalidade e feminização. A mercantilização do trabalho reprodutivo mantinha sua desvalorização simbólica e reproduzia desigualdades de gênero, classe e etnia, configurando um espaço recorrente de inserção laboral precária para mulheres migrantes (Parella Rubio, 2003, p. 249–258). Embora o diagnóstico se refira a esse período histórico, suas categorias analíticas permanecem pertinentes para compreender dinâmicas contemporâneas, uma vez que a externalização do cuidado e a concentração de mulheres migrantes em ocupações desvalorizadas continuam a estruturar os mercados de trabalho no setor de serviços.

¹⁰⁶ Castel demonstra que a segurança associada ao contrato de trabalho por tempo indeterminado, vigente na Europa no pós-guerra, resultou de uma conjuntura econômica excepcional, e não de garantias estruturais. Com a mudança desse cenário, a partir dos anos 1970, intensificam-se a precarização do trabalho e a individualização dos riscos sociais (CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 501–502). Embora o autor não trate diretamente da migração feminina, sua análise fundamenta a compreensão da migração como estratégia de sobrevivência diante da vulnerabilidade estrutural.

¹⁰⁷ Arendt afirma que a igualdade não é um dado natural, mas uma construção política: “não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de uma comunidade”. Quando alguém é excluído dessa comunidade, perde o acesso ao espaço onde os direitos são efetivamente garantidos. Por isso, sociedades politicamente organizadas tendem a buscar homogeneidade, tratando o “estranho” como ameaça, pois ele simboliza aquilo que escapa ao controle social e jurídico (ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. p. 334–335. Essa lógica ajuda a compreender a condição migrante como experiência estrutural de não pertencimento, marcada pela presença funcional sem reconhecimento e pela revogabilidade permanente dos direitos.

¹⁰⁸ Fraser compreende a injustiça cultural como produzida por padrões sociais de representação que geram ocultamento, desrespeito e negação de direitos, afetando especialmente grupos socialmente desvalorizados. No caso das mulheres, essa dimensão simbólica articula-se à precarização material, configurando uma condição

A experiência migratória feminina tende a desenvolver-se fora dos espaços em que a palavra tem peso público e a ação encontra reconhecimento. A perda desses lugares de participação produz invisibilidade social e bloqueia o acesso à esfera pública.¹⁰⁹ Deslocamentos forçados, expropriações territoriais e destruição de economias locais rompem vínculos comunitários e retiram dessas mulheres um lugar social reconhecido. Trabalham em setores essenciais, mas permanecem socialmente ausentes.

A noção de desfiliação social ajuda a interpretar esse percurso.¹¹⁰ A exclusão constrói-se por meio de um processo progressivo de desestabilização que conduz da integração à vulnerabilidade e, em situações extremas, à desfiliação.¹¹¹ A distinção entre zona de integração, zona de vulnerabilidade e zona de desfiliação evidencia o enfraquecimento gradual dos vínculos sociais. Com a expansão da zona intermediária, a precariedade torna-se experiência recorrente, e o risco social deixa de ser exceção para constituir condição ordinária da vida.¹¹²

A inserção feminina ocorre majoritariamente em setores precarizados, informais e desprotegidos. O trabalho deixa de funcionar como eixo de integração social. Mesmo vínculos formais não garantem estabilidade. A ameaça constante de perda de renda e de direitos configura a chamada “desestabilização dos estáveis”.¹¹³ Contratos frágeis, dependência jurídica e ausência de proteção institucional estruturam o cotidiano laboral dessas mulheres.

Esse processo gera sujeitos excedentes, classificados como supranumerários. Grupos tornados descartáveis pelo funcionamento ordinário do sistema econômico perdem proteção

bivalente de injustiça econômica e cultural (FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 231–239, 2006. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109>. Acesso em: 12 jan. 2026).

¹⁰⁹ Hannah Arendt afirma que “a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” e acrescenta que essas pessoas são privadas “não do direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem” (ARENDR, 2012, p. 33).

¹¹⁰ Segundo Castel, a desfiliação social é um processo de ruptura dos vínculos sociais que conectam o indivíduo à sociedade. Ela ocorre de forma progressiva, iniciando-se pela fragilização das relações de trabalho e das redes de sociabilidade, até culminar na exclusão completa. Esse conceito é utilizado para descrever a passagem da integração à vulnerabilidade e, em casos extremos, à desconexão total do indivíduo em relação ao tecido social. (CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 2008. In: Cap. VIII – A Nova questão social. p. 532–535. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/807783732/CASTEL-Robert-as-Metamorfoses-Da-Questao-Social>. Acesso em 3 jan. 2026).

¹¹¹ Castel, ao tratar da exclusão e da desfiliação social, amplia seu olhar para incluir os migrantes, destacando que, embora enfrentem desafios específicos, como racismo e discriminação, sua situação se insere em uma problemática mais ampla de vulnerabilidade social compartilhada por jovens de origem popular. (CASTEL, 2008, p. 545 - nota 105).

¹¹² A desfiliação compromete a coesão social ao favorecer a anomia, entendida como perda de referências normativas e de pertencimento. Seus efeitos manifestam-se em violência, desespero e desconfiança. Ao enfraquecer a interdependência e a solidariedade entre grupos, a desfiliação atinge a própria estrutura social e fragiliza as bases da vida democrática.

¹¹³ CASTEL, 2008, p. 526.

material, identidade social e reconhecimento.¹¹⁴ Parcelas da população passam a ocupar a posição de vidas socialmente supérfluas.¹¹⁵ Migrantes e populações racializadas concentram parte significativa desses efeitos.

A assimetria entre livre circulação de capitais e restrição à circulação de pessoas reforça regimes de vigilância e criminalização da mobilidade.¹¹⁶ Corpos femininos migrantes tornam-se alvos preferenciais de controle, suspeição e exploração. A presença é tolerada enquanto funcional, mas o pertencimento permanece negado.

A exclusão social manifesta-se, assim, de forma combinada, articulando precarização material e desvalorização simbólica. Injustiças econômicas e culturais operam simultaneamente, produzindo formas persistentes de subordinação. No caso das mulheres migrantes, essa articulação é intensificada pelo cruzamento entre gênero, raça e nacionalidade, aprofundando a marginalização.¹¹⁷

A experiência migratória feminina configura, portanto, vivência de não pertencimento. Presença sem reconhecimento, trabalho sem visibilidade, direitos condicionais e permanência revogável compõem o cotidiano dessas mulheres. O pertencimento deixa de ser condição assegurada e passa a operar como disputa permanente por reconhecimento. É nesse contexto que se torna necessário analisar as fronteiras sociais e simbólicas que estruturam tal exclusão.

3.4.3 Fronteiras sociais e simbólicas do pertencimento

¹¹⁴ Castel denomina supranumerários os sujeitos tornados excedentes em relação à sociedade salarial, isto é, pessoas sem inserção estável e sem reconhecimento social duradouro. No caso das mulheres migrantes, essa condição assume forma específica: embora muitas estejam integradas ao trabalho, sobretudo em setores precários e desprotegidos, permanecem juridicamente instáveis e socialmente desqualificadas, sendo toleradas enquanto úteis e descartáveis quando deixam de sê-lo (CASTEL, 2008, p. 596; 530).

¹¹⁵ Em *Vidas desperdiçadas*, Bauman descreve a lógica do descarte como característica da modernidade. O progresso econômico e a globalização produzem populações consideradas “supérfluas”, entre elas migrantes e refugiados (especialmente mulheres, inclusão minha) forçados a deixar seus territórios. A exclusão integra o funcionamento do sistema orientado pela eficiência e pela ordem. O descarte social revela, assim, a dificuldade da modernidade em lidar com os grupos que ela própria produz como excedentes. (BAUMAN, Zygmunt. *Vidas Desperdiçadas: Modernidade e seus Excluídos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 47–49, 53–54, 56–57, 93–94).

¹¹⁶ Bauman mostra que refugiados e migrantes são convertidos em alvos visíveis das angústias produzidas pela globalização, funcionando como substitutos simbólicos das forças globais que escapam ao controle social e político. Ao empregar a expressão “outsiders particulares”, o autor distingue dois tipos de estrangeiros. De um lado, estão os estrangeiros abstratos e distantes, como a elite global e os agentes das finanças transnacionais, que produzem insegurança, mas permanecem invisíveis e politicamente inalcançáveis. De outro, estão os estrangeiros concretos e próximos, como migrantes e refugiados presentes no cotidiano das sociedades de acolhida, que se tornam alvos diretos do medo e da hostilidade. A impossibilidade de confrontar os primeiros favorece o deslocamento da insegurança para os segundos, produzindo regimes de vigilância, suspeição e criminalização da mobilidade. BAUMAN, 2005, p. 84–85).

¹¹⁷ FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 233–234, 2006. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109>. Acesso em: 12 jan. 2026.

Enquanto no item 3.2.3 se analisou o modo como o direito classifica e reconhece juridicamente a mobilidade, neste item examina-se como a sociedade trata as mulheres migrantes, produzindo fronteiras sociais e simbólicas do pertencimento.

A fronteira continua a operar após a entrada no país, traduzindo-se na experiência cotidiana da provisoriedade e do pertencimento instável. A permanência é vivida como condição sempre revogável, marcada por interrupções, retornos e reinícios que desfazem a imagem da migração como mudança definitiva. A mobilidade organiza-se como circulação contínua entre lugares, vínculos e regimes de aceitação, fazendo da vida migrante uma existência sob tolerância condicional, mais próxima de trajetórias pendulares do que de processos lineares de integração.¹¹⁸

O reconhecimento social tende a assumir a forma de tolerância concedida, caracterizando um reconhecimento incompleto e instrumental, que mantém a hierarquia sob aparência de inclusão. Estar presente no território não equivale a pertencer plenamente à comunidade política. Configura-se uma inclusão subordinada, na qual identidades migrantes são aceitas enquanto respondem a expectativas externas e permanecem socialmente controláveis. O espaço público converte-se, assim, em lugar de aceitação funcional, no qual o pertencimento depende de comprovações contínuas de adequação.¹¹⁹

A inserção laboral evidencia essa lógica. Migrantes são admitidas enquanto respondem às demandas do mercado, sobretudo em setores desprotegidos, informais e desvalorizados. O trabalho converte-se em condição de permanência: enquanto são necessárias ao funcionamento econômico, permanecem; quando deixam de sê-lo, perdem lugar. O pertencimento passa a operar segundo racionalidade instrumental, e a mulher deixa de ser

¹¹⁸ Morokvasic analisa empiricamente migrações femininas no contexto europeu pós-1989, sobretudo de mulheres oriundas da Europa Central e Oriental, cujas trajetórias apresentam mobilidade pendular, estadias temporárias, trabalho sazonal ou informal e retornos frequentes aos países de origem. Esses dados empíricos colocam em questão o modelo clássico de migração como processo definitivo seguido de integração progressiva. Na conclusão do artigo, a autora amplia essa inflexão analítica ao propor a necessidade de repensar o próprio conceito de migração, que passa a ser compreendido como processo contínuo de circulação, e não como evento pontual de partida e chegada. Com isso, são problematizadas as dicotomias partida/chegada, temporário/permanente e integração/retorno. [MOROKVASIC, Mirjana. Transnational mobility and gender: A view from post-wall Europe. In: KOSER, Khalid; LUTZ, Helma (org.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries: Gender on the Move*. London: Routledge, 1998, p. 101–102; 118–119; 125–127].

¹¹⁹ Como mulher sul-africana exilada na Alemanha, Ethel Kriger ilustra esse reconhecimento condicional: sua aceitação social dependia do engajamento político em causas de solidariedade internacional. O pertencimento assumia a forma de conquista vinculada ao atendimento de expectativas ideológicas, o que evidencia o caráter funcional e negociado do reconhecimento no espaço público. (KRIGER, Ethel. Narratives from the margin, narratives from the centre. In: EREL, Umut; MOROKVASIC, Mirjana; SHINOZAKI, Kyoko (eds.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries*. Vol. I: Gender on the Move. Wiesbaden: Springer VS (originally published by Leske + Budrich), 2003, p. 24).

reconhecida como sujeito de direitos para aproximar-se da condição de corpo deslocável conforme necessidades externas de produção.¹²⁰

Estudos sobre regimes de cuidado mostram que a migração feminina supre déficits institucionais das sociedades de destino sem que isso se traduza em reconhecimento social efetivo.¹²¹ Trabalhar não assegura voz política. Cuidar não garante pertencimento social. A fronteira simbólica se estabelece justamente nesse descompasso entre presença material e reconhecimento social.

Para além das dimensões econômicas, a exclusão assume expressão moral. A mobilidade feminina é frequentemente interpretada como transgressão. Mães migrantes são culpabilizadas por deixar filhos, enquanto a migração masculina tende a ser socialmente celebrada como gesto de responsabilidade. O julgamento moral desloca a atenção das condições estruturais do deslocamento para o corpo feminino,¹²² construindo a mulher migrante como figura problemática: má mãe, esposa ausente, sujeito desviante.

Tal forma de controle simbólico manifesta-se também na tolerância seletiva da mobilidade. A mulher que se move rompe expectativas tradicionais de cuidado e presença e é punida por isso.¹²³ A fronteira deixa, assim, de ser apenas espacial para operar como norma social, delimitando comportamentos aceitáveis e distribuindo culpa.

Outro nível dessa fronteira diz respeito à palavra. A capacidade de falar em nome de si é socialmente distribuída, condicionando quem é ouvido, quem é tolerado e quem permanece

¹²⁰ A noção de “corpo deslocável” aproxima-se do que Morokvasic denomina “objeto nômade” (*nomadic object*), em contraposição ao “sujeito nômade” (*nomadic subject*), isto é, ao agente que controla suas próprias decisões de deslocamento. O “objeto nômade” designa sobretudo mulheres cuja mobilidade é definida por terceiros para atender à demanda por mão de obra barata e flexível, especialmente nos setores doméstico, de cuidado e de serviços informais. (MOROKVASIC, 1998, p. 128).

¹²¹ KOFMAN; RAGHURAM, 2009, p. 10–1

¹²² Parreñas demonstra que, embora a migração de trabalhadoras domésticas filipinas possibilite maior segurança financeira para os filhos, ela produz intensos abalos emocionais tanto para as mães quanto para as crianças deixadas no país de origem. A autora explicita o paradoxo entre ganhos materiais e perdas afetivas, mostrando que a busca por estabilidade econômica caminha junto com o aumento da insegurança emocional. Essa tensão é frequentemente silenciada pelas próprias migrantes, que tendem a minimizar o sofrimento ou a justificar a separação com base nas necessidades materiais da família. Tal dinâmica revela como a ideologia persistente da domesticidade feminina reforça a culpabilização moral das mães migrantes, sustentando a leitura social de sua mobilidade como falha ética e não como resultado de conjunturas socioeconômicas. (PARREÑAS, 2001, p. 115–116).

¹²³ Parreñas demonstra, a partir de pesquisa empírica com famílias filipinas transnacionais, que lares chefiados por mulheres migrantes são frequentemente classificados como “quebrados” (*broken homes*) e “anormais”, tanto no discurso público quanto nas próprias comunidades migrantes. A autora mostra que, embora o cuidado seja frequentemente reorganizado por meio de outras mulheres da família ou pela contratação de trabalho doméstico, a migração materna continua sendo moralmente condenada. Dados de levantamento citado por Parreñas indicam que apenas 8,7% das crianças aconselhariam suas mães a migrar, enquanto 82,8% apoiariam a migração paterna, revelando a assimetria no julgamento moral da mobilidade feminina. Ao mesmo tempo, o estudo reconhece que, em alguns casos, pais assumem funções de cuidado, mas isso não altera o padrão normativo que associa o cuidado primordialmente à figura materna, reforçando a culpabilização das mulheres que migram. (PARREÑAS, 2001, p. 110–115).

silenciado. Mulheres migrantes têm suas histórias frequentemente narradas por outros, enquadradas por discursos humanitários, midiáticos ou institucionais, mas raramente reconhecidas como sujeitas de enunciação.¹²⁴

A desigualdade discursiva configura uma fronteira simbólica persistente. Algumas existências são reconhecidas como dignas de escuta, enquanto outras permanecem à margem. A palavra transforma-se em campo de disputa política, e o reconhecimento da experiência depende de mediações externas que limitam a autonomia narrativa das mulheres migrantes.

Esse conjunto de processos prepara diretamente a releitura da mulher siro-fenícia desenvolvida no capítulo seguinte: Antes de ser ouvida, ela precisa primeiro falar. Para ser reconhecida, precisa negociar sua palavra. O ato de falar em contexto de exclusão constitui gesto político. A fronteira da linguagem revela-se tão decisiva quanto a territorial.

A mobilidade feminina não rompe automaticamente com hierarquias sociais consolidadas e tende a reinscrevê-las em escala transnacional. Mulheres situam-se entre espaços, entre pertencimentos e entre formas parciais de aceitação. Vivem em condição limítrofe, sem inclusão plena e sem expulsão definitiva. A fronteira deixa de ser evento pontual e converte-se em modo de existência.

A posição ocupada pelas migrantes não pode ser explicada por leituras individualizantes. Trata-se de um efeito estrutural produzido por dispositivos sociais, econômicos e simbólicos que regulam de modo desigual a participação pública. A fronteira é atravessada e, ao mesmo tempo, habitada cotidianamente. O pertencimento deixa de ser garantia e converte-se em objeto permanente de disputa. Essa dinâmica indica que a exclusão das mulheres migrantes não se reduz a desigualdade material, mas constitui negação estruturada de reconhecimento. Impõe-se, portanto, a necessidade de interrogar os fundamentos éticos capazes de sustentar práticas de justiça e hospitalidade, questão que será aprofundada no capítulo seguinte.

3.4.4 Justiça e reconhecimento na mobilidade feminina

O percurso deste capítulo permitiu compreender a migração feminina como experiência marcada por precarização material, exclusão social e produção contínua de fronteiras. A mobilidade configura-se como processo social de regulação do pertencimento, que distribui direitos de modo desigual e condiciona o acesso à vida pública. A figura do estrangeiro evidenciou-se como construção histórica e institucional, produzida por normas

¹²⁴ KRIGER, 2003, p. 24.

culturais, dispositivos jurídicos e exigências econômicas que definem quem pode permanecer, em que condições e com que grau de reconhecimento.

A análise da mobilidade contemporânea mostrou que muitos deslocamentos resultam da deterioração das condições de permanência nos territórios de origem, transformando a migração em resposta à inviabilidade de permanecer. Expulsões sistêmicas, degradação ambiental, financeirização da economia e fragilização dos direitos compõem esse cenário. O pertencimento deixa de ser dado e passa a ser objeto de regulação seletiva, produzindo instabilidade prolongada e vulnerabilidade institucional.

Quando atravessada pelas relações de gênero, essa dinâmica assume contornos específicos. A feminização da migração revelou a concentração das mulheres em circuitos precarizados, sobretudo no trabalho doméstico e de cuidado, bem como sua exposição diferenciada à violência, à informalidade e à exploração. A invisibilidade estatística, a desqualificação social e a naturalização do cuidado como destino feminino reforçam a posição subordinada das migrantes nos mercados de trabalho e nos espaços públicos. As cadeias globais de cuidado mostraram que a reprodução da vida cotidiana passou a integrar circuitos transnacionais, redistribuindo o trabalho reprodutivo entre mulheres situadas em posições sociais desiguais, sem alterar a divisão sexual do trabalho.

Esses processos geram desigualdade econômica e produzem desvalorização simbólica, silenciamento e negação de status. A migração feminina configura-se como experiência de não pertencimento: trabalho indispensável sem reconhecimento pleno e permanência juridicamente condicionada. A exclusão resulta da articulação entre precarização material e desqualificação cultural, expressa na tríplice discriminação de gênero, classe e pertencimento étnico-nacional. As fronteiras deixam de ser apenas limites territoriais e operam como princípios de ordenação social, moral e discursiva, definindo quem pode falar, quem será ouvido e quem permanece socialmente ausente.

A natureza dessa exclusão pode ser melhor compreendida à luz da proposta de Nancy Fraser. As injustiças contemporâneas não se explicam exclusivamente por problemas de redistribuição econômica nem por déficits de reconhecimento cultural. Trata-se de formas interligadas de subordinação, que combinam exploração, marginalização e privação material com estigmatização, invisibilização e negação de status.¹²⁵ A justiça exige a articulação entre redistribuição e reconhecimento, sem subordinar uma dimensão à outra.

¹²⁵ FRASER, 2006, p. 231–232.

O caso das mulheres migrantes pode ser interpretado como expressão de uma injustiça bivalente.¹²⁶ No plano econômico-político, concentram-se em setores de baixo salário, frágil proteção jurídica e escassa valorização social, sendo frequentemente excluídas do mercado formal ou submetidas à informalidade estrutural. No plano cultural-valorativo, são atravessadas por normas que naturalizam sua associação ao cuidado, desqualificam sua mobilidade e produzem julgamentos morais sobre sua presença no espaço público. A desvantagem econômica restringe sua capacidade de intervenção pública, enquanto a desvalorização simbólica legitima a posição material subordinada, configurando um circuito de reforço recíproco.¹²⁷

Gênero e pertencimento étnico-nacional podem ser compreendidos como coletividades bivalentes, na medida em que produzem injustiças simultaneamente econômico-políticas e culturais-valorativas.¹²⁸ Essa articulação evidencia que políticas exclusivamente distributivas ou meramente simbólicas são insuficientes para enfrentar o bloqueio estrutural de participação social que marca a experiência migratória feminina.

A articulação dessas duas dimensões permite compreender por que a exclusão das migrantes não se resolve nem por políticas puramente econômicas nem por estratégias apenas simbólicas. A precarização material e a negação de reconhecimento reforçam-se mutuamente, bloqueando a participação social plena. A migração feminina torna-se, assim, experiência de bloqueio estrutural de participação: presença física sem voz pública, trabalho necessário sem pertencimento social, permanência tolerada sem reconhecimento efetivo.

A contribuição de Fraser evita duas reduções frequentes. A primeira interpreta a exclusão apenas como déficit de renda ou emprego. A segunda a explica exclusivamente como problema de identidade ou preconceito cultural. Ambas se mostram insuficientes. A experiência migratória feminina mostra que injustiça econômica e injustiça cultural

¹²⁶ O conceito de injustiça bivalente designa coletividades que sofrem simultaneamente dois tipos primários de injustiça: econômica e cultural. Essas dimensões não derivam uma da outra, mas coexistem de modo co-origenário. Coletividades como gênero e “raça” enfrentam, ao mesmo tempo, desigualdades socioeconômicas e desvalorização simbólica. O gênero é bivalente porque envolve estruturas econômico-políticas. De um lado, a divisão sexual do trabalho produz exploração e marginalização; de outro, hierarquias culturais, como o androcentrismo e o sexismo, desvalorizam o feminino. De modo semelhante, a “raça” organiza posições na divisão econômica e é atravessada por formas de desrespeito cultural, como o racismo e o eurocentrismo. A correção das injustiças bivalentes exige a combinação de dois tipos de resposta: redistribuição, voltada às desigualdades materiais, e reconhecimento, orientado ao enfrentamento da desvalorização cultural. Esses dois remédios podem entrar em tensão, porque a redistribuição busca garantir igualdade material por meio de tratamento indiferenciado, enquanto o reconhecimento exige a visibilização de grupos específicos que sofrem desvalorização. Não se trata de oposição entre estratégias, mas da necessidade de articulá-las de modo cuidadoso. (FRASER, 2006, p. 233–236).

¹²⁷ FRASER, 2006, p. 231–232.

¹²⁸ FRASER, 2006, p. 233.

constituem dimensões interligadas de um mesmo processo de subordinação.¹²⁹ Sobreviver economicamente difere de existir socialmente como sujeito.

A reflexão pode ser aprofundada a partir da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, para quem os conflitos sociais derivam de experiências morais de desrespeito que atingem a integridade pessoal. As lutas sociais emergem quando sujeitos ou grupos percebem que foram privados das condições intersubjetivas necessárias à formação da identidade. Essas condições envolvem autoconfiança, autorrespeito e autoestima, correspondentes às esferas do amor, do direito e da estima social. O desrespeito constitui lesão moral que compromete as bases do reconhecimento recíproco. A luz desse referencial, a exclusão vivenciada pelas mulheres migrantes pode ser compreendida como negação estruturada das condições de reconhecimento, convertendo a luta por reconhecimento em reação ética à desvalorização social.¹³⁰

A luta por reconhecimento, portanto, integra o próprio núcleo da justiça social, pois envolve a distribuição de direitos, proteção institucional, acesso à palavra e possibilidade de existência social digna. Reconhecer implica admitir o outro como participante legítimo da vida social. Quando o pertencimento é condicionado por critérios econômicos, jurídicos ou morais, a fronteira deixa de operar apenas como limite territorial e consolida-se como princípio permanente de organização da desigualdade.

Considerações parciais

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo evidencia que a migração feminina ultrapassa o âmbito das políticas de emprego, do controle de fronteiras e da assistência social. Ela convoca uma revisão das próprias concepções de justiça, dos modelos de pertencimento e

¹²⁹ FRASER, 2006, p. 232.

¹³⁰ Axel Honneth sustenta que os conflitos sociais devem ser compreendidos como reações moralmente motivadas a experiências de desrespeito, e não primariamente como disputas estratégicas por interesses materiais. Segundo o autor, sentimentos de injustiça surgem quando expectativas legítimas de reconhecimento são frustradas, atingindo a identidade prática do sujeito e configurando uma experiência de lesão moral. Essas experiências tornam-se politicamente relevantes quando passam a ser interpretadas coletivamente como expressões de um padrão estrutural de desvalorização, possibilitando a formação de uma identidade coletiva orientada para a resistência. A luta social, nesse contexto, possui, para além do caráter instrumental, também função constitutiva, pois permite ao indivíduo superar a vergonha social e reconstruir uma relação positiva consigo mesmo. Honneth distingue três esferas de reconhecimento, amor, direito e estima social, correspondentes às condições de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Como apenas as esferas jurídica e da estima social apresentam critérios universalizáveis, é nelas que o desrespeito pode ser generalizado e convertido em conflito social. Desse modo, a luta por reconhecimento configura-se como reação ética à negação das condições intersubjetivas necessárias à integridade pessoal. (HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 243-268).

das formas de organização da vida comum. Ao articular injustiças materiais e simbólicas, a exclusão das mulheres migrantes revela limites estruturais das respostas meramente compensatórias e dos discursos formais de inclusão. O enfrentamento dessa realidade requer práticas capazes de incidir simultaneamente sobre precarização e desvalorização, invisibilidade e privação, silêncio e exploração.

O itinerário analítico mostrou como se produzem exclusão e não pertencimento nas dinâmicas contemporâneas de mobilidade. Impõe-se, então, a questão de como tais experiências podem ser discernidas no horizonte da práxis cristã. Entendida como compromisso histórico com a justiça e o reconhecimento, ela se orienta para a transformação das estruturas que perpetuam desigualdades.

Essa inflexão exige deslocar olhares cristalizados sobre a migração feminina e reconhecer nas próprias mulheres estrangeiras sujeitos ativos de resistência e transformação. Trata-se de superar a mera administração da vulnerabilidade. Afirma-se, assim, a centralidade de sua participação, voz e dignidade na construção de respostas às injustiças que as atingem.

Nesse horizonte, a releitura da mulher siro-fenícia surge como figura crítica capaz de tensionar fronteiras, desestabilizar hierarquias e abrir possibilidades de reconhecimento. Sua presença assume caráter analítico ao interpelar modelos excludentes de pertencimento e ao abrir caminho para repensar práticas de integração e justiça social.

4 RECONHECIMENTO, DIGNIDADE E INTEGRAÇÃO SOCIAL: PROPOSIÇÕES PARA A PRÁXIS CRISTÃ À LUZ DA MULHER SIRO-FENÍCIA

O capítulo anterior examinou a migração feminina como processo social atravessado por precarização material, delimitações normativas de inclusão e negação de reconhecimento. Falar de condição migrante não se reduz ao movimento entre territórios. Estão em jogo arranjos jurídicos, econômicos e simbólicos que delimitam permanência, direitos e possibilidades de participação social. A não admissão das mulheres migrantes envolve distribuição desigual de direitos, de voz e de visibilidade pública. O não pertencimento, nesse quadro, passa a ser compreendido como resultado de estruturas que organizam o acesso à proteção, ao trabalho e à palavra.¹

A reflexão que se segue situa essa discussão no campo da ação cristã. O foco recai sobre as implicações éticas, teológicas, eclesiais e pastorais que emergem da narrativa já examinada. A mulher siro-fenícia é aqui tomada como ponto de partida para pensar práticas de reconhecimento e integração, sem que a personagem seja convertida em modelo sociológico direto. Sua posição de “fora” nasce de uma delimitação religiosa e simbólica de pertencimento inscrita na gramática do Reino. A personagem configura, desse modo, uma figura simbólica do estrangeiro, situado como “de fora” por classificações e hierarquias, ainda que permaneça em seu próprio território.²

A formulação dessas proposições exige também a retomada da memória histórica reconstruída no primeiro capítulo. As matrizes judaicas, greco-romanas e cristãs antigas participam da longa formação cultural do Ocidente e continuam a influenciar representações e expectativas dirigidas às mulheres. A perícopes marcana concentra tensões ligadas a gênero, inclusão social, palavra e fronteiras que não se limitam ao mundo antigo. Ao mesmo tempo, o contexto do Evangelho de Marcos, marcado por instabilidade e conflito, dialoga com cenários contemporâneos de mobilidade e insegurança social, nos quais limites de inserção, disputas por acesso aos bens da vida e mecanismos de exclusão reaparecem sob novas formas.³

¹ A compreensão da exclusão migratória como articulação entre precarização material, fragilização de direitos e negação de reconhecimento apoia-se nos aportes de Nancy Fraser, Robert Castel, Zygmunt Bauman e Saskia Sassen, conforme desenvolvido no capítulo anterior.

² A leitura dessa posição de “fora” e da negação de inclusão dialoga com as categorias sociológicas do “estrangeiro” e da posição marginal, elaboradas por Georg Simmel, Alfred Schütz e Everett Stonequist, conforme discutido no capítulo anterior.

³ No segundo governo de Donald Trump, nos Estados Unidos, ações ampliadas de controle migratório conduzidas pelo *Immigration and Customs Enforcement* (ICE) vêm sendo realizadas com forte aparato armado. Essas práticas têm suscitado questionamentos éticos, jurídicos e humanitários, além de interpelações na reflexão

Nesse quadro, a atitude da mulher de Tiro, que fala, argumenta e desloca o critério que a mantinha fora, oferece um parâmetro crítico para pensar processos de reconhecimento. Sua palavra não apenas expressa uma necessidade, mas intervém na relação, reabre o sentido do pertencimento e torna visível a possibilidade de transformação do critério aplicado. A narrativa permite articular a questão do reconhecimento à dignidade humana, à legitimidade da palavra que emerge da margem e às condições concretas de participação social e eclesial.

A convergência entre memória histórica, leitura narrativa e diagnóstico sociopolítico estrutura a reflexão deste capítulo. A cena marcana da mulher siro-fenícia orienta, em um primeiro momento, a releitura das categorias sociológicas anteriormente desenvolvidas; em seguida, sustenta a explicitação dos fundamentos ético-teológicos do reconhecimento; por fim, ilumina implicações pastorais relativas à acolhida, à participação e ao pertencimento na vida da Igreja.

Nesse percurso, a narrativa funciona como referência teológica que interpela a ação eclesial e social diante de mecanismos que ainda hoje produzem não admissão social. Ao mesmo tempo, abre horizonte para pensar uma práxis cristã na qual a escuta da palavra da alteridade se torne mediação de reconhecimento, integração e transformação comunitária.

4.1 A perícopes de Mc 7,24-30 à luz das categorias sociológicas: exclusão, reconhecimento e palavra

A perícopes da mulher siro-fenícia ocupa posição estratégica no percurso desta pesquisa porque reúne, em uma cena breve, conflitos de inclusão, critérios de admissão e participação nos bens do Reino mediados pela palavra da personagem. O diálogo narrado em Mc 7,24-30 explicita uma situação de exclusão e, ao mesmo tempo, mostra o deslocamento desse critério de separação por meio da argumentação e da insistência da mulher. A força do diálogo não está apenas no desfecho, mas no processo verbal que reconfigura a relação e redefine o alcance da ação.

À luz do contexto histórico-cultural reconstruído no capítulo 1, a passagem adquire maior densidade. As tradições religiosas e sociais do mundo antigo reservaram às mulheres espaços limitados de fala e de capacidade de intervenção. A intervenção argumentativa de uma mulher diante de uma recusa inicial de uma autoridade assume sentido de ousadia e de

teológica sobre migração, sobretudo à luz da dignidade humana e da cultura do encontro enfatizada pelo Papa Francisco.

deslocamento simbólico.⁴ Sua palavra vai além da súplica. Ela interpreta a situação e reivindica posição de interlocução.

O ambiente de tensão que marca a redação do Evangelho de Marcos reforça esse alcance. Comunidades expostas a conflito, instabilidade e pressão identitária formam o pano de fundo da narrativa. Critérios de inclusão e exclusão são discutidos e testados ao longo do evangelho. O encontro com a mulher siro-fenícia se insere nesse movimento e torna visível como a distinção entre “dentro” e “fora” pode ser questionada no próprio ato do diálogo. Esse alcance da narrativa orienta o modo como a perícopes é assumida nesta pesquisa.

Conforme explicitado na introdução desta pesquisa, a opção por essa perícopes como base teológica está ligada à sua capacidade de iluminar situações contemporâneas vividas por mulheres migrantes. Embora outras narrativas sejam mais frequentemente utilizadas na reflexão sobre mobilidade humana, a escolha aqui adotada responde ao foco específico desta investigação. Assumida como orientação para o discernimento, a perícopes não é tomada como modelo sociológico direto, mas como referência que permite interpretar situações nas quais se articulam exclusão, palavra e reconhecimento.

A mulher se posiciona no diálogo com lucidez, consciência de lugar e discernimento. Ao reconhecer a autoridade de Jesus, chamando-o de Senhor, elabora uma resposta que reabre o sentido da imagem utilizada. Sua fala demonstra compreensão da hierarquia em jogo e capacidade interpretativa. Trata-se de uma intervenção que argumenta e, ao mesmo tempo, reivindica participação. Esse ponto sustenta a leitura adotada e prepara sua articulação com as categorias analíticas já trabalhadas.

O episódio permite aproximação com categorias sociológicas já desenvolvidas no capítulo anterior. Contudo, seu emprego na compreensão da ação cristã exige esclarecimento metodológico: trata-se de indicar de que modo a personagem orienta a práxis sem ser reduzida a modelo sociológico direto nem convertida em abstração. A leitura adotada aproxima-se da passagem e de seus sentidos para iluminar o discernimento no presente, especialmente nas situações vividas por mulheres migrantes marcadas por exclusão, restrição de acesso e recusa de inserção social.

A cena concentra elementos importantes para uma teologia da ação: delimitação normativa de inclusão, recusa inicial fundada em gramática religiosa de prioridade, intervenção verbal de uma mulher situada fora do grupo legitimado e revisão da decisão no diálogo. O núcleo, para além do milagre realizado à distância, se localiza na interação que

⁴ “Senhor, até os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das crianças” (Mc 7,28). Ao dirigir-se a Jesus como “Senhor” (Mc 7,28), a personagem reconhece sua autoridade e se posiciona dentro dessa relação.

leva à revisão do critério aplicado. A práxis aparece como resposta transformada no encontro entre os interlocutores.

A configuração descrita permite ler a mulher siro-fenícia como figura situada fora da relação. Sua condição de “fora” não decorre de ausência, invisibilidade ou distância física. Ela está presente, fala, elabora o sentido e insiste, e ainda assim é colocada fora do âmbito prioritário de cuidado. Essa posição corresponde ao que, no capítulo anterior, foi discutido a partir de Georg Simmel com uma modalidade relacional de “estrangeiridade”: a condição de quem participa da interação social sem ocupar a posição de membro pleno do grupo.⁵ O episódio torna visível essa estrutura de relação.

Também a noção de “estranho” como figura socialmente produzida, desenvolvida por Zygmunt Bauman e já trabalhada no diagnóstico sociológico precedente, ajuda a qualificar a recusa inicial. O “estranho” vai além da simples diferença; é aquele cuja presença desorganiza classificações estabelecidas. A reação primeira tende a proteger a ordem de classificação social.⁶ Na passagem, a resposta inicial de Jesus segue uma lógica de prioridade coerente com a matriz histórica disponível. Essa aplicação, porém, não permanece fechada. O encontro e a palavra da mulher introduzem uma revisão prática do critério, como ocorre quando a presença do estrangeiro desloca a percepção dos que se consideram de dentro.

Outra formulação sociológica discutida no capítulo 3 é a da inserção sem assimilação, desenvolvida por Morokvasic e pelas abordagens transnacionais da migração, em contraste com o modelo assimilacionista descrito por Schütz.⁷ Essa chave ajuda a ler o episódio sem exigir incorporação identitária para que haja resposta favorável. O acolhimento obtido pela mulher não decorre de incorporação ao grupo de Israel. Ela permanece situada fora desse grupo e, ainda assim, é atendida. A intervenção parte de sua própria posição e o acesso nasce da interlocução. Em termos de práxis cristã, isso sustenta a distinção entre integração pastoral e absorção identitária. Integrar significa responder à demanda apresentada sem exigir apagamento de diferença.

O movimento observado no diálogo pode ser lido, em chave analógica, à luz da noção de mediação cultural desenvolvida por Everett Stonequist, já apresentada no capítulo anterior. O sujeito situado entre universos culturais pode operar como mediador entre códigos distintos

⁵ Cf. desenvolvimento do conceito de estrangeiro em Simmel no Capítulo 3 desta dissertação, especialmente notas “15” e “17”.

⁶ Cf. análise da produção social do “estranho” em Bauman no Capítulo 3 desta dissertação, especialmente notas 12, 14, 113 e 114.

⁷ Cf. discussão do paradigma assimilacionista da migração e de sua crítica em Morokvasic, Glick Schiller, Basch e Szanton Blanc e Schütz no Capítulo 3 desta dissertação, especialmente notas 1–3, 9 e 11.

e posições sociais diferenciadas.⁸ A personagem exerce mediação interpretativa. Ela atua dentro da linguagem proposta por Jesus e produz deslocamento de sentido por reelaboração interna do código recebido, sem perder sua alteridade na interlocução.

As análises de Saskia Sassen, autora também discutida no capítulo anterior, permitem ampliar essa aproximação em chave contemporânea. Ao examinar a inserção de mulheres migrantes em circuitos precarizados da economia global, a autora mostra que posições subalternizadas produzem vulnerabilidade e, ao mesmo tempo, geram novas formas de visibilidade, protagonismo e articulação social.⁹ Essa lente permite ler a personagem como sujeito ativo em contexto adverso. Situada fora do grupo prioritário de cuidado, ela mantém a iniciativa e toma a palavra na interação.

A convergência dessas categorias: o estrangeiro definido pela relação social, o estranho socialmente produzido, a inserção sem assimilação, a capacidade de ação em contextos de marginalização e a mediação entre universos culturais mostra a força interpretativa da personagem. A siro-fenícia funciona como orientação para situações em que mulheres colocadas fora de sua pátria interpelam, argumentam e reivindicam lugar de participação. O texto indica que a práxis cristã não opera por repetição automática de classificações herdadas. O encontro e a escuta tornam-se critérios práticos de discernimento.

A siro-fenícia assume valor de orientação pastoral junto a mulheres migrantes. Sua atuação mostra uma mulher que conhece sua necessidade, formula sua demanda e sustenta o diálogo diante de uma recusa inicial. Ela argumenta, interpreta e insiste. Sua postura ilumina práticas que promovem consciência de direitos, capacidade de fala e participação ativa nos processos de busca de cuidado e proteção. O episódio indica que a ação cristã é chamada a formar sujeitos capazes de dialogar e comunidades dispostas a escutar. O critério que emerge do encontro é exigente: diante de quem pede vida, a resposta pastoral passa pelo exame dos critérios aplicados e pela abertura ao diálogo que pode transformar a decisão inicial.

4.2 A dignidade na tradição moderna dos direitos humanos como fundamento do reconhecimento

A análise sociológica desenvolvida no capítulo anterior mostrou que a exclusão das mulheres migrantes ultrapassa a desigualdade material e se configura como uma dinâmica estruturada de negação de reconhecimento. Evidenciou-se que o pertencimento é

⁸ Cf. apresentação do conceito de “homem marginal” em Stonequist no Capítulo 3 desta dissertação, nota 6.

⁹ SASSEN, 2024, p. 244; 250; 255.

frequentemente condicionado por critérios econômicos, jurídicos e morais, produzindo modalidades de tolerância instrumental que preservam hierarquias sob aparência de inclusão.

Diante dessa configuração, impõe-se a pergunta pelos fundamentos normativos capazes de sustentar práticas efetivas de justiça e hospitalidade. Se a exclusão opera também na esfera simbólica e discursiva, a resposta não pode limitar-se a mecanismos administrativos de integração. Ela exige uma concepção de justiça que reconheça a alteridade da estrangeira como sujeito portador de dignidade e palavra, e não apenas como condição tolerada.

A compreensão dessa exigência remete à formação histórica da própria ideia de dignidade como fundamento da igualdade e dos direitos. A tradição moderna dos direitos humanos oferece, nesse sentido, um horizonte privilegiado para examinar como essa categoria se constitui e se universaliza, ao mesmo tempo em que revela tensões e limites em sua aplicação concreta.

4.2.1 A universalidade dos direitos e seus limites históricos (1789)

A trajetória moderna dos direitos humanos esclarece o problema dos fundamentos normativos da dignidade e da igualdade ao revelar a transformação dos fundamentos da ordem política no Ocidente. Antes das declarações modernas, a ordem política encontrava-se fundada na articulação entre autoridade religiosa, tradição histórica e hierarquia social. No modelo medieval e no Antigo Regime,¹⁰ a legitimidade do poder era compreendida como derivada de uma ordem querida por Deus. A lei era concebida como participação em uma normatividade anterior e superior, vinculada à lei divina ou natural.¹¹ A justiça consistia na conformidade com a ordem da criação, orientada ao fim último do ser humano.

¹⁰ O termo “Antigo Regime” (*Ancien Régime*) designa, na historiografia moderna, o sistema político e social vigente na Europa anterior às revoluções liberais do final do século XVIII, caracterizado pela monarquia de direito divino, pela articulação entre autoridade política e legitimidade religiosa e pela organização da sociedade em estamentos. A estrutura estamental consistia na divisão juridicamente reconhecida da sociedade em ordens hierarquizadas, tradicionalmente clero, nobreza e terceiro estado (leia-se, o povo), com direitos, deveres e privilégios distintos, cuja desigualdade era compreendida como expressão legítima da ordem natural e divina. [WILHELMSSEN, Alexandra. O Antigo Regime. *Notícia Bibliográfica e Historiográfica*, Campinas, n. 168, p. 33–43, (1998). Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/noticiabibliohist/article/view/16978>. Acesso em: 7 fev. 2026].

¹¹ Para Tomás de Aquino, a lei natural significa que a razão humana participa da ordem estabelecida por Deus para o mundo. Essa ordem, chamada de lei eterna, orienta todas as coisas ao seu fim. No ser humano, ela se manifesta como capacidade de reconhecer princípios básicos de justiça e de agir conforme o bem próprio da natureza humana. (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. I-II, q. 91, aa. 1-2. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/2091.htm>. Acesso em: 8 fev. 2026).

A dignidade humana era compreendida principalmente a partir da doutrina da *imago Dei* e da racionalidade como marca distintiva do ser humano.¹² O valor da pessoa estava ligado à sua relação essencial com Deus e à sua orientação a um fim transcendente. Essa compreensão conferia profundidade ontológica à condição humana, mas não se traduzia automaticamente em igualdade jurídica universal.

A inflexão moderna ocorre com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.¹³ Inserida no contexto do Iluminismo e da Revolução Francesa, ela desloca o fundamento da ordem da tradição e da autoridade divina para a universalidade da natureza humana. Ao romper com o modelo teológico-político do Antigo Regime, a declaração afirma que os direitos pertencem ao homem em razão de sua própria natureza, independentemente de pertencimento religioso ou de posição nas ordens sociais tradicionais.¹⁴ Ao afirmar que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”, estabelece igualdade formal e a liberdade como princípios universais.¹⁵ Ainda que a categoria de dignidade não apareça explicitamente como eixo estruturante, a universalidade dos direitos naturais funciona como seu correlato implícito.

Todavia, essa universalidade carregava uma tensão constitutiva. O sujeito político continuava sendo masculino, economicamente independente e inserido na esfera pública. A igualdade formal convivía com exclusões estruturais, particularmente das mulheres, cuja cidadania permanecia negada.¹⁶ A universalidade proclamada revelava-se, assim,

¹² A doutrina da *Imago Dei* afirma que o ser humano foi criado “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26-27). Na tradição cristã, essa expressão designa a participação da pessoa humana em atributos espirituais que refletem o Criador, especialmente a racionalidade, a liberdade e a capacidade moral. Tal concepção fundamenta a ideia de dignidade intrínseca da pessoa e orienta a compreensão cristã da vida social e política. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Vaticano, 2004, n. 7, 10, 22, 24, 40–42. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso em: 8 fev. 2026).

¹³ FRANÇA. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de 26 août 1789*. Paris: Assemblée nationale constituante, 1789. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000697056?isSuggest=true>. Acesso em: 25 fev. 2026.

¹⁴ VASCONCELOS, João Vitor. *Os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade nos discursos parlamentares da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*. 2024. 43 f. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Mariana, 2024, p. 16–17. Disponível em: https://monografias.ufop.br/bitstream/35400000/6443/1/MONOGRAFIA_IdeaisLiberdadeIgualdade.pdf. Acesso em: 23 fev. 2026.

¹⁵ Conforme Vasconcelos, a fundamentação dos direitos na Declaração de 1789 não repousa em uma definição conceitual sistemática, mas na pressuposição de sua autoevidência. Inspirado em Lynn Hunt, o texto sustenta que essa autoevidência articula razão e emoção: os direitos seriam reconhecidos como naturais porque inscritos na própria condição humana, compreendida como racional e moralmente autônoma, mas também porque socialmente partilhados por meio de uma identificação empática entre indivíduos. Assim, a universalidade proclamada na Declaração não decorre apenas de uma formulação jurídica abstrata, mas de um regime de reconhecimento que define quem é percebido como sujeito autônomo e semelhante, condição necessária para a atribuição de direitos. (VASCONCELOS, 2024, p. 14–15).

¹⁶ Vasconcelos demonstra que, no século XVIII, o reconhecimento como sujeito de direitos estava condicionado à autonomia moral e à independência social. Para serem considerados detentores de direitos humanos, os

incompatível com a exclusão das mulheres da vida política, evidenciando que a igualdade declarada não se estendia a todos.

4.2.2 A emergência da mulher como sujeito de direitos (1791)

Ao publicar, em 1791, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, Olympe de Gouges torna explícita a exclusão das mulheres do projeto universalista inaugurado em 1789. Seu gesto expressa a exigência de coerência interna à própria universalidade revolucionária e explicita a mulher como sujeito de direitos.¹⁷ Ao retomar a estrutura da Declaração de 1789 e afirmar, no artigo primeiro, que “A mulher nasce livre e permanece igual ao homem em direitos”,¹⁸ Gouges torna visível que a linguagem aparentemente neutra do “homem” sustentava uma exclusão. A universalidade declarada mostrava-se dependente de um sujeito implicitamente masculino.

Essa crítica ganha força ao afirmar a necessidade de participação política efetiva. No artigo X, afirma-se que “A mulher tem o direito de subir ao cadafalso; deve igualmente ter o direito de subir à tribuna”.¹⁹ A formulação mostra que a sujeição às penas do Estado implica participação na elaboração das leis. Quando aplicada de modo seletivo, a universalidade revela sua contradição interna.

A execução de Olympe de Gouges, em 1793, durante o Terror, mostra a resistência à inclusão das mulheres na vida política.²⁰ A igualdade proclamada mostrou-se limitada, pois não se aplicava às mulheres, revelando o descompasso entre afirmação jurídica e reconhecimento efetivo.²¹ Esse descompasso expôs a necessidade de fundamentar a dignidade humana para além dos critérios históricos que definem quem é incluído na comunidade política. Essa mesma tensão reaparece, em nova escala, no século XX.

indivíduos deveriam exercer julgamento moral e agir de forma independente. Nessa lógica, crianças, escravos, criados, indivíduos sem propriedade e mulheres estavam à margem dessa condição. Embora alguns desses grupos pudessem, em determinadas circunstâncias, alcançar autonomia ao longo da vida (como crianças que crescem ou indivíduos que adquirem propriedade), o autor ressalta que, no caso das mulheres, a dependência era estrutural. Isso ocorreu porque a própria condição feminina era concebida como incompatível com a plena autonomia. Desse modo, apesar da formulação universal da expressão “direitos do homem”, o sujeito político efetivamente reconhecido permanecia masculino. (VASCONCELOS, 2024, p. 14–15).

¹⁷ GOUGES, 2021, p. 39.

¹⁸ GOUGES, 2021, p. 41.

¹⁹ “[...] em cada parágrafo de seu manifesto de cunho político e jurídico, Olympe de Gouges procurou defender e reafirmar o direito da mulher à fala: em cada discurso, ela procurou avivar a reivindicação das mulheres, qual seja: ‘subir à tribuna’. E esse é o seu principal traço distintivo, ou seja, dar o exemplo a outras mulheres para que elas possam acessar o campo político”. (GOUGES, 2021, p. 20).

²⁰ GOUGES, 2021, p. 16.

²¹ GOUGES, 2021, p. 24.

4.2.3 A dignidade como fundamento universal e o problema do pertencimento (1948)

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, elaborada após as guerras mundiais e os regimes totalitários, afirma explicitamente a dignidade inerente de todos os membros da família humana como fundamento da liberdade, da justiça e da paz. No artigo primeiro, declara-se que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. A dignidade passa a ocupar posição normativa central, anterior ao reconhecimento jurídico positivo.²² O eixo da declaração desloca-se para o reconhecimento desse valor como base da universalidade dos direitos, independentemente de origem, condição ou estatuto.²³

Como observa Hannah Arendt ao refletir sobre a tradição moderna inaugurada pela “Declaração dos Direitos do Homem” do século XVIII²⁴ e retomada pela “Declaração Universal”,²⁵ a proclamação abstrata de direitos revela fragilidade quando desvinculada de pertencimento político efetivo. A perda decisiva é o “direito a ter direitos”, isto é, o direito de pertencer a um mundo comum onde a palavra tenha validade e a existência seja reconhecida.²⁶ O diagnóstico arendtiano permite compreender a condição contemporânea de muitas mulheres migrantes, cuja dignidade é afirmada em princípio, mas limitada por barreiras institucionais e exclusões práticas.

Para explicitar as condições necessárias para o reconhecimento efetivo da dignidade, retoma-se a reflexão desenvolvida no capítulo anterior a partir de Nancy Fraser. Ao

²² CRUZ FILHO, Otávio Augusto de Oliveira. A Declaração Universal de Direitos Humanos à luz do princípio da dignidade da pessoa humana. *Revista Processus de Estudos de Gestão, Jurídicos e Financeiros*, ano XII, v. 12, n. 43, p. 8–10; 12–13, jul./dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5636802>. Acesso em: 25 fev. 2026.

²³ CRUZ FILHO, 2021, p. 9; 11–13.

²⁴ Hannah Arendt considera a Declaração dos Direitos do Homem de 1789, elaborada no contexto da Revolução Francesa, um marco por afirmar direitos universais fundados na natureza humana, independentes de autoridade divina ou histórica. A filósofa sustenta que, ao ignorar a necessidade de pertencimento a uma comunidade política organizada, a Declaração revelou a fragilidade desses direitos, que se tornam abstratos e inoperantes para indivíduos desprovidos de cidadania. (Arendt, 324–330)

²⁵ A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Organização das Nações Unidas em 1948 após a Segunda Guerra Mundial, retoma a linguagem universalista dos direitos inaugurada no século XVIII, buscando assegurar proteção internacional à pessoa humana. Sua efetivação, contudo, permanece vinculada ao reconhecimento e à garantia pelos Estados nacionais, responsáveis por sua aplicação jurídica e política.

²⁶ Em “Origens do totalitarismo”, Hannah Arendt denomina “direito a ter direitos” a condição de pertencer a uma comunidade política vinculada ao Estado-nação, na qual a pessoa seja reconhecida como sujeito de palavra e ação. O conceito indica que os direitos humanos não se sustentam apenas por serem declarados universais, mas dependem de uma ordem política que os reconheça e garanta. Quando essa pertença se fragiliza, como ocorreu com apátridas e pode ser observado em situações vividas por mulheres migrantes, não se perde apenas um conjunto de direitos específicos, mas o próprio lugar no mundo comum em que a dignidade pode tornar-se efetiva. Como sintetiza a autora, “os Direitos do Homem, apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade” (ARENDR, p. 327; 332; 498).

compreender justiça como paridade de participação, Fraser oferece critério para avaliar se a presença social é apenas formal ou se permite atuação como par na vida pública.²⁷ A dignidade não se esgota na afirmação de direitos, mas exige condições que tornem possível viver, falar e ser reconhecida como interlocutora legítima.

A dignidade não é apenas um atributo individual, mas depende de relações sociais que permitam reconhecimento recíproco. A pessoa é portadora de valor intrínseco e só participa da vida comum quando é reconhecida como igual. Por isso, estruturas sociais justas são condição para que essa dignidade se realize concretamente.

A justiça exige reconhecer a alteridade e responder à palavra de quem foi excluído. A cena da mulher siro-fenícia torna isso visível. Situada fora dos critérios de pertença e prioridade, sua palavra não solicita mera tolerância, mas altera a relação e questiona os critérios de pertencimento.

A Doutrina Social da Igreja (DSI) fundamenta essa exigência em termos teológicos ao afirmar que a dignidade é atributo inerente à pessoa, criada à imagem de Deus e chamada à comunhão, independentemente de concessão estatal ou reconhecimento social. A centralidade da pessoa humana torna-se critério para avaliar instituições, políticas e práticas sociais, especialmente quando produzem exclusão. Ao sustentar que a pessoa é princípio, sujeito e fim de toda a ordem social, a DSI exige que a justiça vá além da lei formal; e promova participação e bem comum. A dignidade deve orientar a transformação das estruturas econômicas, jurídicas e culturais que produzem exclusão.

4.3 A dignidade na Doutrina Social da Igreja como fundamento da ordem social

Na modernidade industrial, a compreensão da dignidade humana como fundamento da ordem social assume formulação social explícita com a encíclica *Rerum Novarum* (1891), marco inicial do magistério social sistemático. Ainda que a expressão “dignidade da pessoa humana” não apareça de modo técnico, a encíclica afirma a precedência da pessoa sobre a lógica econômica ao defender o salário justo, o direito de associação e a igualdade perante a lei. O trabalhador é reconhecido como sujeito moral, e não como mera função produtiva. Essa centralidade, contudo, convive com uma compreensão hierárquica da ordem social,

²⁷ Cfe. nota 127 do capítulo 3.

evidenciando que a afirmação da igual dignidade não elimina as desigualdades presentes nas estruturas sociais e políticas.²⁸

As tensões já perceptíveis na formulação inaugural tornam-se mais explícitas nas décadas seguintes. *Quadragesimo Anno* e *Divini Redemptoris* aprofundam a crítica às reduções economicistas e ideológicas, reafirmando que nenhuma organização social pode instrumentalizar a pessoa.²⁹ Em *Summi Pontificatus* (1939), Pio XII apresenta a dignidade como fundamento da ordem jurídica e limite à autoridade estatal, vinculando a tutela dos direitos humanos à possibilidade de uma convivência social e internacional ordenada.³⁰ Coloca-se, então, um problema: como sustentar a objetividade do direito natural em contextos marcados por diferentes concepções morais e antropológicas?³¹

Com João XXIII, a reflexão torna-se mais sistemática. Em *Mater et Magistra*, a dignidade é afirmada como “fundamento, causa e fim” das instituições sociais, situando a pessoa no interior das estruturas históricas que condicionam sua realização (MM 219). Em *Pacem in Terris*, a dignidade torna-se base explícita de um elenco orgânico de direitos, incluindo o direito de migrar quando faltam condições dignas de existência na própria pátria (PT 25;106). A centralidade da pessoa passa a operar como critério normativo para o discernimento das instituições políticas e econômicas em sociedades pluralistas.³²

Até aqui, a dignidade é afirmada sobretudo como princípio normativo da ordem social, base da limitação do poder político e critério de legitimação das instituições. O eixo dominante da reflexão concentra-se na articulação entre dignidade, direito natural e justiça social, com crescente atenção à historicidade e às mediações institucionais. A dignidade orienta a convivência social, mas sua realização depende das estruturas políticas e institucionais concretas. No desenvolvimento recente do magistério, essa compreensão é retomada e passa a ser tratada a partir de seu sentido antropológico-teológico.

²⁸ MANZONE, Gianni. A dignidade da pessoa humana na Doutrina Social da Igreja. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 292, set./dez. 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/8153>. Acesso em: 4 fev. 2026.

²⁹ MANZONE, 2010, p. 293–294.

³⁰ A tradição escolástica fundamenta o juridicamente justo em uma ordem moral objetiva e anterior à experiência histórica, na qual o direito expressa a lei natural. Com os modernos direitos humanos, tornou-se necessário articular essa base universal com a dignidade da pessoa situada na história e com o pluralismo social. Embora permaneça vinculado ao direito natural clássico, Pio XII desenvolve essa tradição ao colocar a dignidade humana como critério de legitimação das instituições e ao vinculá-la à tutela dos direitos fundamentais e à ordem internacional no contexto das crises do século XX. (MANZONE, 2010, p. 293–296).

³¹ Se a dignidade funda o direito, mas já não pode pressupor uma homogeneidade cultural ou religiosa, torna-se necessário encontrar mediações históricas capazes de traduzir esse fundamento em linguagem compartilhável e institucionalmente operativa. (MANZONE, 2010, p. 296).

³² MANZONE, 2010, p. 297–298.

4.3.1 A dignidade como eixo do magistério social recente

Até o Concílio Vaticano II, a dignidade era compreendida sobretudo como princípio regulador da vida social, servindo como critério para avaliar a justiça das instituições e os limites do poder político. A partir do magistério recente, inaugurado pelo Concílio, essa compreensão se desloca. A dignidade passa a configurar-se como eixo estruturante da reflexão moral, enraizada cristologicamente na compreensão do ser humano como centro da ação evangelizadora da Igreja.

Esse deslocamento pode ser acompanhado, em ordem cronológica, nas formulações do Concílio Vaticano II e em seu desenvolvimento no magistério de João Paulo II, Bento XVI e do Papa Francisco.

a) Concílio Vaticano II

No Concílio Vaticano II, a reflexão sobre a dignidade passa a articular diretamente a universalidade com sua realização histórica. Em *Gaudium et Spes*, afirma-se que a pessoa humana é “princípio, sujeito e fim” (GS 25) de todas as instituições, deslocando a pessoa como critério de legitimidade das estruturas sociais, dotada de razão e liberdade. A ordem social encontra sua medida na realização de sua vocação e na promoção do bem comum.

Em *Dignitatis Humanae*, a relação entre dignidade e liberdade é tratada diretamente ao reconhecer a liberdade religiosa como direito fundado na própria estrutura racional e livre da pessoa. A dignidade funciona como critério anterior a qualquer imposição política ou cultural, estabelecendo limites ao poder e afirmando a prioridade da consciência. Permanece, contudo, a tensão entre a universalidade normativa da dignidade e sua tradução efetiva nas condições históricas da vida social.³³

Nesse momento, essa mudança se expressa na articulação entre dignidade, liberdade e consciência, situando a pessoa como critério da ordem social.

b) João Paulo II

³³ Manzone assinala que, no contexto conciliar, a tensão já não reside apenas na afirmação de uma ordem moral anterior ao Estado, mas na possibilidade de sustentar a universalidade normativa da dignidade em sociedades marcadas por pluralismo cultural e antropológico. A referência à natureza humana não deve ser compreendida em sentido essencialista e estático. O elemento permanente remete ao fundamento ontológico da dignidade, radicado, na tradição cristã, na condição do ser humano como *imago Dei*, dotado de razão e liberdade. Essa permanência, porém, não implica fixidez histórica das formas jurídicas ou sociais. A natureza humana opera como princípio normativo dinâmico, fundamento estável do valor da pessoa, cuja concretização ocorre por meio de mediações históricas e institucionais. Evita-se tanto o essencialismo fixo quanto o relativismo histórico que dissolve o fundamento universal nas variações culturais (MANZONE, 2010, p. 301).

Retomando e desenvolvendo as intuições do Concílio, João Paulo II situa a dignidade humana no centro da compreensão cristológica e antropológica da pessoa. Em *Redemptor Hominis*, afirma que o ser humano é “a primeira e fundamental via da Igreja”, relacionando a dignidade ao mistério da encarnação e à revelação plena do homem em Cristo. Essa perspectiva é desenvolvida em *Dives in Misericordia*, em que o amor e a misericórdia divinos revelam o valor incomparável de cada pessoa e sustentam a compreensão da igualdade e da fraternidade.³⁴

Em *Laborem Exercens* e *Centesimus Annus*, essa base teológica assume expressão social. A primazia do trabalho sobre o capital e a afirmação de que o ser humano é a única criatura querida por Deus por si mesma (CA 10) afirmam que a dignidade precede o Estado, o mercado e qualquer estrutura institucional. Ao vincular liberdade e verdade em *Veritatis Splendor*, João Paulo II reafirma que a dignidade exige referência a normas morais universais que orientem a vida pessoal e a organização social.³⁵ A centralidade da pessoa torna-se critério de discernimento para análise socioeconômica e sociopolítica.

Mulieris Dignitatem (1988) ocupa lugar relevante ao tratar da dignidade da mulher. João Paulo II reafirma a igual dignidade entre homem e mulher a partir da condição comum de imagem de Deus e sustenta que a subordinação feminina não pertence ao desígnio originário da criação. A reflexão desloca-se, então, para a dimensão relacional da pessoa, situando a diferença entre homem e mulher no âmbito da reciprocidade e da comunhão. Contudo, sob a perspectiva da análise feminista, a tradução institucional dessa afirmação permanece vinculada a uma diferenciação de funções, na qual a igualdade de dignidade convive com limites no acesso das mulheres aos espaços decisórios e ministeriais.³⁶

c) Bento XV

Bento XVI desenvolve a reflexão ao articular verdade, razão e dignidade como dimensões inseparáveis da compreensão da pessoa. Em *Caritas in Veritate*, a dignidade humana é situada como base do desenvolvimento integral (CV 11; 18) e critério de uma

³⁴ MANZONE, 2010, 301.

³⁵ MANZONE, 2010, 301–302.

³⁶ A análise de Doneda evidencia a contradição interna do magistério de João Paulo II ao proclamar a igualdade em dignidade entre homem e mulher sem que essa afirmação se traduza em equidade estrutural. O próprio estudo ressalta que “o discurso pontifício e a prática religiosa se contradizem” quando a igualdade não se concretiza nas instâncias de poder. Ao vincular reiteradamente a identidade feminina à maternidade, à virgindade, à complementaridade e à não ordenação das mulheres, os documentos preservam uma diferenciação funcional que mantém limites objetivos à participação feminina na hierarquia e nos ministérios, fazendo coexistir igualdade ontológica e restrição institucional. (DONEDA, Perla Cabral Duarte. “As mulheres” nos documentos do Papa João Paulo II: um modelo assimétrico ainda não superado. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 1, p. 84, 2019. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v25n1p73-95>).

economia que incorpore a lógica do dom e da gratuidade (CV 34; 36). Ao criticar a redução da pessoa à lógica produtiva (CV 25) e ao afirmar que a caridade deve ser vivida na verdade (CV 1; 3), o Papa apresenta a dignidade como princípio racional e universal, capaz de sustentar um consenso ético em sociedades pluralistas. A dignidade orienta a crítica às formas tecnocráticas e economicistas que reduzem a pessoa a instrumento. (CV 70).

d) Papa Francisco

Com o Papa Francisco, a dignidade humana é tratada em sua dimensão concreta, especialmente nas situações de exclusão e vulnerabilidade. Já na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), especialmente nos parágrafos 177–180, o Papa afirma que o querigma possui conteúdo social inseparável da promoção da dignidade humana, sobretudo dos pobres. Ao denunciar a “cultura do descartê” (EG 53), Francisco critica a lógica econômica que reduz a pessoa a um critério de utilidade, comprometendo o reconhecimento de seu valor. A dignidade orienta a crítica às estruturas que produzem exclusão.³⁷

Na Encíclica *Laudato Si'* (2015), essa perspectiva é situada no horizonte da criação. O ser humano é querido por Deus e possui um valor próprio no interior da casa comum (LS 65). A dignidade humana é compreendida no interior das relações que constituem a criação.³⁸ A responsabilidade ecológica e o cuidado com a casa comum ligam-se ao reconhecimento do valor de cada pessoa e de sua vocação de viver em comunhão com os outros e com o mundo criado.

Na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia* (2016), essa reflexão é desenvolvida no âmbito da experiência moral. Nos parágrafos 37 e 291–312, Francisco articula dignidade, liberdade e consciência moral, insistindo que é necessário formar as consciências e não as substituir. A liberdade responsável, exercida no discernimento, manifesta a dignidade do sujeito moral. A consciência aparece como espaço de discernimento em que a pessoa responde ao bem. Desse modo, o reconhecimento da dignidade não se reduz à proclamação externa de direitos, mas envolve também o exercício da responsabilidade ética pessoal.³⁹

³⁷ A expressão “cultura do descartê”, recorrente no magistério do Papa Francisco, designa uma mentalidade social que classifica pessoas segundo critérios de utilidade ou eficiência, levando à marginalização daqueles considerados improdutivos ou inconvenientes. Trata-se de uma crítica às estruturas que reduzem o ser humano a mero objeto ou instrumento de uso, obscurecendo o reconhecimento de sua dignidade. [LIMA, Vilck Junio Araújo de. *Teologia e dignidade da pessoa no magistério do Papa Francisco: uma reflexão ético-teológica*. 2025. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Teologia, São Paulo, 2025, p. 125. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/45077>. Acesso em: 26 fev. 2026].

³⁸ LIMA, 2025, p. 118.

³⁹ LIMA, 2015, p. 87.

Na Encíclica *Fratelli Tutti* (2020), essa reflexão assume alcance social e político. Ao tratar das migrações (FT 37–41; 129–131), o Papa afirma que a dignidade precede qualquer pertencimento nacional ou condição jurídica. Cada pessoa possui valor inalienável independentemente de sua origem ou estatuto migratório. A denúncia das “culturas do descarte” (FT 18–19) mostra que as violações da dignidade ocorrem também nas estruturas políticas e econômicas que geram desigualdade e marginalização. Nesses contextos, o Papa afirma que a dignidade deve tornar-se princípio das relações sociais, econômicas e políticas, orientando a construção de uma ordem mais justa e solidária.⁴⁰ Em contextos marcados pela exclusão, a dignidade orienta a exigência de acolhida e integração do outro.

A Declaração *Dignitas Infinita* (2024), publicada pelo Dicastério para a Doutrina da Fé e aprovada pelo Papa Francisco, sistematiza essa compreensão ao distinguir diferentes dimensões da dignidade. O documento constitui uma referência para a compreensão da dignidade humana em seu magistério, particularmente no que se refere às situações em que ela é gravemente ameaçada, como a pobreza, as migrações e as guerras.⁴¹ Conforme indicado, a pedido do Papa, foram incorporadas reflexões provenientes de *Fratelli Tutti*, sobretudo acerca dos contextos históricos em que a dignidade é contradita.⁴² Isso mostra a continuidade orgânica de seu pensamento ético-teológico.

Em *Dignitas Infinita*, reafirma-se que a dignidade ontológica é inalienável e inerente à pessoa enquanto tal, pois deriva do próprio ser humano criado por Deus e permanece intacta independentemente das circunstâncias históricas (DI 7).⁴³ Ao mesmo tempo, o documento distingue outras dimensões que podem ser feridas no plano histórico, como a dignidade social, ligada às condições de vida, e a dignidade existencial, marcada por situações de sofrimento, violência ou exclusão (DI 7–8). A dignidade torna-se critério ético para o discernimento das realidades sociais e políticas. Em contextos como o das migrações e da exclusão, a acolhida e a integração do outro apresentam-se como exigência ética decorrente do reconhecimento do valor de cada pessoa (FT 129).

Essa exigência coloca em questão as condições pelas quais o reconhecimento da dignidade se realiza efetivamente nas relações sociais e eclesiais. A tradição cristã afirma a

⁴⁰ LIMA, 2015, p. 113.

⁴¹ LIMA, 2025, p. 121.

⁴² LIMA, 2025, p. 27, nota 36.

⁴³ O conceito de “dignidade ontológica” fundamenta-se em Gn 1,26, onde se narra a criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus, conforme afirma a Declaração *Dignitas Infinita*. Tal concepção foi desenvolvida na tradição teológica cristã, particularmente nas reflexões de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Contudo, é importante reconhecer que a estruturação desse conceito se enraíza, de modo mais originário, na visão judaica de mundo, na teologia bíblica e na tradição metafísica que sustenta a compreensão do ser humano como portador de um valor intrínseco. (LIMA, 2025, p. 121, nota 342).

dignidade como princípio que requer reconhecimento efetivo, cuja realização permanece atravessada por tensões e limites históricos. A afirmação da dignidade tampouco produz, por si só, transformação das estruturas que geram exclusão.

Por essa razão, a reflexão teológica precisa considerar as mediações pelas quais esse princípio se torna operante nas relações, especialmente naquelas situações em que sujeitos situados nas margens permanecem privados de reconhecimento efetivo.

A consciência revela-se como dimensão constitutiva da dignidade humana, pois é nela que o sujeito se reconhece como sujeito moral e como portador de valor próprio. Ao permitir que o ser humano escute interiormente a voz que o orienta para o bem, a consciência torna-se também espaço de autocompreensão e de reconhecimento de si.⁴⁴ O reconhecimento não é só dado ao outro; ele também nasce da consciência da própria dignidade. Isso se torna visível na mulher siro-fenícia, cuja palavra, mesmo situada fora dos critérios de pertença, revela consciência de si e torna possível o reconhecimento.

A dignidade humana implica, portanto, uma dinâmica de reconhecimento que envolve simultaneamente a relação com o outro e o processo interior de autorreconhecimento. No contexto das migrações, essa dimensão assume particular relevância, pois a afirmação da dignidade envolve tanto o reconhecimento que a sociedade deve ao migrante quanto a consciência que o próprio migrante possui de seu valor e de seus direitos. A consciência de si torna-se elemento decisivo para que sujeitos em situação de vulnerabilidade possam afirmar a própria dignidade e reivindicar o reconhecimento que lhes é devido.

4.3.2 Cidadania, migração e pertencimento: a proposta de uma cidadania mundial na perspectiva cristã

A dinâmica de reconhecimento ultrapassa o âmbito das relações interpessoais e exige formas institucionais e políticas de pertencimento. A moral social cristã e os princípios dos direitos humanos sustentam que a dignidade humana, enquanto valor originário e anterior a qualquer mediação histórica, é universal e não condicionada por fronteiras geopolíticas. Essa ideia projeta a exigência de reconhecimento para além da consciência individual, alcançando também as estruturas sociais e políticas. A globalização capitalista, ao desestabilizar economias locais e ampliar desigualdades, transformou o direito de emigrar em necessidade para muitos, que se veem obrigados a abandonar suas terras devido à pobreza, à violência e à

⁴⁴ LIMA, 2015, p. 41.

falta de oportunidades. Esse cenário evidencia os limites de uma cidadania estritamente vinculada ao pertencimento estatal.⁴⁵

O modelo moderno de cidadania, estruturado a partir do Estado-nação, foi essencial para a consolidação de direitos e a organização da vida política. Hoje, porém, revela-se insuficiente diante das transformações contemporâneas. A intensificação das migrações e a ampliação das relações globais mostram que a cidadania, quando restrita à nacionalidade, não responde adequadamente às situações em que indivíduos vivem, trabalham e participam da vida social sem serem reconhecidos como membros plenos da comunidade.⁴⁶

Tal limitação torna-se ainda mais evidente na globalização. Enquanto capitais, mercadorias e informações circulam com relativa liberdade, as pessoas permanecem submetidas a fronteiras rígidas que condicionam o acesso a direitos, gerando inclusão econômica sem correspondente reconhecimento político e social.⁴⁷ Desse modo, a cidadania nacional revela seu caráter seletivo, ao assegurar pertencimento a alguns e restringi-lo a outros.

Diante desse quadro, torna-se necessário retomar o vínculo entre cidadania e direitos humanos. A dignidade fundamenta a condição de sujeito de direitos, estabelecendo um critério anterior às mediações políticas. A prioridade dos direitos humanos em relação aos direitos do cidadão nacional constitui, assim, um ponto decisivo para repensar a cidadania em termos mais amplos.

Nessa direção, afirma-se a cidadania mundial como proposta ética e política.⁴⁸ Ela expressa a exigência de reconhecimento de direitos e deveres universais, fundamentados na condição humana, e indica que a cidadania não pode permanecer limitada às fronteiras do Estado-nação, uma vez que o pertencimento à humanidade é anterior e mais fundamental. Trata-se de uma ampliação do horizonte político e ético, que não elimina a cidadania nacional, mas a relativiza ao afirmar que os direitos fundamentais não podem depender exclusivamente do reconhecimento estatal.⁴⁹

Essa perspectiva implica também uma compreensão mais ampla da justiça social. Não basta reconhecer, em nível abstrato, que todos possuem direitos; é necessário garantir condições concretas para seu exercício. A exclusão de migrantes da vida social, econômica e

⁴⁵ GASDA, Élio Estanislau. Globalização e migração: implicações ético-teológicas. *Perspectiva Teológica*, [S. l.], v. 41, n. 114, p. 201, 2009. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/37>. Acesso em: 28 mar. 2026.

p. 201

⁴⁶ GASDA, 2009, p. 200.

⁴⁷ GASDA, 2009, p. 197.

⁴⁸ GASDA, 2009, p. 207.

⁴⁹ GASDA, 2009, p. 209.

política não é apenas um problema administrativo, mas uma forma de injustiça, pois impede sua participação plena na comunidade em que vivem.⁵⁰ A cidadania, nesse sentido, ultrapassa o estatuto jurídico e passa a ser entendida como possibilidade efetiva de inserção, proteção e reconhecimento.

A presença do migrante torna essa contradição ainda mais evidente, ao expor o descompasso entre um mundo economicamente globalizado e uma organização política que continua restringindo direitos com base em fronteiras nacionais. Quando essa presença é feminina, as desigualdades se aprofundam, revelando a sobreposição de formas de exclusão. Essa realidade exige rever formas de pertencimento e a construção de uma compreensão mais inclusiva da comunidade humana.

Diante disso, a cidadania mundial também se coloca como contraponto a práticas que negam a dignidade humana, como a xenofobia, a exploração do trabalho migrante e a exclusão social.⁵¹ Reconhecer o outro como membro da mesma comunidade humana implica superar essas dinâmicas e afirmar que toda pessoa deve ser reconhecida como sujeito de direitos, independentemente de sua origem nacional. “No próximo, o ser humano portador de direitos e da igualdade fundamental, está a imagem viva de Deus, e deve ser amado e acolhido como tal”.⁵²

Assim, a cidadania mundial pode ser entendida como a expressão, no plano político e social, da universalidade da dignidade humana. Ela nasce da percepção de que o vínculo fundamental entre os seres humanos não é a nacionalidade, mas a condição comum de pertencimento à humanidade. Considerada a partir da experiência concreta das mulheres migrantes, essa concepção evidencia de modo ainda mais claro a necessidade de superar os limites da cidadania estatal e afirmar uma forma de convivência fundada na dignidade, na justiça social e na participação de todos.

Essa participação, contudo, não acontece só no reconhecimento formal dos direitos, ela exige também espaços concretos em que essas mulheres possam ser vistas, ouvidas e reconhecidas como sujeitos. É nesse ponto que a questão da cidadania se desdobra no problema da palavra. Reconhecer alguém como membro da comunidade humana implica

⁵⁰ GASDA, 2009, p. 208.

⁵¹ João Paulo II afirma que a pertença comum de todos os seres humanos à família humana fundamenta uma forma de cidadania de alcance universal, da qual decorrem direitos e deveres inerentes à própria condição humana. Tal compreensão sustenta, de modo coerente, a condenação do racismo, a proteção das minorias e a responsabilidade solidária em relação a migrantes, refugiados e demais pessoas em situação de vulnerabilidade. JOÃO PAULO II, Mensagem para a Jornada Mundial da Paz, 2005, § 6. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace.html. Acesso em 27 mar. 2026.

⁵² GASDA, 2009, p. 205.

também reconhecer sua voz, sua experiência e sua capacidade de intervenção. Dessa forma, a reflexão sobre a cidadania mundial abre caminho para compreender a palavra como espaço de reconhecimento e agência.

4.4 A palavra como prática de reconhecimento e agência

A tradição moderna dos direitos humanos, a crítica sociopolítica contemporânea e a Doutrina Social da Igreja convergem na afirmação da dignidade humana como fundamento normativo da convivência social. A convergência não elimina a tensão entre universalidade proclamada e reconhecimento efetivo. A formulação moderna dos direitos tornou visível o ideal de igualdade e, ao mesmo tempo, mostrou que a universalidade pode permanecer abstrata quando o sujeito da dignidade não é reconhecido como sujeito de palavra e ação. A reflexão de Hannah Arendt acerca do “direito a ter direitos” ilumina um ponto central: a perda ultrapassa a ausência de proteção legal e atinge a exclusão de um mundo comum no qual a existência seja reconhecida e a palavra adquira lugar.⁵³

A fratura entre princípio e efetivação torna fundamental a categoria de reconhecimento. Ao definir justiça como paridade participativa, Nancy Fraser estabelece critério que impede reduzir a dignidade à mera afirmação formal. Dignidade exige condições históricas que tornem possível existir, falar e ser reconhecida como interlocutora legítima.⁵⁴ A Doutrina Social da Igreja aprofunda teologicamente essa compreensão ao afirmar que a dignidade constitui atributo inerente à pessoa humana criada à imagem de Deus e chamada à comunhão. A dignidade assume também a forma de exigência dirigida às estruturas que produzem exclusão, não admissão e silenciamento. A hermenêutica feminista torna visível que tais dinâmicas de exclusão também se expressam na regulação histórica da voz e da autoridade discursiva, definindo quem pode falar, quem é ouvido e quem permanece à margem da decisão.

A perícopes da mulher siro-fenícia expõe essa dinâmica no plano narrativo. Situada fora dos critérios de pertencimento que organizavam prioridade e acesso ao Reino, a mulher não assume a posição de quem apenas aguarda acolhida. Ela fala, insiste e argumenta; interpreta a metáfora proposta por Jesus e responde a ela com outra imagem, deslocando o sentido inicial que a excluía. Nesse gesto, a narrativa mostra uma mulher que assume posição de interlocutora em um espaço discursivo tradicionalmente regulado por hierarquias

⁵³ ARENDT, p. 329.

⁵⁴ Cfe. nota 127 do capítulo 3.

religiosas, étnicas e de gênero. A palavra feminina emerge onde se esperava silêncio e transforma o diálogo em lugar de interpretação e contestação do parâmetro aplicado. Sua palavra expressa a necessidade que a move e, ao mesmo tempo, intervém na situação ao introduzir nova compreensão da imagem utilizada.

A iniciativa da mulher toma forma na capacidade de interpretar o quadro simbólico em que está inserida, formular sua demanda e sustentar sua palavra diante de uma recusa inicial. Em sentido próximo ao desenvolvido por Judith Butler, trata-se de uma forma de agência que se manifesta no interior de relações assimétricas. Mesmo em condições de vulnerabilidade e exterioridade, o sujeito pode produzir intervenção significativa ao disputar o sentido do que é dito e ao reivindicar lugar na cena.⁵⁵ O deslocamento operado pela mulher mostra que a dignidade se manifesta como exigência dirigida à prática. Ao falar, ela reivindica mais do que um benefício, a legitimidade de sua condição e a justiça de sua demanda.

A força teológica do episódio está em indicar que a dignidade, afirmada no plano normativo, passa a operar historicamente quando encontra espaço para expressar-se na palavra e quando a relação se deixa transformar pela alteridade. A mulher siro-fenícia permanece “estrangeira” e continua situada fora das fronteiras de pertencimento que estruturam o grupo. Ainda assim, sua fala é acolhida no interior da interação. O reconhecimento emerge como resposta ao encontro que transforma a dinâmica relacional, sem exigir assimilação ou apagamento da diferença. O texto ilumina uma distinção decisiva para a práxis cristã: integrar significa reconhecer a alteridade como interlocução legítima e como lugar de revelação.

Essa análise conduz à consideração de suas consequências práticas. As implicações pastorais que se seguem não repetem a análise sociológica nem transpõem diretamente a narrativa ao presente. Elas formulam atitudes e critérios de ação diante das lógicas contemporâneas de exclusão que atingem mulheres em situação de migração, especialmente quando tais lógicas se expressam como não admissão social, discriminações combinadas e silenciamento da palavra.

⁵⁵ Em Judith Butler, a agência refere-se à capacidade de ação que emerge no interior das próprias relações normativas que constituem o sujeito. Como essas normas operam por processos reiterativos de discurso e poder, o sujeito permanece apenas parcialmente determinado por elas, o que abre espaço para práticas de ressignificação. Butler descreve esse processo como “subversão crítica”, isto é, a possibilidade de reapropriar-se das normas que estruturam a ordem simbólica e reiterá-las de modo transformador, produzindo deslocamentos nos regimes de inteligibilidade social e abrindo novas formas de reconhecimento (FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/sec.v16i2.32198>. Acesso em: 2 fev. 2025).

O procedimento interpretativo adotado fica mais claro nesse ponto. A perícope é assumida como referência hermenêutica crítica a partir da qual se discernem práticas de reconhecimento em situações nas quais sujeitos situados nas margens permanecem privados de voz, visibilidade e atuação. A experiência contemporânea da migração feminina evidencia que muitas mulheres continuam impedidas de ocupar espaços de fala e de reconhecimento social. A narrativa evangélica ilumina essa realidade, indicando a possibilidade de relações nas quais a palavra da alteridade encontra escuta e se torna capaz de transformar critérios estabelecidos. A práxis cristã é chamada a criar condições históricas nas quais a palavra seja ouvida, o pertencimento deixe de depender de condicionalidades excludentes e os critérios aplicados sejam continuamente revistos à luz da dignidade humana.

A mulher siro-fenícia apresenta sua súplica, interpretando a situação e respondendo à metáfora utilizada por Jesus, deslocando o critério que a colocava fora da prioridade do cuidado. Sua intervenção revela uma ação que argumenta, negocia e interpela. A personagem não é absorvida nem integrada ao grupo de Israel; permanece “estrangeira” e, justamente nessa condição de exterioridade, torna-se interlocutora capaz de provocar revisão da decisão inicial.

O reconhecimento emerge como resposta à interpelação que surge da palavra de quem fala a partir da margem. A exterioridade da mulher constitui lugar teológico de revelação: sua palavra introduz uma exigência dirigida à ação. A dignidade se manifesta como demanda que interpela a relação e exige revisão do critério aplicado.

A narrativa não se apresenta como espelho sociológico das experiências contemporâneas de migração feminina. Muitas mulheres migrantes permanecem privadas da possibilidade de falar e de serem reconhecidas como interlocutoras legítimas. A migração feminina não repete o gesto narrado na perícope; por isso, a práxis cristã é chamada a tornar possível aquilo que o texto simboliza: o reconhecimento que nasce quando a palavra da alteridade encontra escuta e transforma a relação.

Se, como foi mostrado no primeiro capítulo, a construção histórico-simbólica do feminino frequentemente operou pela contenção da voz e pela restrição dos espaços de decisão, então a centralidade da palavra na perícope marcana adquire alcance teológico. A mulher fala onde se esperava silêncio e se torna interlocutora. Em consonância com a leitura de Marcos desenvolvida no capítulo 2, na qual a “estrangeirização” é relacional e atravessada por poder, o conflito não é geográfico, mas simbólico e linguístico. À luz do capítulo 3, pode-se nomear o critério normativo que emerge desse encontro. Reconhecimento não é tolerância

nem assistência, é abertura de participação. A palavra aparece, portanto, como mediação de reconhecimento e agência, ao tornar visível a dignidade como exigência dirigida à ação.

4.5 A práxis pastoral diante das lógicas de exclusão das mulheres migrantes

O reconhecimento da dignidade humana exige mediações históricas capazes de tornar audível a palavra da alteridade. Quando essa exigência é considerada no contexto das migrações contemporâneas, a reflexão pastoral se depara com um campo particularmente sensível de discernimento. A situação de pessoas em mobilidade, frequentemente situada em contextos de precariedade social e invisibilidade simbólica, interpela as comunidades cristãs a reexaminar critérios de pertencimento, práticas de escuta e formas de participação eclesial.

Essa interpelação torna-se ainda mais nítida quando se considera a experiência das mulheres migrantes, cujas trajetórias frequentemente se desenvolvem no entrelaçamento entre deslocamento geográfico, vulnerabilidade social e relações de gênero que limitam o reconhecimento de sua palavra e de sua atuação. Em muitos contextos migratórios, mulheres enfrentam simultaneamente precarização econômica, fragilidade jurídica e estruturas culturais que restringem sua visibilidade pública e o acesso a espaços de decisão. Considerar pastoralmente essa realidade torna mais visíveis os mecanismos de exclusão que atravessam as relações sociais e que, por vezes, se refletem também nas práticas eclesiais.

A reflexão teológico-pastoral contemporânea tem reconhecido na mobilidade humana um espaço privilegiado para discernir a coerência ética da fé cristã.⁵⁶ A experiência das mulheres migrantes revela, de modo particular, situações em que a dignidade da pessoa humana é ameaçada por estruturas sociais desiguais, violentas e excludentes. Nas trajetórias migratórias femininas, aparecem dinâmicas específicas de vulnerabilidade, que estão muitas vezes relacionadas com a precarização do trabalho, a exploração e a fragilidade das redes de proteção social.

A questão migratória assume a dimensão de um desafio moral e espiritual que interpela diretamente a missão da Igreja. Como recorda Allan Deck, além da defesa da dignidade humana e dos direitos dos migrantes e refugiados, torna-se necessário que os

⁵⁶ DECK, Allan Figueroa. *Migrantes e refugiados na visão transformadora do Papa Francisco sobre a Igreja e a sociedade*. Palestra apresentada na Annual Father Lydio F. Tomasi Lecture on International Migration. New York: Center for Migration Studies, 28 nov. 2016, s.p. Disponível em: <https://cmsny.org/publications/tomasilecture2016/>. Acesso em: 10 mar. 2026.

cristãos ofereçam um testemunho crível por meio de práticas de justiça, solidariedade e simplicidade, condizentes com um mundo cada vez mais interdependente.⁵⁷

A consideração das migrações femininas no interior da reflexão moral cristã amplia a compreensão da ética da vida. A defesa da dignidade humana se mede pelas condições em que a vida se encontra vulnerável nas trajetórias de mulheres migrantes. Deslocamento forçado, precarização do trabalho, fragilidade jurídica e exposição a múltiplas expressões de violência indicam que a proteção da vida humana ultrapassa a simples afirmação de princípios e envolve a promoção de condições sociais, culturais e institucionais capazes de tornar possível uma existência digna para aquelas que vivem processos de mobilidade marcados por vulnerabilidade.

Uma perspectiva verdadeiramente pró-vida inclui também múltiplas situações em que a vida humana é ameaçada nas circunstâncias históricas. A defesa da vida inclui necessariamente também as vidas expostas à violência estrutural, ao deslocamento forçado, à pobreza extrema e à exclusão social.⁵⁸ Quando considerada a partir da experiência das migrantes, essa exigência torna-se ainda mais evidente. Muitas dessas mulheres atravessam fronteiras em contextos marcados por vulnerabilidade econômica, fragilidade jurídica e riscos constantes à sua integridade física e social. Reconhecer a dignidade dessas mulheres e defender as condições que tornam possível sua proteção e o exercício de uma vida digna constitui, portanto, uma dimensão essencial de uma ética cristã verdadeiramente comprometida com a vida.

Alguns pastores têm chamado atenção para as implicações morais das políticas migratórias contemporâneas à luz de uma ética consistente da vida. O bispo Daniel E. Flores, da diocese de Brownsville, no Texas, ao refletir sobre a situação de migrantes e refugiados expostos a contextos de violência extrema, observa que apoiar o envio de adultos ou crianças de volta a lugares marcados por colapso social e risco de morte pode constituir uma forma de cooperação com um mal intrínseco, chegando a afirmar que tal ação não seria moralmente diferente de conduzir alguém a uma clínica de aborto.⁵⁹ Sua reflexão evidencia que a coerência da defesa cristã da vida exige considerar também as condições em que pessoas vulneráveis podem ser expostas à morte, à violência ou à exclusão.

⁵⁷ DECK, 2016, não paginado.

⁵⁸ DECK, 2016, não paginado.

⁵⁹ FLORES, Daniel E. Bishop says deporting migrants “not unlike” abortion. Entrevista concedida a Charles C. Camosy. *Crux: Taking the Catholic Pulse*, 27 jul. 2016. Disponível em: <https://cruxnow.com/interviews/2016/07/camosy-interview-bp-brownsville-tx>. Acesso em: 10 mar. 2026.

A ampliação do campo ético recupera um equilíbrio necessário na reflexão moral católica. Em entrevista concedida à revista *America Magazine*, o Papa Francisco afirmou que o ministério pastoral da Igreja não pode tornar-se obcecado pela transmissão insistente de uma multiplicidade de doutrinas desconectadas da vida. Em vez disso, deve buscar um equilíbrio que torne a proposta moral cristã mais crível e sensível às realidades humanas. Essa perspectiva não pretende diminuir a gravidade moral de práticas como o aborto induzido, reconhecido pela tradição cristã como uma violação grave da vida humana. Procura, ao contrário, evitar reducionismos que obscurecem a amplitude da ética cristã da vida.⁶⁰

A consideração dessas realidades revela que as migrações contemporâneas constituem, ao mesmo tempo, fenômeno social complexo e espaço privilegiado de discernimento moral e pastoral. A vida de milhões de pessoas em mobilidade, de modo particular a experiência das mulheres migrantes, torna visível como a dignidade humana pode ser ameaçada por estruturas econômicas, políticas e culturais que produzem exclusão e invisibilidade.

Diante desse cenário, a reflexão cristã sobre a vida e a dignidade humana é chamada a alargar seu campo de atenção. A defesa da vida exige atenção às condições em que inúmeras pessoas permanecem expostas à violência, ao deslocamento forçado e à precariedade social. O magistério recente da Igreja tem buscado oferecer novas chaves pastorais para compreender a mobilidade humana e orientar a ação das comunidades cristãs diante das migrações contemporâneas. Entre essas contribuições, destaca-se, de modo particular, o olhar pastoral desenvolvido no pontificado do Papa Francisco.

4.5.1 O magistério do Papa Francisco e a resposta cristã às migrações

O magistério do Papa Francisco desenvolveu uma abordagem teológico-pastoral sobre a mobilidade humana. Em sua abordagem das migrações contemporâneas, a realidade de migrantes e refugiados é vinculada a dimensões centrais da fé cristã e da própria missão da Igreja. Carmem Lussi observa que a atenção de Francisco aos migrantes não se limita a uma preocupação meramente assistencial e se relaciona com a própria compreensão do ser humano, das relações interpessoais e da vida cristã.⁶¹ As pessoas em mobilidade, entre as quais se destacam as experiências frequentemente invisibilizadas das mulheres migrantes,

⁶⁰ DECK, 2016, não paginado.

⁶¹ LUSSI, Carmem. Papa Francisco e os refugiados: as migrações forçadas, a vida cristã e a configuração eclesial no mundo contemporâneo. *Espaços – Revista de Teologia e Cultura*, v. 27, n. 1, p. 101–102, 2019. Disponível em: <https://espacos.itespteologia.com.br/espacos/article/view/581>. Acesso em: 9 mar. 2026.

surtem como interlocutoras que interpelam a própria identidade eclesial e estimulam as comunidades cristãs a rever práticas e atitudes.

O ensinamento de Francisco, expresso tanto em gestos quanto em palavras, convida a Igreja a um processo contínuo de conversão, como mudança de direção e de mentalidade. Esse movimento envolve dimensões políticas, sociais e econômicas associadas ao paradigma da reciprocidade,⁶² bem como uma dimensão ecológica vinculada ao paradigma do cuidado.⁶³

A reflexão social e pastoral do Papa Francisco organiza-se em torno de algumas categorias interpretativas que procuram expressar a lógica relacional presente em seu magistério. Destacam-se o paradigma da reciprocidade, o paradigma do cuidado e a imagem do poliedro. O paradigma da reciprocidade sublinha que a vida social deve ser organizada a partir do reconhecimento mútuo da dignidade humana e da construção compartilhada do bem comum, superando lógicas de exclusão e competição.

O paradigma do cuidado enfatiza a responsabilidade diante da fragilidade humana e da criação, integrando à atenção às pessoas, às relações sociais e à casa comum, como proposto na perspectiva da ecologia integral. A imagem do poliedro (EG, 236), por sua vez, propõe uma metáfora para pensar a unidade na diversidade. Indica que a comunhão social não exige a eliminação das diferenças, mas sua integração em uma totalidade que reconhece o valor de cada pessoa e de cada cultura.

Marco Strona emprega essas categorias como chaves para ler teologicamente o fenômeno contemporâneo das migrações. Em sua análise, a imagem do poliedro permite compreender a integração dos migrantes como um processo de unidade na diversidade cultural, capaz de contribuir para a construção da comunhão social e eclesial.⁶⁴

⁶² Marco Strona utiliza a expressão *paradigma della reciprocità* para descrever a lógica relacional presente no magistério de Papa Francisco, segundo a qual a vida social e política deve orientar-se pelo reconhecimento recíproco da dignidade humana e pela busca do bem comum. Essa interpretação apoia-se em diversos textos do magistério, entre os quais se destacam *Evangelii Gaudium* (n. 188–192), *Laudato Si'* (n. 137; 220) e *Fratelli Tutti* (n. 94–100; 115; 127). [STRONA, Marco. *Dio pellegrino: la migrazione nel pensiero di Papa Francesco. Dall'esodo alla comunione*. 2019. 440 f. Tese (Dottorato in Teologia) – Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2019. Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/Author/Home?author=MARCO+STRONA>. Acesso em: 10 mar. 2026].

⁶³ A expressão “paradigma da cura ou paradigma do cuidado” (paradigma della cura) refere-se à lógica relacional presente no magistério de Papa Francisco, segundo a qual a vida social, econômica e ecológica deve orientar-se pela responsabilidade mútua e pela atenção às situações de fragilidade humana. Essa perspectiva aparece de modo particular na encíclica *Laudato Si'*, na qual o Papa desenvolve a noção de ecologia integral, articulando o cuidado da criação, dos pobres e das relações sociais (LS, 10; 137; 220). A mesma lógica é retomada em *Fratelli Tutti*, especialmente na releitura da parábola do bom samaritano como modelo de cuidado do outro e de responsabilidade social (FT, 64–68; 115; 224).

⁶⁴ A imagem do poliedro aparece na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* de Papa Francesco como metáfora para pensar a convivência social em contextos de diversidade cultural. O poliedro indica uma totalidade formada por múltiplas faces que conservam identidade própria e participam da configuração do conjunto. A metáfora contrasta com a imagem da esfera, associada à homogeneização das diferenças (EG, 236). Na leitura proposta por Marco Strona, essa categoria permite interpretar a integração dos migrantes como participação em uma

Essa perspectiva se amplia à luz do que diversos autores descrevem como uma mística do encontro no pensamento de Francisco. O encontro com o outro configura um lugar privilegiado de reconhecimento da ação de Deus na história e fundamento de uma cultura do encontro que orienta as relações sociais e comunitárias.⁶⁵ Como afirma o Papa, a vida humana se constrói como “arte do encontro”,⁶⁶ capaz de integrar diferenças e promover uma fraternidade aberta entre os povos (FT, 215–217).

A reflexão teológico-pastoral recente indica que o pontificado de Francisco introduz uma mudança no modo como a Igreja aborda a realidade das migrações. A questão migratória deixa de ser tratada apenas como tema social ou humanitário e passa a ocupar lugar central na vida eclesial, tornando-se espaço privilegiado para verificar a fidelidade ao Evangelho. Verifica-se um deslocamento importante: o foco da reflexão cristã passa da mera ortodoxia para uma fé encarnada na realidade humana, especialmente na dor daqueles que se encontram nas margens das sociedades contemporâneas. Não se trata de abandono da doutrina, mas de integrá-la à vida por meio da compaixão, da misericórdia e da ação pastoral.⁶⁷

A crise migratória contemporânea exige uma comunidade cristã capaz de ver, sentir e agir diante do sofrimento humano. A misericórdia deixa de operar apenas como uma disposição espiritual subjetiva e passa a constituir um princípio organizador da ação e da própria reforma eclesial. A situação de migrantes e refugiados torna-se um apelo à conversão pastoral, convidando a Igreja a um engajamento efetivo com aqueles que se encontram excluídos das garantias sociais, políticas e econômicas.⁶⁸

Francisco denunciou de modo recorrente a “globalização da indiferença”, expressão utilizada para descrever a incapacidade crescente das sociedades contemporâneas de se deixar afetar pelo sofrimento do outro. Já no início de seu pontificado, durante a visita à ilha de Lampedusa em 2013, o Papa criticou a insensibilidade diante da morte de migrantes no mar e chamou atenção para a perda da capacidade de comover-se diante da dor humana.⁶⁹ Em diversos pronunciamentos posteriores, essa crítica apareceu associada ao que ele denominou “cultura da indiferença” ou “cultura do descarte”, caracterizada pelo enfraquecimento da responsabilidade moral diante das situações de pobreza, exclusão e sofrimento.

comunhão social e eclesial que reconhece a diversidade cultural como dimensão constitutiva do corpo social. (STRONA, 2019, p. 337).

⁶⁵ STRONA, 2019, p. 340.

⁶⁶ Essa frase vem de um verso do poeta argentino Raúl Scalabrini Ortiz, que Francisco cita para explicar que a convivência humana não se constrói eliminando diferenças, mas aprendendo a encontrar-se com o outro.

⁶⁷ DECK, 2016, n. paginado.

⁶⁸ DECK, 2016, n. paginado.

⁶⁹ FRANCISCO. Homilia na Santa Missa em Lampedusa. Lampedusa (Itália), 8 jul. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html. Acesso em: 10 mar. 2026.

A crítica à indiferença encontra correspondência na análise das expulsões proposta por Saskia Sassen, discutida no capítulo anterior desta pesquisa. Segundo a autora, dinâmicas estruturais da economia global produzem deslocamentos que empurram populações inteiras para fora dos espaços de proteção social, política e econômica. A realidade das migrações contemporâneas revela, portanto, a convergência entre estruturas econômicas excludentes, padrões culturais de descarte e práticas cotidianas de indiferença diante da vulnerabilidade humana.

Em resposta a esse cenário, Francisco propõe a construção de uma cultura do encontro, capaz de restituir às relações humanas a dimensão da responsabilidade compartilhada e da atenção à dignidade das pessoas.⁷⁰ Inspirada na lógica do Evangelho, essa cultura convida a Igreja a abandonar posturas autorreferenciais e a recuperar sua vocação missionária, samaritana e dialogal.⁷¹

A resposta cristã à migração exige proximidade com aqueles que sofrem, abertura ao diferente e disposição para construir relações de hospitalidade em lugar de hostilidade. A atenção aos migrantes e refugiados revela-se não apenas uma questão social ou humanitária, mas também um espaço privilegiado para verificar a autenticidade da fé cristã no mundo contemporâneo.⁷² Essa perspectiva permite compreender a lógica evangélica do encontro que inspira essa proposta pastoral.

A lógica do encontro que atravessa o magistério de Francisco encontra expressão na narrativa evangélica da mulher siro-fenícia. No episódio narrado pelos evangelhos, a palavra de uma mulher estrangeira, situada fora das fronteiras religiosas e culturais de Israel, introduz no diálogo uma perspectiva que desloca os critérios da relação. A alteridade deixa de aparecer apenas como objeto da ação salvífica para tornar-se também lugar de revelação e discernimento.

A dinâmica presente nesse episódio oferece uma chave para compreender os desafios pastorais colocados pelas migrações contemporâneas, nas quais a situação de pessoas provenientes de diferentes contextos culturais e sociais interpela continuamente a capacidade de encontro e de escuta das comunidades cristãs. No magistério de Papa Francisco, essa interpelação encontra expressão pastoral na proposta sintetizada em quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar.

⁷⁰ LUSSI, 2019, 101–102.

⁷¹ DECK, 2016, n. paginado.

⁷² DECK, 2016, n. paginado.

4.5.1.1 Acolher, proteger, promover e integrar como proposta pastoral

Os quatro verbos “acolher, proteger, promover e integrar” condensam a proposta pastoral do Papa Francisco diante das migrações.⁷³ Não se trata de um conjunto de ações pontuais, mas de uma lógica relacional orientada pelo reconhecimento da dignidade humana e pela convicção de que a situação das pessoas migrantes interpela a própria vida das comunidades cristãs.⁷⁴

Os quatro verbos indicam critérios para a ação eclesial diante das migrações. Considerados a partir da experiência das mulheres migrantes, esses critérios revelam também a necessidade de repensar as dinâmicas pelas quais a Igreja reconhece, escuta e integra sujeitos cuja palavra frequentemente permanece invisibilizada nas estruturas sociais e eclesiais.

Acolher refere-se ao reconhecimento do outro como presença que interpela a comunidade. A acolhida supõe abertura ao encontro e disposição para reconhecer no migrante um sujeito portador de dignidade.

Proteger expressa a responsabilidade de salvaguardar a dignidade e os direitos fundamentais das pessoas migrantes. Em muitos contextos, essas pessoas se encontram expostas a múltiplas situações de vulnerabilidade, como exploração laboral, insegurança jurídica e acesso limitado a serviços básicos.

Promover aponta para o desenvolvimento integral das pessoas migrantes. Trata-se de reconhecer que a mobilidade humana reúne necessidades, capacidades, saberes e experiências que podem contribuir para a vida das comunidades e favorecer processos de participação e reconhecimento no interior da sociedade e da Igreja.

Integrar indica a construção de relações sociais e comunitárias nas quais migrantes participem plenamente da vida coletiva. A integração implica a construção de um espaço comum no qual diferenças culturais coexistem em relações de respeito e reconhecimento mútuo, preservando a pluralidade que caracteriza a vida social.

A reflexão desenvolvida ao longo desta seção mostra que a mobilidade humana contemporânea constitui um espaço privilegiado de discernimento moral e pastoral para a Igreja. As experiências vividas por migrantes e refugiados, especialmente pelas mulheres

⁷³ FRANCISCO. Mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado 2018: “Accogliere, proteggere, promuovere e integrare i migranti e i rifugiati.” Vaticano, 15 ago. 2017. Disponível em: https://www.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html. Acesso em: 10 mar. 2026.

⁷⁴ LUSSI, 2019, p. 103–104.

migrantes, expõem situações nas quais a dignidade humana se encontra ameaçada por estruturas sociais que produzem exclusão, invisibilidade e vulnerabilidade. O magistério do Papa Francisco oferece importantes chaves de interpretação ao propor uma conversão pastoral que reconhece na realidade dos migrantes um apelo à fidelidade ao Evangelho e à defesa integral da vida humana.

A proposta pastoral sintetizada nos quatro verbos acolher, proteger, promover e integrar traduz essa orientação em critérios para a ação eclesial e orienta a revisão das práticas comunitárias.

A experiência das mulheres migrantes nas comunidades cristãs aparece como lugar de discernimento e de interrogação para a própria Igreja, ao expor tensões que atravessam suas formas de reconhecimento, participação e pertencimento. Essas tensões exigem um exame mais atento das práticas eclesiais e de seus limites.

4.6 Reconhecimento, pertencimento e participação das mulheres migrantes na vida eclesial

As tensões entre acolhida, reconhecimento e participação exigem um olhar mais atento sobre sua configuração eclesial. A situação dos migrantes na Igreja coloca em questão o modo como se articulam pertencimento e participação na vida comunitária. Em muitos contextos, essa inserção permanece restrita a espaços periféricos, com pouca incidência nos processos de decisão e nas dinâmicas efetivas de reconhecimento. A situação das mulheres migrantes torna esse limite ainda mais visível, ao revelar como gênero e mobilidade se entrelaçam na produção de silenciamentos e restrições à palavra e à participação.

Essa questão encontra apoio na tradição bíblica, na qual a figura do estrangeiro funciona como critério de discernimento ético e comunitário. Quando Jesus afirma que “[...] sempre tereis os pobres convosco e, quando quiserdes, podeis fazer-lhes o bem [...]” (Mc 14,7; cf. Mt 26,11; Jo 12,8), sua fala remete à permanência histórica da pobreza e indica a possibilidade contínua de ação em favor dos pobres, evidenciando a exigência permanente de responsabilidade ética. De modo semelhante, a realidade do estrangeiro acompanha toda a história bíblica e funciona como um critério constante de discernimento da fidelidade da comunidade à hospitalidade. A existência de pessoas em situação de deslocamento constitui uma interpelação contínua à abertura e à responsabilidade da comunidade.

A memória de Israel como povo migrante, juntamente com as diversas narrativas de deslocamento presentes nas Escrituras, mostra que a condição de estrangeiro atravessa a própria experiência de fé. O estrangeiro aparece associado à vulnerabilidade e, ao mesmo tempo, vinculado à responsabilidade da comunidade que o acolhe, o que constitui uma exigência ética inscrita no núcleo da tradição religiosa.⁷⁵ A legislação israelita, ao reconhecer a situação do *gēr*, estabelece a justiça como princípio das relações sociais, ancorando-se na memória da própria experiência de ser estrangeiro vivida no Egito.⁷⁶

No Novo Testamento, essa lógica se amplia ao deslocar as fronteiras religiosas e culturais que definiam pertencimento. A fé em Cristo abre a comunidade para além de seus limites identitários, fazendo do acolhimento do estrangeiro um critério de fidelidade ao Evangelho.⁷⁷

A Carta a Diogneto,⁷⁸ em continuidade com a perspectiva já presente em 1Pd 1,1, apresenta uma formulação particularmente expressiva dessa condição.⁷⁹ Ao afirmar, no capítulo V, que os cristãos “habitam em suas próprias pátrias como estrangeiros” e que “toda pátria lhes é estrangeira e toda terra estrangeira lhes é pátria”, o texto desloca a condição de estrangeiro de uma situação histórica para um traço constitutivo da existência cristã. Descreve-se uma condição de vida marcada por uma tensão permanente entre pertencimento e não coincidência. Os cristãos participam da vida comum: vivem nas cidades, partilham costumes, trabalham, constituem família e obedecem às leis, configurando uma inserção real na sociedade que, no entanto, não se traduz em adesão plena às lógicas que a estruturam.

No capítulo VI, a imagem dos cristãos no mundo como a alma no corpo retoma essa compreensão.⁸⁰ É uma realidade interior e necessária, que sustenta a vida social, mas que não

⁷⁵ GASDA, Élio Estanislau. O estrangeiro na Bíblia e na comunidade cristã. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 51–53.

⁷⁶ MARIANNO, Lilia Dias. La ley y los “fuera-de-la-ley”: los encuentros y desencuentros entre la ley y los migrantes en el antiguo Israel. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), Quito, n. 63, p. 48, 2009.

⁷⁷ GASDA, 2018, p. 54–55.

⁷⁸ CARTA a Diogneto. Adaptação de Gabriel Joumblat. Tradução de Luiz Fernando Karps Pasquotto. Nova Vox, [s.d.]. Disponível em: https://www.academia.edu/123948642/CARTA_A_DIOGNETO. Acesso em: 17 mar. 2026.

⁷⁹ Em 1Pd 1,1 e 2,11, os cristãos são designados como “estrangeiros” e “viajantes”, indicando uma condição de deslocamento que não é apenas geográfica, mas também existencial, marcada pela fidelidade à vocação cristã em meio a contextos de tensão e não pertencimento. Tal condição implica uma conduta ética coerente, expressa na perseverança, no temor a Deus e na prática de boas obras, de modo que a vida dos cristãos se torne testemunho diante dos outros (cf. 1Pd 2,12). Essa perspectiva é retomada e aprofundada na Carta a Diogneto, que descreve os cristãos como plenamente inseridos na sociedade, mas vivendo como estrangeiros, suportando hostilidades e manifestando, por meio de suas atitudes, a dignidade de sua vocação. (GASDA, 2018, p. 54–56 e 59).

⁸⁰ A analogia entre alma e corpo, no capítulo VI da Carta a Diogneto, expressa relação de interioridade e unidade, na qual os cristãos se encontram inseridos no mundo e exercem função vital. Essa presença sustenta a vida social e se caracteriza por relação crítica com as dinâmicas que estruturam a sociedade, sem implicar

se confunde com ela. Os cristãos estão no mundo e contribuem para sua continuidade, ao mesmo tempo em que mantêm uma distância crítica em relação às formas que produzem exclusão e organizam pertencimento. Nessa perspectiva, a condição de estrangeiro deixa de indicar exterioridade e passa a designar um modo de presença no interior do mundo, caracterizado por participação e diferença.

A tradição evangélica inscreve essa mesma lógica no interior da experiência de Jesus. O encontro entre Jesus e a mulher siro-fenícia expõe o funcionamento das fronteiras que regulam o pertencimento religioso. A fala da mulher desloca a posição que lhe é atribuída e obriga a relação a se reorganizar. Em jogo está a possibilidade de alguém ser reconhecido como interlocutor. A cena indica que o pertencimento não se define previamente; ele se decide no próprio encontro.

A questão do estrangeiro deixa o plano narrativo e incide sobre a forma como a comunidade se estrutura. A organização dos espaços de escuta, a definição de quem pode falar e a permanência de sujeitos à margem tornam-se elementos centrais da vida eclesial. A experiência das mulheres migrantes expõe essa configuração visível, evidenciando limites nas formas atuais de reconhecimento e exigindo sua revisão.

4.6.1 A experiência das mulheres migrantes entre palavra, reconhecimento e participação

As trajetórias das mulheres migrantes tornam visíveis os limites concretos do reconhecimento na vida comunitária. Essas experiências envolvem intensos processos de deslocamento, reconstrução de vida e reordenação de vínculos sociais que muitas vezes permanecem invisíveis nas estruturas institucionais. Muitas sustentam redes familiares transnacionais, participam de circuitos econômicos informais e exercem funções de mediação cultural indispensáveis à vida cotidiana das cidades. Ainda assim, sua inserção social raramente é plenamente reconhecida.

Nesse contexto, a Igreja desenvolve dinâmicas estruturadas no campo da mobilidade humana. A consulta realizada em 2017 com agentes de pastoral em diferentes dioceses brasileiras mostra que essas iniciativas se organizam em torno de demandas recorrentes: regularização documental, acesso ao trabalho, moradia, ensino da língua, atendimento em

afastamento ou exterioridade. (FIGUEIREDO, Fernando A. *Introdução à Carta a Diogneto*. [s.d.]. Disponível em: https://konektacommerce.nyc3.cdn.digitaloceanspaces.com/TEXT_SAMPLE_CONTENT/carta-a-diogneto-1908-90-1.pdf. Acesso em: 17 mar. 2026.

saúde e inserção comunitária. Trata-se de práticas que articulam atendimento imediato, acompanhamento continuado e incidência em políticas públicas, ao mesmo tempo em que buscam envolver as paróquias e favorecer o protagonismo dos migrantes.⁸¹

Essa organização se sustenta, em grande parte, na atuação de agentes de pastoral inseridos nos territórios e na atuação de congregações religiosas com carisma voltado à mobilidade humana, como as scalabrinianas e os scalabrinianos.⁸² Não é irrelevante lembrar que sua tradição de acolhida e acompanhamento contribui para a continuidade e consistência dessas práticas.

Experiências como as da Cáritas e da Missão Paz reforçam esse quadro ao estruturarem serviços permanentes de acolhida, orientação jurídica, apoio psicológico e formação profissional, além de atuarem na defesa de direitos e na formulação de políticas públicas.⁸³ Nesses contextos, a pastoral ultrapassa o nível assistencial e passa a configurar-se como espaço de articulação entre cuidado direto, promoção humana e incidência social.

Esse panorama impede diagnósticos apressados. Há uma tradição consolidada de atuação, capaz de responder a vulnerabilidades e de construir redes institucionais de apoio.⁸⁴ No entanto, essa realidade não esgota a questão. Persistem limites importantes: insuficiência de recursos, apoio ainda restrito de parte das comunidades locais, fragilidade das políticas públicas e dificuldade de ampliar o envolvimento paroquial.⁸⁵ Em outras palavras, a pastoral existe, mas nem sempre se converte em vida comunitária efetiva.

A maneira como o migrante é percebido também condiciona a ação pastoral. O estrangeiro pode ser percebido como ameaça, carência ou dependência, sendo reduzido à condição de objeto de assistência. Em outros casos, é reconhecido como sujeito de direitos e portador de uma alteridade que interpela a comunidade.⁸⁶ A prática pastoral, portanto, não ocorre em um campo neutro: mesmo quando oferece proteção, pode manter o migrante em posição passiva.

⁸¹ LUSI, Carmem; DORNELAS, Sidnei Marco. Como organizar uma pastoral de migrantes e refugiados? Algumas indicações a partir de uma consulta aos agentes de pastoral. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 11–14.

⁸² LUSI; DORNELAS, 2018, p. 13.

⁸³ QUADRO, Marcelo Maróstica; MORELLI, Maria Cristina. Pastoral social na ação direta às pessoas em situação de refúgio. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 156–161.

⁸⁴ PARISE, Paolo; PEREIRA, José Carlos. Pastoral da caridade e compromisso pelos direitos humanos das pessoas em mobilidade. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 157–161.

⁸⁵ LUSI; DORNELAS, 2018, p. 16.

⁸⁶ MARINUCCI, Roberto. Migrações, representações sociais e ação sociopastoral. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 24–33.

As representações que incidem sobre o estrangeiro são atravessadas por marcadores de gênero. No caso das mulheres migrantes, essas representações tendem a reforçar sua permanência em espaços de invisibilidade, cuidado silencioso e baixa incidência nos processos de decisão. Torna-se necessário, assim, superar abordagens assistencialistas e paternalistas não apenas em relação à condição migratória, mas também às dinâmicas pelas quais essas mulheres são percebidas no interior da comunidade.⁸⁷

Aqui o limite da ação pastoral aparece com maior clareza. A assistência pode garantir trabalho, documentação, abrigo e acesso à saúde sem alterar a maneira como essas mulheres são escutadas e reconhecidas. Pode haver acolhida material sem reconhecimento de sua experiência. Pode haver inserção social sem participação efetiva. Pode haver proximidade pastoral sem abertura de espaços em que suas trajetórias sejam acolhidas como portadoras de sentido para a própria vida eclesial.

A prática pastoral no contexto da mobilidade humana configura-se como um campo de mediações. Ela envolve o acesso a direitos e condições básicas de vida, a integração na comunidade cristã local e o discernimento diante da diversidade cultural e religiosa. Quando essas dimensões não se articulam, a ação tende a permanecer fragmentada: responde a necessidades imediatas, mas não constitui sujeitos de participação.

A experiência das mulheres migrantes expõe esse limite particularmente visível. Mesmo com acesso a serviços e processos iniciais de inserção comunitária, pode faltar um espaço efetivo de escuta. Sem essa articulação, a participação não se consolida, e sua atuação permanece restrita a funções periféricas, com baixa incidência nos processos de decisão.

A mobilidade humana exige, nesse sentido, um deslocamento das categorias pastorais. A relação com o outro não pode ser reduzida à acolhida dentro de uma configuração eclesial previamente definida. O encontro entre culturas e trajetórias distintas incide sobre a própria configuração da comunidade, exigindo abertura à transformação. A interculturalidade, entendida como superação do etnocentrismo e valorização da diversidade, desloca a ação pastoral de uma lógica de adaptação unilateral para uma dinâmica de reciprocidade.⁸⁸

A acolhida do migrante pode ser tomada como critério de revisão da própria vida eclesial. A migração não é apenas um campo de ação social, mas um lugar teológico que interpela a identidade da Igreja, suas estruturas de participação e seus critérios de

⁸⁷ MARINUCCI, 2018, p. 32.

⁸⁸ RODRIGUEZ, Luiz Herrera. Para além da inculturação. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 73.

pertencimento. A experiência migrante expõe as fronteiras que organizam a vida comunitária e exige sua reconfiguração.⁸⁹

Nesse horizonte, a integração deixa de ser simples adaptação e passa a implicar transformação recíproca. Migrantes e comunidades locais são chamados a rever práticas, linguagens e modos de convivência. Acolher, proteger, promover e integrar tornam-se dimensões interdependentes de uma prática orientada pelo encontro, pela construção de vínculos e pela superação de fronteiras, em um contexto marcado também pelo diálogo ecumênico e inter-religioso.⁹⁰

Nesse quadro, a experiência das mulheres migrantes assume um caráter crítico particular. Nelas se tornam mais visíveis os limites de uma pastoral que acolhe, mas não escuta; que protege, mas não reconhece; que integra, mas não permite participação efetiva. Sua experiência desloca a questão para um plano mais exigente: não basta responder a necessidades, é preciso interrogar as condições de reconhecimento no interior da própria comunidade.

A pergunta, então, torna-se inevitável: quem escuta essas mulheres? Quem reconhece sua experiência? Quem acompanha os processos de reconstrução da vida que se desenvolvem em trajetórias frequentemente marcadas por solidão, precariedade e trabalho invisível?

Se essas perguntas permanecem sem resposta, a própria prática pastoral permanece incompleta. A centralidade da escuta emerge, assim, como critério decisivo. Sem ela, histórias de deslocamento, cuidado e resistência permanecem à margem da memória coletiva, limitando as possibilidades de reconhecimento e participação.

A exigência que aqui se delineia não surge no vazio. Ela encontra ressonância no encontro entre Jesus e a mulher siro-fenícia, no qual a palavra emerge mesmo sem um lugar previamente assegurado e, ainda assim, constitui interlocução. Nessa cena, aparece a possibilidade de a palavra incidir sobre a relação e reconfigurar seus critérios. A prática pastoral pode ser entendida como criação de condições para que a palavra se torne possível onde ainda não encontra lugar. É nesse horizonte que se delineia a noção de uma pastoral de emergência da palavra.

⁸⁹ BAGGIO, Marileida. A acolhida do migrante como paradigma da Igreja *Semper Reformanda*. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 84.

⁹⁰ WOLFF, Elias. A mobilidade humana em contexto de diálogo ecumênico e inter-religioso. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 119–122.

4.6.2 A pastoral da palavra diante do silenciamento das mulheres migrantes

A emergência da palavra depende das condições que tornam possível ou limitam sua expressão. A experiência das mulheres migrantes é atravessada por múltiplos marcadores, como gênero, classe e raça, que incidem diretamente sobre as formas de trabalho, as condições de vida e as possibilidades de reconhecimento. Muitas dessas mulheres se inserem em setores precarizados, como o trabalho doméstico, as atividades de cuidado e a agricultura, ao mesmo tempo em que enfrentam discriminação, violência e limitações à autonomia.⁹¹

A religião assume, nesse contexto, um papel ambivalente. Por um lado, pode constituir um espaço de estabilidade, orientação e pertencimento, oferecendo sentido e sustentação simbólica diante das incertezas do deslocamento. Por outro, permanece atravessada por relações de poder que, não raramente, reproduzem estruturas patriarcais e limitam a participação das mulheres, ainda que também possam abrir brechas para formas de resistência e exercício de liderança.⁹²

As próprias condições da mobilidade intensificam a complexidade da vivência religiosa. A perda de espaços de culto, as barreiras linguísticas, os conflitos culturais e o acesso restrito a redes de apoio dificultam a continuidade das práticas religiosas e ampliam experiências de isolamento e tensão identitária. Mesmo nessas condições, a fé permanece como recurso de enfrentamento, favorecendo processos de resiliência, adaptação e reconstrução de sentido, além de sustentar redes comunitárias de apoio.⁹³

A experiência migratória implica um processo contínuo de negociação da identidade. Entre diferentes contextos culturais, as mulheres migrantes constroem modos de pertencimento que combinam preservação, adaptação e resistência. Redes sociais e comunidades religiosas oferecem suporte emocional, prático e simbólico, embora inseridas em estruturas que nem sempre favorecem plenamente a autonomia.⁹⁴ A mesma rede que acolhe pode, simultaneamente, reproduzir desigualdades e limitar a participação. Ao favorecer integração e fortalecimento, não garante, por si só, o reconhecimento pleno da experiência vivida pelas mulheres migrantes.

Nesse cenário, delineia-se a proposta de uma pastoral de emergência da palavra. Trata-se de uma proposta que desloca o centro da vida comunitária para a criação de espaços nos

⁹¹ ADAM, Abdussalam Alhaji. The feminisation of migration and the practice of religion. *E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences (EHASS)*, v. 4, n. 10, p. 1235 e 1238, out. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.38159/ehass.20234106>. Acesso em: 18 mar. 2026.

⁹² ADAM, 2023, p. 1240.

⁹³ ADAM, 2023, p. 1235–1237.

⁹⁴ ADAM, 2023, p. 1240.

quais experiências frequentemente silenciadas possam emergir, ser escutadas e reconhecidas como portadoras de sentido. Não se trata apenas de ampliar ações de acolhida, mas de instaurar condições para que a palavra das mulheres migrantes encontre lugar no interior da comunidade.

A ausência desses espaços mantém suas trajetórias à margem da memória coletiva e limita as possibilidades de reconhecimento e participação. A escuta deixa de ser complementar e assume função estruturante. Quando a comunidade constrói espaços de convivência e partilha, como grupos de mulheres, os círculos de escuta ou as iniciativas interculturais, a palavra deixa de permanecer no plano abstrato. Ela passa a expressar experiências capazes de reconfigurar a compreensão da realidade e ampliar os horizontes da própria comunidade.

Quando tais experiências são reconhecidas, mulheres migrantes deixam de ocupar apenas o lugar de destinatárias de assistência e passam a ser reconhecidas como mediadoras culturais e sociais, portadoras de saberes construídos na travessia e na reconstrução da vida comunitária. Nesse ponto, a sociologia contemporânea permite compreender como, em espaços invisibilizados, a consciência de si pode fazer emergir formas fundamentais de organização da vida social. A pastoral de emergência da palavra se insere nesse horizonte relacional, a partir do qual práticas de acolhida e integração ganham consistência.

Ações de assistência, proteção social e inserção comunitária tornam-se mais consistentes quando se desenvolvem em ambientes nos quais as próprias mulheres migrantes possam narrar suas experiências e participar da construção de vínculos. A escuta deixa de ser um gesto complementar e torna-se o ponto de partida de um processo mais amplo de reconhecimento com potencial de transformação, capaz de incidir na dignidade, na autonomia e na reconstrução das relações sociais.

4.6.3 Princípios para uma pastoral da palavra com mulheres migrantes

A proposta de uma pastoral de emergência da palavra propõe um horizonte para orientar a ação da comunidade cristã diante da realidade das mulheres migrantes. O objetivo é identificar princípios que possam orientar e aprofundar iniciativas já consolidadas, em um contexto marcado pela diversidade de situações e pelas diferentes maneiras de viver a fé. Nesse contexto, a escuta e o reconhecimento não se limitam a uma única tradição, mas se

constroem na relação entre modos distintos de elaboração de sentido. Três eixos permitem delinear esse horizonte.

O primeiro consiste no reconhecimento da experiência vivida como lugar legítimo de palavra. As trajetórias de deslocamento, trabalho precário, separação familiar, reconstrução cotidiana da vida continuam muitas vezes invisíveis nas estruturas sociais e institucionais. Quando encontram espaço para serem narradas e acolhidas, essas vivências deixam de ocupar a margem e passam a constituir fonte de compreensão e discernimento coletivo.

O segundo refere-se ao fortalecimento de processos de autorreconhecimento. A dignidade se consolida não apenas no reconhecimento por outros, mas na medida em que a própria pessoa reconhece o valor de sua trajetória e de sua capacidade de participação na vida social. Competências desenvolvidas ao longo das trajetórias migratórias, como o cuidado, a mediação cultural e a organização comunitária, frequentemente permanecem pouco visíveis. Os espaços de convivência, os grupos de mulheres e as redes de apoio podem propiciar o surgimento dessa consciência, possibilitando que as situações de vulnerabilidade também sejam reconhecidas como manifestações de resistência e reconstrução da vida.

O terceiro diz respeito à ampliação das possibilidades de participação comunitária. Quando a palavra encontra espaço e o reconhecimento se fortalece, abrem-se novas formas de presença das mulheres migrantes na vida comunitária. Essa participação ultrapassa a inserção em atividades já existentes e envolve a possibilidade de incidir nos processos de convivência, discernimento e construção de vínculos. Tal participação se concretiza, por exemplo, na colaboração em iniciativas solidárias, na participação em espaços de discernimento comunitário e no envolvimento em redes de apoio mútuo. Nesse processo, a comunidade cristã pode constituir-se como espaço de escuta e reconhecimento, no qual trajetórias marcadas por deslocamento e diversidade cultural deixam de ser marginalizadas e passam a integrar a vida comunitária de modo mais consistente.

O desafio colocado pela experiência das mulheres migrantes à vida eclesial não se esgota na acolhida nem na oferta de serviços pastorais. À luz da tradição bíblica, na qual o estrangeiro se apresenta como critério de fidelidade à hospitalidade, e da tradição cristã, que reconhece na condição de estrangeiro um traço constitutivo da existência, como expresso na Carta a Diogneto, o desafio consiste em repensar a articulação entre reconhecimento, pertencimento e participação no interior da comunidade.

Essa articulação não se restringe ao âmbito religioso nem depende da inserção eclesial para se efetivar. As formas de participação das mulheres migrantes se constituem em múltiplos espaços da vida social, nos quais sua palavra pode emergir, ser reconhecida e incidir

sobre a construção de vínculos. A comunidade cristã se configura como um entre diversos espaços possíveis de escuta e reconhecimento, inserindo-se em um horizonte mais amplo de relações que ultrapassa o campo religioso.

A possibilidade de falar, por si só, não garante reconhecimento. A palavra pode ser enunciada sem produzir escuta efetiva ou sem incidir sobre a vida da comunidade. Impõe-se a criação de condições para que essa palavra encontre eco, tanto na própria mulher que a pronuncia quanto na comunidade que a acolhe. Quando isso acontece, a palavra deixa de ser mera expressão e se torna acontecimento, abrindo possibilidades de transformação na vida comunitária.

Considerações finais

O percurso deste capítulo deslocou a reflexão da análise sociológica da migração feminina para o campo da práxis cristã, com a perícopia da mulher siro-fenícia como referência hermenêutica. A narrativa indica que a condição de “fora” não se reduz à localização territorial, mas expressa uma posição relacional produzida por critérios de pertencimento, reconhecimento e acesso à palavra.

O diálogo entre o episódio evangélico e as categorias sociológicas torna possível compreender a condição de estrangeiro como construção social que se atualiza nas relações. A mulher siro-fenícia está presente, participa da interação, fala e interpreta e, ainda assim, é inicialmente situada fora do âmbito prioritário de cuidado. Sua intervenção incide sobre o modo como essa fronteira é aplicada e expõe seu caráter histórico e passível de revisão.

A reflexão ético-teológica indica que a dignidade humana, embora afirmada em nível normativo, depende de condições concretas para se tornar efetiva. A tradição dos direitos humanos, a crítica contemporânea e a Doutrina Social da Igreja convergem ao indicar que o reconhecimento envolve condições reais de participação, escuta e inserção no mundo comum. Nesse ponto, a palavra assume lugar central como espaço em que a dignidade se manifesta e se reivindica.

As implicações pastorais situam esse debate no interior do caminho delineado pelo magistério do Papa Francisco. A proposta de uma Igreja em saída, a cultura do encontro e os quatro verbos, acolher, proteger, promover e integrar, definem um horizonte no qual a mobilidade humana se apresenta como lugar teológico e espaço de conversão pastoral. Contudo, a experiência das mulheres migrantes evidencia uma tensão persistente: a dificuldade de reconhecimento de sua palavra como portadora de sentido e como elemento

ativo na configuração da vida comunitária. A escuta, ainda que afirmada como princípio, nem sempre se traduz em participação efetiva.

A proposta de uma pastoral de emergência da palavra situa-se nesse ponto. Ela não introduz um princípio novo, mas explicita uma dimensão que permanece, muitas vezes, implícita nas práticas eclesiais. Ao criar condições para que a palavra das mulheres migrantes emerja e seja reconhecida como interlocução, a pastoral se aproxima do dinamismo proposto por Francisco e o aprofunda no campo do reconhecimento.

A teologia feminista mostrou que a palavra das mulheres foi frequentemente regulada, limitada ou silenciada, tanto na sociedade quanto na vida eclesial. A mulher siro-fenícia, ao assumir a palavra em um espaço marcado por hierarquias religiosas e simbólicas, não apenas expressa uma necessidade, mas introduz uma interpretação sobre o critério aplicado, tornando-se figura de ruptura.

Sua condição não se reduz à de estrangeira definida pelo deslocamento territorial. Ela é uma estrangeira simbólica, situada dentro do território, mas fora da gramática plena do pertencimento. Sua alteridade se constitui em níveis teológicos, étnicos e sociais, configurando uma posição de exterioridade que não depende da distância geográfica.

Essa leitura amplia a categoria de não pertencimento para além da mobilidade física. Muitas mulheres vivem hoje situações de exterioridade no interior do próprio espaço social: migrantes internas, trabalhadoras inseridas em circuitos transnacionais, mulheres indocumentadas ou situadas à margem da proteção jurídica, bem como aquelas cuja participação social permanece limitada por condições econômicas, raciais e de gênero. Nessas situações, o não pertencimento se configura como condição relacional marcada pela restrição de direitos, pela fragilidade do reconhecimento e pela limitação da palavra.

A figura da mulher siro-fenícia ilumina trajetórias de mobilidade internacional e múltiplas formas contemporâneas de exclusão que mantêm mulheres presentes e, ao mesmo tempo, fora dos processos efetivos de participação. Essa condição se expressa também na exclusão dos espaços de poder.

A hospitalidade assume uma forma mais exigente. Ela não se limita à acolhida inicial nem à oferta de suporte, mas envolve a disposição de reconhecer o outro como interlocutor. A escuta torna-se prática constitutiva da vida comunitária, capaz de incidir sobre seus modos de organização, seus critérios de pertencimento e suas formas de participação.

Em contextos marcados pela feminização da pobreza e da migração, essa leitura assume sua força crítica. Mulheres situadas em posições de vulnerabilidade sustentam trajetórias que permanecem pouco reconhecidas, ainda que fundamentais para a vida social e

comunitária. Quando sua palavra encontra espaço, essas vivências passam a participar da construção do comum e a iluminar a própria compreensão da realidade.

A mulher siro-fenícia permanece como figura teológica que ilumina a práxis cristã no presente. Sua presença no relato evangélico indica que a escuta da palavra que emerge de fora pode conduzir à revisão de critérios e à transformação das relações. Nesse movimento, a comunidade é chamada a reconhecer que a fidelidade ao Evangelho passa pela abertura à alteridade e pela disposição de deixar-se interpelar por ela.

CONCLUSÃO

Esta dissertação teve como ponto de partida a percepção de que a experiência feminina, sobretudo quando atravessada pela condição migrante, está historicamente vinculada a estruturas de exclusão que envolvem gênero, pertencimento e reconhecimento. A partir dessa questão, investigou-se, à luz da perícopa da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), de que forma a tradição bíblica, interpretada por uma hermenêutica feminista e em diálogo com o contexto atual, pode fundamentar práticas voltadas ao reconhecimento e à integração social.

O desenvolvimento desta pesquisa não seguiu o caminho inicialmente traçado. Ao longo do percurso, foi necessário reformular o trajeto, bem como rever e ampliar o referencial teórico, com a incorporação de materiais da área sociológica e de obras em outras línguas. Essa ampliação do olhar trouxe maior clareza para a dimensão relacional e dinâmica da narrativa. Nesse novo olhar, o encontro, o diálogo e a escuta da palavra da mulher passaram a ocupar um lugar central na análise. Esse deslocamento se mostra como um dos resultados principais da pesquisa: o reconhecimento não se limita à denúncia da exclusão, mas se efetua na reconfiguração das relações.

A dissertação estruturou-se de modo progressivo, articulando diferentes níveis de análise que, em vez de se apresentarem isoladamente, convergem na construção de uma compreensão mais ampla da experiência de exclusão e da luta por reconhecimento. Mais do que a simples reunião de conteúdos, cada capítulo foi colaborando para sustentar a ideia de que o reconhecimento é um processo relacional, construído no encontro e na escuta do outro.

No primeiro capítulo, buscou-se apresentar o contexto histórico-cultural necessário para compreender a condição feminina no mundo antigo. A identidade da mulher foi analisada no entrecruzamento do encontro entre as tradições judaica, greco-romana e palestinese. A partir dessa leitura, tornou-se possível perceber a formação de uma estrutura patriarcal complexa, que delimitava os espaços de atuação das mulheres, regulava sua presença e acabava legitimando práticas de marginalização, tanto no âmbito social quanto no religioso.

Em meio a essas dinâmicas de exclusão, o capítulo também procurou destacar algumas brechas de resistência dentro da própria tradição. Nelas, mesmo em contextos adversos, algumas mulheres aparecem exercendo formas de protagonismo e intervenção. Esse pano de fundo ajuda a compreender melhor o alcance da narrativa evangélica, especialmente ao evidenciar o peso simbólico e social da palavra de uma mulher que ousa falar, argumentar e reivindicar seu lugar.

O segundo capítulo constituiu o núcleo da investigação ao analisar a perícopa de Mc 7,24-30. A leitura mostrou que a mulher siro-fenícia ocupa um lugar central na narrativa, revelando densidade teológica e uma notável capacidade interpretativa. Sua fala não apenas expressa uma necessidade, mas também constrói um argumento que acaba por reorientar a relação. O encontro com Jesus se configura, assim, como um espaço de interação, no qual sua palavra provoca deslocamentos. A mudança vai acontecendo no próprio diálogo, e não apenas no desfecho do episódio.

O terceiro capítulo voltou-se para a realidade contemporânea, ao examinar as dinâmicas que marcam a experiência de mulheres fora de seus contextos de pertencimento. A mobilidade humana é compreendida como um processo atravessado por mecanismos sociais, jurídicos e simbólicos, que tanto podem incluir quanto excluir. Evidencia-se, assim, que a exclusão pode ser socialmente construída por critérios que definem o pertencimento e a exterioridade.

O quarto capítulo articulou os elementos anteriores em um horizonte ético-teológico e pastoral. A palavra foi compreendida como espaço de manifestação da dignidade e mediação fundamental do reconhecimento. Nesse sentido, a experiência da mulher siro-fenícia se apresenta como referência teológica para práticas de acolhida, participação e pertencimento.

Essa perspectiva fundamentou as implicações pastorais desenvolvidas no quarto capítulo. Em diálogo com a Doutrina Social da Igreja, especialmente no que se refere ao reconhecimento da dignidade da pessoa humana, destaca-se a necessidade de uma práxis cristã efetivamente comprometida com o reconhecimento das mulheres. Isso implica rever critérios, escutar suas vozes e favorecer sua participação na vida eclesial e social. Assim, o próprio contexto deixa ver que ainda há tensões entre a afirmação doutrinal da dignidade e sua realização nas práticas eclesiais, sobretudo no que diz respeito à participação das mulheres.

A narrativa da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30) evidencia que o reconhecimento se constrói na relação com quem é situado fora dos critérios de pertencimento. Nesse encontro, a palavra da mulher intervém na dinâmica da relação e produz deslocamentos que reorientam o encontro.

Diferentemente de algumas abordagens que identificam diretamente a personagem como migrante, esta pesquisa optou por não estabelecer essa equivalência de forma imediata e buscou uma leitura mais rigorosa. A mulher siro-fenícia não representa a migrante, mas torna visível a lógica que produz o “estar de fora” de um sistema de pertencimento regulado por critérios religiosos, culturais e simbólicos. Esse deslocamento permite evitar anacronismos e, ao mesmo tempo, amplia as possibilidades de interpretação do texto bíblico.

A exterioridade, nesse contexto, passa a ser compreendida como uma posição relacional, produzida por critérios que definem quem pertence e quem é reconhecido. Essa formulação aproxima o texto bíblico das experiências contemporâneas, sem apagar as diferenças históricas que os separam.

A partir daí, explicitaram-se as contribuições desta dissertação. O trabalho procurou articular a leitura bíblico-teológica com as ciências sociais e a reflexão pastoral, ao mesmo tempo em que revisitou categorias como pertencimento, exclusão e reconhecimento. Desse modo, a análise recai sobre a forma como essas categorias são compreendidas, tanto no campo teológico quanto nas práticas eclesiais e sociais.

No âmbito bíblico-teológico, o estudo contribuiu ao propor uma leitura narrativa da perícope de Mc 7,24-30 orientada pela hermenêutica feminista, evidenciando a densidade teológica da personagem da mulher siro-fenícia. A leitura bíblica da experiência migrante, muitas vezes, recorre a narrativas como a do Livro de Rute, em que o deslocamento territorial é parte essencial para a compreensão da condição da estrangeira e de sua inserção em um novo contexto social.

Este estudo, entretanto, propôs um deslocamento de perspectiva. Na perícope de Mc 7,24-30, a condição da mulher deriva de uma posição relacional definida por critérios religiosos e simbólicos de pertencimento. No relato de Rute, a alteridade se expressa pelo deslocamento geográfico; na narrativa da mulher siro-fenícia, ela se constitui na própria relação, independentemente da mobilidade territorial.

A categoria de “estrangeira” aparece como expressão de um lugar socialmente construído, o que permite reler a perícope como um espaço marcado por tensões e também por transformações nas fronteiras simbólicas. A narrativa evidencia um processo de reconhecimento em que a palavra da mulher, situada à margem, passa a ter um papel decisivo.

A partir dessa leitura, tornaram-se mais nítidas as contribuições desta dissertação, que se desdobram em diferentes níveis e articulam a análise bíblico-teológica, o diálogo com as ciências sociais e as implicações pastorais.

No plano socioteológico, o trabalho contribuiu ao aproximar a leitura bíblica de categorias analíticas das ciências sociais, especialmente no campo da mobilidade humana e da teoria do reconhecimento. Ao indicar que a exclusão pode ser produzida por mecanismos simbólicos que definem quem pertence e quem fica de fora, amplia-se a compreensão da condição migrante. Essa perspectiva também ajuda a perceber como esses mecanismos atuam no interior das instituições, inclusive na própria Igreja, estabelecendo critérios que acabam condicionando o reconhecimento e a participação.

No âmbito pastoral-eclesial, a pesquisa apontou implicações que interpelam diretamente a prática da Igreja. A narrativa evidencia que a escuta da palavra que emerge das margens constitui elemento fundamental para processos de reconhecimento. A atitude de Jesus, marcada pela abertura ao diálogo e pela disposição de rever sua posição, configura-se como critério crítico para a prática eclesial.

O magistério recente da Igreja, especialmente no pontificado do Papa Francisco, introduziu avanços ao enfatizar a acolhida e a integração, bem como ao ampliar a presença das mulheres em espaços de responsabilidade. Esses deslocamentos, contudo, não se traduzem em reconhecimento integral. Persistem limites estruturais, especialmente no acesso das mulheres aos espaços de decisão e, de modo mais evidente, no âmbito do magistério, em que sua participação permanece restrita. Configura-se, assim, uma tensão entre avanços institucionais e a manutenção de critérios que limitam o reconhecimento pleno das mulheres.

A dissertação propôs, assim, uma crítica necessária: uma pastoral que não promove participação efetiva corre o risco de permanecer no nível declarativo, sem alterar as estruturas que produzem exclusão. A narrativa da mulher siro-fenícia interpela diretamente essa lógica ao mostrar que o reconhecimento exige escuta real e abertura à transformação.

A principal contribuição pastoral deste estudo consistiu em evidenciar que o reconhecimento não se realiza sem escuta e participação. Não se trata apenas de incluir, mas de reconhecer autoridade na palavra de quem está à margem.

Os resultados alcançados são relevantes, mas a pesquisa reconhece seus limites. Destacam-se entre eles a concentração em uma única perícopes, a não-abordagem empírica e as tensões inerentes à aproximação entre texto bíblico e realidade contemporânea. A leitura aqui proposta, orientada por uma hermenêutica feminista, assume de forma explícita seus pressupostos teóricos, o que possibilita a localização da interpretação e a sua submissão à revisão crítica, evitando a pretensão de neutralidade que muitas vezes caracteriza as abordagens tradicionais.

Esses limites não encerram a investigação e indicam caminhos para seu desdobramento. Delineiam-se, assim, perspectivas para pesquisas futuras. No campo bíblico-teológico, revela-se particularmente fecundo investigar de que modo outras narrativas evangélicas tensionam ou reforçam estruturas de exclusão, aprofundando a compreensão da atuação das mulheres na tradição cristã. No plano socioteológico, torna-se decisivo desenvolver estudos empíricos que escutem diretamente mulheres migrantes, de modo a confrontar as categorias teóricas com experiências concretas, marcadas por múltiplas formas de vulnerabilidade e resistência. No âmbito pastoral, impõe-se a revisão dos critérios que

regulam a participação e o reconhecimento das mulheres nas Igrejas locais, especialmente nos espaços de decisão.

Além disso, a análise pode ser aprofundada a partir de abordagens contemporâneas da linguagem, especialmente no campo da pragmática do texto. A leitura narrativa realizada no segundo capítulo evidenciou a dinâmica do encontro e a centralidade da personagem; a perspectiva pragmalinguística permite avançar ao investigar os efeitos produzidos pela palavra na interação. Nessa abordagem, o texto é compreendido como evento comunicativo, no qual a linguagem comunica conteúdos e, ao mesmo tempo, produz efeitos, desloca posições e transforma relações. Isso possibilita analisar com maior precisão a força performativa da fala da mulher siro-fenícia e sua incidência na redefinição dos critérios de pertencimento.

Por fim, a narrativa da mulher siro-fenícia permanece como interpelação à reflexão teológica e à prática cristã. Ela evidencia que a palavra que emerge das margens expressa necessidade e produz deslocamentos e transformações. O reconhecimento, nesse horizonte, configura-se como construção relacional.

Assim, a fé cristã não pode ser separada da disposição de rever critérios à luz da palavra do outro. Mais do que confirmar estruturas existentes, o Evangelho, tal como evidenciado nesta pesquisa, atua como força crítica que não apenas desestabiliza exclusões, mas exige a revisão dos critérios que definem quem pertence.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, Abdussalam Alhaji. The feminisation of migration and the practice of religion. *E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences (EHASS)*, v. 4, n. 10, p. 1232-1242, out. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.38159/ehass.20234106>. Acesso em: 11 mar. 2026.
- ANDERSON, Bridget. A very private business: exploring the demand for migrant domestic workers. *European Journal of Women's Studies*, v. 14, n. 3, p. 247–264, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1350506807079013>. Acesso em: 20 jan. 2026.
- ALMEIDA, Vítor Luiz Silva de. A reconfiguração da Palestina pós 63 a.E.C.: a Samaria sob o Império Romano. *Fato & Versões – Revista de História*, Campo Grande, v. 6, n. 12, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/fatver/article/view/1311>. Acesso em: 7 maio 2025.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2022.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 745–772, set./dez. 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38115315>. Acesso em: 2 dez. 2025.
- AUTH, Romi; EQUIPE DO SAB. *Fé bíblica: uma chama brilha no vendaval: período greco-helenista (333–63 a.E.C.)*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2013.
- BAGGIO, Marileda. A acolhida do migrante como paradigma da Igreja sempre reformada. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 99-112.
- BARBOSA, José Cleiton. Jesus e a “estrangeira” em Mc 7,24–30. *Estudos Bíblicos*, v. 34, n. 135, p. 270–280, jul./set. 2017. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/97>. Acesso em: 24 nov. 2025.
- BARCLAY, William. The gospel of Mark. 3. ed. rev. e atual. Edinburgh: Saint Andrew Press, 2001, p. 204. Disponível em: <https://archive.org/details/newdailystudybib0000barc/page/n15/mode/2up>. Acesso em: 30 out. 2025.
- BAUMAN, Zygmunt. The making and unmaking of strangers. In: WERBNER, Pnina; MODOOD, Tariq (org.). *Debating cultural hybridity: multicultural identities and the politics of antiracism*. London; New Jersey: Zed Books, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas Desperdiçadas: Modernidade e seus Excluídos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BESSELAAR, José Van Den. Humanitas Romana. *Revista de História*, São Paulo, v. 31, n. 64, p. 265–286, 1965. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123712>. Acesso em: 2 jul. 2025.

BRAGA, Adriana Andrade; GASTALDO, Édison. O legado de Chicago e os estudos de recepção, usos e consumos midiáticos. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*, Porto Alegre, v. 16, n. 39, p. 78–84, 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/5845>. Acesso em: 21 jan. 2026.

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

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

BULTMANN, Rudolf. *História de la tradición sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000. Disponível em: <https://archive.org/details/rudolf-bultmann-historia-de-la-tradicion-sinoptica/page/97/mode/2up>. Acesso em: 1 nov. 2025.

BÍBLIA de Jerusalém. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2016.

CARTA a Diogneto. Adaptação de Gabriel Joumbat. Tradução de Luiz Fernando Karpas Pasquotto. Nova Vox, [s.d.]. Disponível em: https://www.academia.edu/123948642/CARTA_A_DIOGNETO. Acesso em: 17 mar. 2026.

CASTEL, Robert. As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário. In: _____. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 495–591. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/807783732/CASTEL-Robert-as-Metamorfoses-Da-Questao-Social>. Acesso em: 3 jan. 2026.

CASTIM, Fernando. John Austin e os atos de fala. *Revista Ágora Filosófica*, Recife, v. 17, n. 1, p. 84–95, 2017. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/1004>. Acesso em: 25 nov. 2025.

CESAREIA, Euzébio de. *História eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002, livro II, XIV–XV. Disponível em: <https://frutodagraca.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/03/historia-ecclesiastica-eusebio-de-cesareia.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2025.

CHENU, Bruno. Teologias cristianas de los terceros mundos. *Perspectiva Teológica*, v. 22, n. 56, p. 105–108, 1990.

CHIU, Diogo (ed.). *O evangelho de São Marcos: cadernos de estudo bíblico*. Campinas: CEDET, 2014.

CHUANG, Janie A. The U.S. Au Pair Program: Labor Exploitation and the Myth of Cultural Exchange. *Harvard Journal of Law & Gender*, v. 36, p. 1–67, 2013. Disponível em: <https://journals.law.harvard.edu/jlg/wp-content/uploads/sites/88/2012/01/2013-summer.1.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2026.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Vaticano, 2004, n. 7, 10, 22, 24, 40–42. Disponível em: <https://>

www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_concfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso em: 8 fev. 2026.

CRÊNSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38110111>. Acesso em: 19 fev. 2026.

CRUZ FILHO, Otávio Augusto de Oliveira. A Declaração Universal de Direitos Humanos à luz do princípio da dignidade da pessoa humana. *Revista Processus de Estudos de Gestão, Jurídicos e Financeiros*, v. 12, n. 43, p. 7–14, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5636802>. Acesso em: 25 fev. 2026.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Vaticano, 2004. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_concfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso em: 24 fev. 2026.

GOUGES, Olympe de. *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã e outros textos*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2021.

DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. Conferência realizada na I Jornada Cultural Léia Gonzalez, São Luís, MA, 13 dez. 1997. Publicado em 12 jul. 2011. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopiaangela-davis/>. Acesso em: 19 fev. 2026.

DECK, Allan Figueroa. Migrantes e refugiados na visão transformadora do Papa Francisco sobre a Igreja e a sociedade. Palestra apresentada na Annual Father Lydio F. Tomasi Lecture on International Migration. New York: Center for Migration Studies, 28 nov. 2016. Disponível em: <https://cmsny.org/publications/tomasilecture2016/>. Acesso em: 10 mar. 2026.

DONEDA, Perla Cabral Duarte. “As mulheres” nos documentos do Papa João Paulo II: um modelo assimétrico ainda não superado. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 1, p. 73–95, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v25n1p73-95>. Acesso em: 19 de fev. 2026.

DORNELAS, Paula Dias; RIBEIRO, Roberta Gabriela Nunes. Mulheres migrantes: invisibilidade, direito à nacionalidade e a interseccionalidade nas políticas públicas. *O Social em Questão*, Rio de Janeiro, ano XXI, n. 41, p. 247–264, maio/ago. 2018. Disponível em: https://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ_41_art_11_Dornelas_Ribeiro.pdf. Acesso em: 8 jan. 2026.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: uma análise dos conceitos de poluição e tabu*. Petrópolis: Vozes, 1991.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London; New York: Routledge, 2001. Disponível em: https://monoskop.org/images/7/7d/Douglas_Mary_Purity_andDanger_An_Analysis_of_Concepts_of_Pollution_and_Taboo_2001.pdf. Acesso em: 19 ago. 2025.

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

EMMERSON, Grace I. Mulheres no Israel antigo. In: CLEMENTS, R. E. (org.). *O mundo do Antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. São Paulo: Paulus, 1995.

EREL, Umut; MOROKVASIC, Mirjana; SHINOZAKI, Kyoko. Introduction: Incorporating gender into migration. In: MOROKVASIC, Mirjana; EREL, Umut; SHINOZAKI, Kyoko (eds.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries*. Vol. I: Gender on the Move. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2003. p. 9.

ESU, Alberto; PODDIGHE, Elisabetta. Kalokagathia. *Encyclopedia of Ancient History*, [S.l.], 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/50306544/Kalokagathia_Entry_for_the_Encyclopedia_of_Ancient_History. Acesso em: 1 jul. 2025.

FARHI, Yoav et al. O tesouro Ramat Rahel de Sheqels de Tiro. *Israel Numismatic Studies*, v. 17, p. 59–76, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/45084954/FarhiYGadot_Y_Davidovich_U_and_Lipschits_O_2010_The_Ramat_Rahel_Hoard_of_Tyrian_Sheqels_Israel_Numismatic_Studies_17_59_76. Acesso em: 1 jul. 2025.

FEITOSA, Lourdes C. Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antiguidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 119–135, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/15297>. Acesso em: 4 jul. 2025.

FELDMAN, Sérgio Alberto. A mulher na religião judaica (período bíblico: primeiro e segundo Templos). *MÉTIS: história & cultura*, v. 5, n. 10, p. 251–272, jul./dez. 2006.

FIGUEIREDO, Fernando A. *Introdução à Carta a Diogneto*. [s.d.]. Disponível em: https://konektacommerce.nyc3.cdn.digitaloceanspaces.com/TEXT_SAMPLE_CONTENT/carta-a-diogneto-1908-90-1.pdf. Acesso em: 17 mar. 2026.

FIorenza, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 133.

FITZMYER, Joseph A. *A wandering Aramean: collected Aramaic essays*. Chico, California: Scholars Press, 1979.

FLORES, Daniel E. Bishop says deporting migrants “not unlike” abortion. Entrevista concedida a Charles C. Camosy. *Crux: Taking the Catholic Pulse*, 27 jul. 2016. Disponível em: <https://cruxnow.com/interviews/2016/07/camosy-interview-bp-brownsville-tx>. Acesso em: 10 mar. 2026.

FLÁVIO JOSEFO. *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.

FRANÇA. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de 26 août 1789*. Paris: Assemblée nationale constituante, 1789. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000697056?isSuggest=true>. Acesso em: 25 fev. 2026.

FRANCISCO. Homilia na Santa Missa m Lampedusa. Lampedusa (Itália), 8 jul. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html

FRANCISCO. Mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado 2018: “Accogliere, proteggere promuovere e integrare i migranti e i rifugiati. Vaticano, 15 ago.2017. Disponível em https://www.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html. Acesso em: 10 mar. 2026.

FRANCISCO. Um grande coração aberto a Deus. Entrevista concedida a Antonio Spadaro. *America Magazine*, 30 set. 2013. Disponível em: <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis/>. Acesso em: 10 mar. 2026.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 231–239, 2006. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109>. Acesso em:

FUNARI, Pedro P. *Grécia e Roma*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/sec.v16i2.32198>. Acesso em: 2 fev. 2025).

GASDA, Élio Estanislau. Globalização e migração: implicações ético-teológicas. *Perspectiva Teológica*, [S. l.], v. 41, n. 114, p. 191, 2009. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/37>. Acesso em: 28 mar. 2026.

GASDA, Élio Estanislau. O estrangeiro na Bíblia e na comunidade cristã. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 51–60.

GIORDANI, Mário C. *História da Grécia: Antiguidade Clássica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; BLANC, Cristina Szanton. From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration. *Anthropological Quarterly*, v. 68, n. 1, p. 48–63, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3317464>. Acesso em: 5 jan. 2026.

GOUGES, Olympe de. *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã e outros textos*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2021. Disponível em: arquivo digital local. Acesso em: 23 fev. 2025.

GUIA, Maria João; PEDROSO, João. A insustentável resposta da “crimigração” face à irregularidade dos migrantes: uma perspectiva da união europeia. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana – REMHU*, Brasília, v. 23, n. 45, p. 129–143, 2015. Disponível em: <https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/524/432/>. Acesso em: 2 dez. 2025.

HICKS, Jane E. Crumbs, dogs, and border crossings: a postcolonial-feminist rereading of the syrophoenician woman story. *Verbum*, v. 3, n. 1, art. 11. Disponível em: <https://fisherpub.sjf.edu/verbum/vol3/iss1/11>.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. Global care chains and emotional surplus value. In: HUTTON, Will; GIDDENS, Anthony (eds.). *On the edge: living with global capitalism*. London: Routledge, 2000. p. 130–146. Disponível em: https://is.muni.cz/el/fss/jaro2022/SANb2009/um/hochschild_-_global_care_chains.pdf. Acesso em: 9 jan. 2026.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORN, Cynthia. A importância da língua grega para o Novo Testamento: breve ensaio introdutório. *Kerygma: Revista de Teologia e Ciências da Religião*, Engenheiro Coelho, v. 18, n. 1, 2023. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/1622>. Acesso em: 14 maio 2025.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. (Nova Coleção Bíblica; 16).

JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995.

JOÃO PAULO II, Mensagem para a Jornada Mundial da Paz, 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_2004_1216_xxxviii-world-day-for-peace.html. Acesso em 27 mar. 2026.

JOSEFO, Flávio. *La guerra de los judíos*. Introducción, traducción y notas de Ángel M. Mier Dávila. Madrid: Editorial Gredos, 1999, livro VI, § 250–287. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 18 ago. 2025.

KELBER, Werner. Mark and oral tradition. *Semeia*, 16, p. 40, 1980, apud MYERS, 1992, p. 127–128.

KING, David D. M. The Problem of Jesus and the Syrophoenician: woman a reader-response analysis of Mark 7:24-31. *Journal of Religion, Identity, and Politics*, [S.I.], 2014, p. 1–14. Disponível em: https://www.academia.edu/1353308/The_Problem_of_Jesus_and_the_Syrophoenician_Woman_A_Reader_Response_Analysis_of_Mark_7_24_31. Acesso em: 28 out. 2025.

KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 35–46, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf. Acesso em: 7 abr. 2004.

KOFMAN, Eleonore; RAGHURAM, Parvati. The implications of migration for gender and care regimes in the South. *UNRISD Programme Paper*, n. 41. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 2009. Disponível em: <https://www.files.ethz.ch/isn/105234/41e.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2026.

KÖNIG, Judith. The Woman Who Took the Initiative: A Look at Mark 5:25–34 from the Perspective of Power Dynamics. *Religions*, Basel, v. 16, n. 2, p. 1–12, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel16020134>. Acesso em: 15 out. 2025.

KRIGER, Ethel. Narratives from the margin, narratives from the centre. In: EREL, Umut; MOROKVASIC, Mirjana; SHINOZAKI, Kyoko (eds.). *Crossing borders and shifting boundaries: gender on the move*. Wiesbaden: Springer VS, 2003.

LE GOFF, Maelan. Feminization of migration and trends in remittances. *IZA World of Labor*, Bonn, n. 220, jan. 2016. Disponível em: <https://wol.iza.org/articles/feminization-of-migration-and-trends-in-remittances>. Acesso em: 10 jan. 2026.

LESSA, Fábio de Souza. Méliissa: do gineceu à ágora. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 115–124, 1997. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/35557/19654>. Acesso em: 2 jul. 2025.

LIBÂNIO, João Batista. *Aprender a discernir a vontade de Deus*. [S.l.], 2022. Disponível em: <https://nucleosinacianos.org.br/wp-content/uploads/2022/10/Aprender-a-discernir-a-VONTA-DE-DE-DEUS.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.

LIMA, Vilck Junio Araújo de. *Teologia e dignidade da pessoa no magistério do Papa Francisco: uma reflexão ético-teológica*. 2025. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2025. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/45077>. Acesso em: 4 mar. 2026.

LIMA, Soelma Costa da Fonseca. O perfil da mulher hebreia. *Filoteológica*, Feira de Santana, v. 2, n. 1, 2022. Disponível em: <https://revistafiloteologica.catolicadefeira.edu.br/index.php/filoteologica/article/view/65>. Acesso em: 31 mar. 2025.

LIMA, Soelma Costa da Fonseca. *Representações da mulher no cristianismo antigo: para uma tipologia do feminino na Antiguidade numa perspectiva comparada*. 2018. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018.

LIMA SILVA, Silvia Regina de. *En territorio de frontera*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001.

LIRA, Rosângela A. V. de; LAGO, Matheus B. M., LIRA, Fernanda Isabel A. V. de. Feminização das migrações: a dignidade da mulher venezuelana, migrante e refugiada, e o papel das políticas pública. *Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades*, Salvador/Recife, n. 247, p. 322–340, mai./ago., 2019. Disponível em: <https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/528>. Acesso em: 1 dez. 2025.

LOHSE, Eduard. *O contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

LUSI, Carmem; DORNELAS, Sidnei Marco. Como organizar uma pastoral de migrantes e refugiados? Algumas indicações a partir de uma consulta aos agentes de pastoral. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 11–22.

LUSI, Carmem. Papa Francisco e os refugiados: as migrações forçadas, a vida cristã e a configuração eclesial no mundo contemporâneo. *Espaços – Revista de Teologia e Cultura*, v. 27, n. 1, p. 91–108, 2019. Disponível em: <https://espacos.itespteologia.com.br/espacos/article/view/581>. Acesso em: 9 mar. 2026.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Dicionário do Novo Testamento*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1982.

MALBON, Elizabeth Struthers. *In the company of Jesus: characters in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000, p. 53.

MANZONE, Gianni. A dignidade da pessoa humana na Doutrina Social da Igreja. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 289–306, set./dez. 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/8153>. Acesso em: 4 fev. 2026.

MARCUS, Joel. *El evangelio según Marcos*: 1,1–8,21. Nueva traducción con introducción y comentario. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p. 58.

MARIANNO, Lilia Dias. La ley y los “fuera-de-la-ley”: los encuentros y desencuentros entre la ley y los migrantes en el antiguo Israel. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, Quito, n. 63, p. 45–53, 2009.

MARINUCCI, Roberto. Migrações, representações sociais e ação sociopastoral. In: LUSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 23–36.

MARTINS, Caroline M. Reia Sílvia. In: SILVA, Semíramis C. da; BRUNHARA, Rafael; VIEIRA NETO, Ivan (org.). *Compêndio histórico de mulheres da Antiguidade: a presença das mulheres na literatura e na história*. Goiânia: Tempestiva, 2021.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. São Paulo: Paulus, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MILLER, Susan. *Women in Mark's Gospel*. 2004. Tese (Doutorado em Teologia) — University of Glasgow, Glasgow, 2004. Disponível em: <https://theses.gla.ac.uk/1427/1/2002millerphd.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2025

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 67.

MOJ, Marcin. Sandwich Technique in the Gospel of Mark. *The Biblical Annals*, Lublin, v. 8, n. 3, p. 363–377, 2018, p. 363. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Disponível em:

https://www.academia.edu/66834075/Sandwich_Technique_in_the_Gospel_of_Mark. Acesso em: 1 set. 2025.

MOROKVASIC, Mirjana. Transnational mobility and gender: a view from post-wall Europe. In: KOSER, Khalid; LUTZ, Helma (org.). *Crossing borders and shifting boundaries: gender on the move*. London: Routledge, 1998. p. 101–130.

OLIVEIRA, Márcio de. Migrações Sul–Sul: uma breve história e revisão de seus significados, com foco em seu emprego na análise dos recentes fluxos migratórios entre países latino-americanos. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 16, n. 3, p. 33–35, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/56357>. Acesso em: 1 dez. 2025.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *Glossário sobre migração*. Genebra: OIM, 2009. Disponível em: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml22.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2025.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. *World migration report 2024: reveals latest global trends and challenges for human mobility*. 2024. Disponível em: <https://worldmigrationreport.iom.int/news/world-migration-report-2024-reveals-latest-global-trends-and-challenges-human-mobility>. Acesso em: 1 dez. 2025.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 255.

PARELLA RUBIO, Sònia. *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

PARISE, Paolo; PEREIRA, José Carlos. Pastoral da caridade e compromisso pelos direitos humanos das pessoas em mobilidade. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 157–161.

PARREÑAS, Rhacel Salazar. *Servants of globalization: migration and domestic work*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

PEREIRA, Anderson Costa. O pão para os gentios: o encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia em Marcos 7,24-30. *Pesquisas em Teologia (PQTeo)*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 318–339, 2022. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/pesquisasenteologia/article/view/1789/991>. Acesso em: 3 out. 2025.

PEREIRA, Maria Helena da R. *Estudos da história da cultura clássica: cultura grega*. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1970.

PERRONI, Marinella. A fé que vai além das fronteiras. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, 2024. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/643565-a-fe-que-vai-alem-das-fronteiras-artigo-de-marinella-perroni>. Acesso em: 24 nov. 2025.

PESSAR, Patricia R.; MAHLER, Sarah J. *Gender and transnational migration*. Working Paper, Center for Migration and Development, Princeton University, 2001. Disponível em: <https://www.incedes.org.gt/Master/pessarsesentatre.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2025.

PHIZACKLEA, Annie. Transnationalism, gender and global workers. In: MOROKVASIC, Mirjana; EREL, Umut; SHINOZAKI, Kyoko (orgs.). *Crossing borders and shifting boundaries: gender on the move*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2003. p. 79–88.

PIÑEIRO, Emília da Silva; CALAZANS, Márcia Esteves de. Recensão: A lógica das expulsões por Saskia Sassen. *Cadernos do CEAS*, Salvador/Recife, v. 45, n. 249, p. 204–209, jan./abr. 2020. Disponível em <http://dx.doi.org/10.25247/2447-861X.2020.n249.p204-209>. Acesso em: 3 dez. 2025

PINHO, Leda de. A mulher no Direito Romano: noções históricas acerca de seu papel na constituição da entidade familiar. *Revista Jurídica Cesumar*, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 269–291, 2007. Disponível em: <https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/428>. Acesso em: 2 jul. 2025.

PIPER, Nicola. Feminisation of migration and the social dimensions of development: the Asian case. *Third World Quarterly*, v. 29, n. 7, p. 1287–1303, 2008. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01436590802386427>. Acesso em: 1 dez. 2025.

POKORNÝ, P. From a puppy to the child: some problems of contemporary biblical exegesis demonstrated from Mark 7.24-30/Matt 15.21-8. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 41, n. 3, p. 321–337, 1995.

QUADRO, Marcelo Maróstica; MORELLI, Maria Cristina. Pastoral social na ação direta às pessoas em situação de refúgio. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 156–161.

REGA, Lourenço S.; BERGMAN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. 3. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2020.

REIMER, Ivoni Richter. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012, 42.

REIS, Graciany Costa dos; SOARES, José André Guedes; NASCIMENTO, Letícia Almeida. As dinâmicas de expulsão no reassentamento Mirindiba (Araguaína/TO): um estudo sobre o deslocamento forçado à luz de Saskia Sassen. *Revista Brasileira de Educação do Campo*, v. 9, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufnt.edu.br/index.php/campo/article/view/19461>. Acesso em: 3 dez. 2025.

REIS, Maria da Graça A. A mulher nos espaços públicos e privados: entre a clausura e a visibilidade. In: SANTOS, Maria Clara Curado (org.). *A mulher na história: actas dos colóquios sobre a temática da mulher (1999–2000)*. Moita: Câmara Municipal da Moita, 2001. p. 91. Disponível em: <https://www.academia.edu/924842/>. Acesso em: 1 jul. 2025.

RHOADS, David M. Jesus and the Syrophoenician woman in Mark: a narrative-critical study. *Currents in Theology and Mission*, Chicago, v. 47, n. 4, p. 36–43, 2020. Disponível em: <https://currentsjournal.org/index.php/currents/article/view/274>. Acesso em: 30 jul. 2025.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*.

RINGE, Sharon H. *A gentile woman's story*. In: RUSSELL, Letty M. (org.). *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1985. p. 65–72, apud HICKS, 2005, p. 12.

ROCHE, Arthur. *Apóstola dos Apóstolos*. Vaticano: Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/articolo-roche-maddalena_po.pdf. Acesso em: 11 jul. 2025.

RODRIGUES, Nuno S. A heroína romana como matriz de identidade feminina. In: LEÃO, Delfim F.; FIALHO, Maria do Céu; SILVA, Maria de Fátima (coords.). *Mito clássico no imaginário ocidental*. Coimbra: Ariadne Editora, 2005. p. 67–85. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/38208/1/A_Heroína_Romana_como_Matriz_de_identida.pdf. Acesso em: 4 jul. 2025.

RODRIGUEZ, Luiz Herrera. Para além da inculturação. In: LUSSI, Carmem;

MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 37–50.

ROMI; EQUIPE DO SAB. *O eterno entra na história: a terra de Israel no tempo de Jesus*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Bíblia em Comunidade. Série Visão Global; v. 12).

SANCHES, Sidney de Moraes. Oralidade no Evangelho de Marcos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 1, p. 195–210, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/122013734/Oralidade_no_Evangelho_de_Marc. Acesso em: 20 out. 2025.

SANTOS, Thais Cristine de Oliveira. *O outro e seu encontro: reflexões sobre alteridade e educação*. 2018. Monografia – Graduação em Pedagogia – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018, p. 38. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/12467/1/TSantos.pdf>. Acesso em 8 fev. 2026.

SCAVITTI, Julia Ferreira. E essa tal liberdade? Paradoxos de imigração e trabalho. *Revista Movimentação*, Dourados, MS, v. 8, n. 14, p. 133–134, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/movimentacao/article/view/15021>. Acesso em: 16 dez. 2025.

SCHÜTZ, Alfred. O estrangeiro: um ensaio em psicologia social. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 10, n. 113, p. 117–129, out. 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11345>. Acesso em 2 jan. 2026

SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *Evangelho de Marcos: refazer a casa*. Vol. I: Refazer a casa (capítulos 1–8). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 14.

SASSEN, Saskia. A feminização da sobrevivência: circuitos globais alternativos. In: MOROKVASIC, Mirjana; EREL, Umut; SHINOZAKI, Kyoko (orgs.). *Crossing borders and shifting boundaries: gender on the move*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2003. p. 59–79.

SASSEN, Saskia. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, apud BLASI, Joseph. Comments on Expulsions. *Trajectories*, v. 27, n. 3, Spring 2016, p. 69-70 Disponível em: https://www.academia.edu/24567619/Expulsions_Brutality_and_Complexity_in_theGlobalEconomy. Acesso em: 3 dez. 2025.

SASSEN, Saskia. Expelled: Humans in Capitalism's Deepening Crisis. *Journal of World-Systems Research*, v. 19, n. 2, p. 199–201, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/282392602_Expelled_Humans_in_Capitalisms_Deepening_Crisis. Acesso em: 12 dez. 2025.

SASSEN, Saskia. “Não é imigração, é expulsão”. Entrevista concedida a Jorge Félix. *Ponto-e-Virgula*, São Paulo, n. 18, 2015. Disponível em: <https://revistashomol.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/29811>. Acesso em: 3 dez. 2025.

SASSEN, Saskia. O que não se vê: por uma análise feminista da economia global. *Revista GeoAmazônia*, Belém, v. 12, n. 24, p. 240–258, 2024. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18542/geo.v12i24.17718>. Acesso em: 8 jan. 2026.

SASSEN, Saskia. The feminization of survival: alternative global circuits. In: MOROKVASIC, Mirjana; EREL, Umut; SHINOZAKI, Kyoko (orgs.). *Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2003, p. 50.

SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. *A Palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983. (Cadernos Bíblicos, 27).

SAYAD, Abdelmalek. *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010.

SCAVITTI, Julia Ferreira. E essa tal liberdade? Paradoxos de imigração e trabalho. *Revista Movimentação*, Dourados, v. 8, n. 14, p. 124–141, 2021. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/movimentacao/article/view/15021>. Acesso em: 16 dez. 2025.

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

SILVA, Rafael Egídio Leal e. A mulher na poesia de Hesíodo: por uma reflexão acerca da opressão de gênero. *IF-Sophia: Revista Eletrônica de Investigação Filosófica Científica e Tecnológica*, v. 2, n. 9, p. 231–250, 2016. Disponível em: <https://revistas.ifpr.edu.br/index.php/ifsophia/article/view/378>. Acesso em: 7 jul. 2025.

SILVA, Vitória Alexandra S. da. *Semelhantes inferiores: as mulheres enquanto guardiãs em República V, de Platão*. *Prisma*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 17–19, jul./dez. 2024. Disponível em: https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/prisma/article/view/15481?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 7 jul. 2025.

SILVANO, Zuleika de Souza. “G’l” como chave hermenêutica para “redenção” na carta aos Gálatas em diálogo com “textes messianiques” de Emmanuel Lévinas. 2018. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.

SIMMEL, Georg. *The bridge and the door*. Tradução e introdução de Michael Kaern. *Qualitative Sociology*, v. 17, n. 4, p. 397-412, 1994. Disponível em: <https://economicsociology.org/wp-content/uploads/2014/09/georg-simmelsthe-bridge-and-the-door.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2026.

SIMMEL, Georg. *The sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950.

SOARES, Paulo Sérgio; EQUIPE DO SAB. *Sabedoria na resistência: período romano (63 a.C.–77 d.C.)*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Bíblia em Comunidade; v. 11).

SOCIEDADE DE PASTORAL DOS MIGRANTES (SPM). Jesus e a estrangeira siro-fenícia. Disponível em: <https://spm nacional.org.br/jesus-e-a-estrangeira-sirio-fenicia/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

SOUZA, Carolina Bezerra de. O que a mulher siro-fenícia pode ensinar sobre bullying e preconceito? *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 5–14, 2016. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4670>. Acesso em: 24 nov. 2025.

SOUZA, Carolina Bezerra de. *Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relação de gênero*. 166 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

STONEQUIST, Everett V. *The marginal man: a study in personality and culture conflict*. New York: Russell & Russell, 1961.

STRONA, Marco. *Dio pellegrino: la migrazione nel pensiero di Papa Francesco. Dall’esodo alla comunione*. 2019. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Università Gregoriana, Roma, 2019. Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/Author/Home?author=MARCO+STRONA>. Acesso em: 10 mar. 2026.

TAMEZ, Elza. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 11.

TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2006. Orientadora: Profa. Dra. Ivone Richter Reimer, p. 34.

THEISSEN, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, p. 84. Disponível em <https://archive.org/details/gerdtheissencoloridolocal.contextohistoricodelosevangelios/page/n1/mode/2up>. Acesso: 15 out. 2025.

TOLBERT, Mary Ann. *Sowing the Gospel: Mark’s World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 35

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. I-II, q. 91, aa. 1–2. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/2091.htm>. Acesso em: 24 fev. 2026.

UNITED NATIONS. Department of Economic and Social Affairs – Population Division. *International migrant stock 2019: statistical dataset*. Disponível em: <https://www.un.org/development/desa/pd/content/international-migrant-stock-2019>.

UNITED NATIONS. Department of Economic and Social Affairs. *International migrant stock 2024: key facts and figures*. New York: UN DESA, 2024. Disponível em: https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/undesa_pd_2025_intlmigstock_2024_key_facts_and_figures_advance-unedited.pdf. Acesso em: 1 dez. 2025.

VASCONCELOS, João Vitor. *Os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade nos discursos parlamentares da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*. 2024. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2024. Disponível em: https://monografias.ufop.br/bitstream/35400000/6443/1/MONOGRAFIA_IdeaisLiberdadeIgualdade.pdf. Acesso em: 23 fev. 2026.

VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016.

WILLIAMSON, Lamar Jr. Mark. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009, p. 138, apud KING, 2014, p. 8–9.

WILHELMSSEN, Alexandra. O Antigo Regime. *Notícia Bibliográfica e Historiográfica*, Campinas, n. 168, p. 33–43, (1998). Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/noticiabibliohist/article/view/16978>. Acesso em: 7 fev. 2026

WINTERS, Alícia. A mulher no Israel pré-monárquico. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*.

WOLFF, Elias. A mobilidade humana em contexto de diálogo ecumênico e inter-religioso. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã: reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018. p. 113–128.

YESHIVA TALMUD TORAH. *Rezas diárias: Shelo assáni ishá*. Disponível em: <https://yeshiva-talmud-torah5.webnode.page/rezas-diarias/>. Acesso em: 21 jun. 2025.

YOUKHANA, Eva. A conceptual shift in studies of belonging and the politics of belonging. *Social Inclusion*, v. 3, n. 4, p. 10–24, 2015. Disponível em: <https://www.cogitatiopress.com/socialinclusion/article/view/150>. Acesso em: 24 nov. 2025.

ZAGO, Katherine Patricia Costa. *O rapto das Sabinas: amor e poder em Tito Lívio*. 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/97934584/O_Rapto_das_Sabinas_amor_e_poder_em_Tito_L%C3%ADvio_e_Ov%C3%ADdio. Acesso em: 2 jul. 2025.