

“Meu nome é legião, porque somos muitos”: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20

“My name is legion, because we are many”: An exploratory analysis in Mc 5,1-20

Waldecir Gonzaga¹
Marcelo Dantas da Silva Júnior²

RESUMO

Marcos foi o primeiro Evangelho canônico a ser escrito, por volta de 65 d.C., provavelmente em Roma, para uma comunidade mista, porém, com predominância de cristãos vindos da gentilidade. Trata-se de um Evangelho que também serviu de base para os demais Sinóticos, com muitos textos em comum. Marcos traz vários aspectos do ministério e vida pública de Cristo, como seus milagres, a exemplo do “exorcismo” do jovem endemoninhado de Gerasa, em Mc 5,1-20, que continua atraindo a atenção de muitos estudiosos acerca do sentido de sua interpretação, se literal ou simbólico. Para a análise da perícopes indicada, são oferecidos texto grego, tradução e crítica textual; dados pré-textuais de Marcos; trabalha-se o tema da simbologia do demoníaco no século I d.C.; o debate sobre a simbologia ou literalismo da expressão “legião” ao longo dos séculos: demônios ou romanos?; e aponta-se um caminho para o entendimento da referida passagem bíblica.

Palavras-chave: Endemoninhado; Exorcismo; Legião; Porcos; Demônios.

ABSTRACT

Mark was the first canonical Gospel to be written, around 65 AD, probably in Rome, for a mixed community, but with a predominance of Christians from the gentiles. It is a Gospel that also served as the basis for the other Synoptics, with many texts in common. Mark presents several aspects of the ministry and public life of Christ, such as his miracles, such as the “exorcism” of the demon-possessed young man from Gerasa, in Mark 5:1-20, which continues to attract the attention of many scholars regarding the meaning of its interpretation, whether literal or symbolic. For the analysis of the indicated pericope, the Greek text, translation and textual criticism are offered; pre-textual data from Mark; the theme of the symbolism of the demonic in the 1st century AD is addressed; the debate over the symbolism or literalism of the expression “legion” over the centuries: demons or Romans?; and a path to understanding the aforementioned biblical passage is pointed out.

Keywords: Demon-possessed; Exorcism; Legion; Pigs; Demons.

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Doutorado em Teologia Sistemática em curso pela Escola Superior de Teologia (EST). Pós graduado em Teologia Sistemática e em Cristianismo e Política pelo Instituto Jonathan Edwards. E-mail: dantasteologizando@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4288646123802653> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0887-5421>

Introdução

No filme “JFK – a pergunta que não quer calar”, Davi Ferrie (personagem de Joe Pesci), quando perguntado pelo promotor Jim Garrison (Kevin Costner) acerca do assassino do presidente estadunidense John F. Kennedy (JFK), respondeu com uma frase que se tornou icônica para muitos amantes da sétima arte: “É um mistério. É um mistério envolto em uma charada, dentro de um enigma”.³ O trocadilho revela o desafio hercúleo que determinadas questões possuem dentro da História.

Dentro do cristianismo não é diferente. Sim, há temas bíblicos, como “quando Jesus vai voltar?”, “o milênio é literal ou simbólico?”, “na ceia há transubstanciação, consubstanciação ou é um memorial?” etc., que estão longe de encontrar uma unanimidade dentre os estudiosos, tamanho o mistério e a grandeza da questão. Não à toa, seria razoável afirmar que certos assuntos estão circundados por uma intransponibilidade insolúvel capaz de desmotivar qualquer investigador a perseguir seu caminho nestes rumos e “labirintos”. Talvez seja o caso do objeto de estudo desta pesquisa para alguns, entretanto, para outros, a dificuldade não retira o interesse, pelo contrário, aumenta-o e alimenta ainda mais a caminhadas e busca de possível respostas, mesmo que as perguntas se redobrem ao longo do percurso.

Neste contexto, esta pesquisa foi construída por causa do anseio em responder uma dupla questão: afinal, quando o texto de Mc 5,1-20, um dos quatro Evangelhos canônicos do cânon do NT (Gonzaga, 2019), fala da possessão demoníaca está realizando uma descrição real e literal de um episódio ocorrido há quase dois mil anos? Ou apenas utilizando um recurso retórico a fim de simbolicamente criticar a presença romana na região?

Para isso, a presente pesquisa está dividida em quatro partes: na primeira, investiga-se exegeticamente a perícope de Mc 5,1-20, bem como todos os componentes que a cerca (tradução, autoria, datação, contexto político-social, destinatários); na segunda, trabalha-se o tema da simbologia do demoníaco nos judaísmos do século I d.C.; na terceira, o debate sobre a simbologia ou literalismo da expressão “legião” é trazida à baila; por fim, na quarta, nas considerações finais, aponta-se um caminho para o entendimento da passagem.

1. Análise Exegética de Mc 5,1-20

A beleza e a unidade temática da perícope de Mc 5,1-20 são demonstradas pelo texto grego, tradução e algumas notas de crítica textual. Embora seja analisada a estrutura literária e linguística do segmento textual, o escopo desse estudo concentra-se no tema do demoníaco, no v.9. O objetivo do texto escriturístico é demonstrar para os leitores como Cristo traz paz e libertação aos afligidos e assolados por opressões. O autor do texto alude e relembra como Cristo é aquele que, diferentemente dos religiosos de então, vai ao encontro do necessitado, liberta-o dos males e do sofrimento, e restitui ao indivíduo dignidade e respeito, devolvendo-lhe a dignidade de ser humano, filho de Deus.

³ JFK: a pergunta que não quer calar. Direção de Oliver Stone. Manaus: Warner Bros, 1991. DVD.

Texto grego e tradução de Mc 5,1-20

Um estudo acadêmico cuidadoso e sério exige o exame de qualquer perícopes bíblica a partir da mesma em sua língua original, para que, em seguida, ocorra uma acurada tradução. Esforçando-se ao máximo para atingir o significado desejado pelo autor no momento da composição, bem como os possíveis impactos do seu texto nos destinatários. Além disso, como algo vivo e orgânico, também se faz necessário entender qual a aplicabilidade do escrito para a Igreja hoje. Em outras palavras, o que a perícopes tem a dizer hoje? É possível que boa parte dos estudiosos da Bíblia ambicione encontrar alicerces nas Escrituras a fim de que uma boa e saudável teologia seja construída e em cuja prática gere paz e vida, nunca morte e ódio. Este estudo acredita que a perícopes de Mc 5,1-20, especialmente o v.9, pode trazer luz para o entendimento existencial dos cristãos hodiernos. Dessa forma, é necessário observar os vocábulos, estruturas gramaticais e sintáticas, tanto na língua de saída (o grego) quanto na língua de chegada (o português).

Devido à singularidade de cada língua, certos vocábulos e sentenças, não poucas vezes, podem ser complicados de serem entendidos, sobretudo quando introjetados nas expressões idiomáticas de cada idioma. Entretanto, mesmo que isso aumente a complexidade da tarefa exegética, não a torna impossível. Assim, ao tradutor cabe a responsabilidade de conservar o significado original e a coerência interna da língua de saída para a língua de chegada. Ao selecionar o vocábulo na língua de chegada que mais é coerente com o contexto original, o exegeta pode se aproximar da mensagem intentada pelo autor bíblico em sua comunicação com seus interlocutores, como se percebe na tabela a seguir.

NA28 (Mc 5,1-20)	Tradução nossa
1 Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν.	¹ E vieram para o outro lado do mar, para a região dos <i>gerasenos</i> .
2 καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἁκαθάρτι,	² E saindo ele do barco, logo encontrou-se com ele, dos sepulcros, um homem com espírito imundo.
3 ὃς τὴν κατοικησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἄλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι	³ O qual tinha a morada entre os sepulcros, e nem com correntes se podia prender-lhe,
4 διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἁλύσεσιν δεδεσθαι καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἁλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριῖσθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι·	⁴ Por ele muitas vezes ter sido preso com cadeias e correntes, e terem sido rompidas por ele, as correntes e as cadeias terem sido esmagas, e ninguém podia subjugar-lo,

5 καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακλύπτων ἑαυτὸν λίθοις.	⁵ E continuamente, de noite e de dia, nos sepulcros e nos montes estava gritando e cortando a si mesmo com pedras
6 Καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ	⁶ E vendo a Jesus, de longe, correu e prostrou-se perante ele.
7 καὶ κράζας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς.	⁷ E gritando com voz forte diz: O que (<i>bá entre</i>) mim e a ti, Jesus filho do Deus Altíssimo? Conjuro a ti, por Deus, não me atormentes.
8 ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.	⁸ Dizia-lhe (<i>Jesus</i>), pois: Sai espírito imundo do homem.
9 καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ· λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν.	⁹ E perguntava-lhe: Qual o teu nome? E diz-lhe: Legião o meu nome, porque somos muitos,
10 καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.	¹⁰ E implorava-lhe muito para que não lhes mandasse para fora da região.
11 Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη·	¹¹ Estava, porém, ali, perto do monte, uma grande manada de porcos, pastando.
12 καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες· πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.	¹² E suplicaram-lhe, dizendo: Envia-nos para os porcos, para que neles entremos.
13 καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ..	¹³ E permitiu-lhes (<i>Jesus</i>). E tendo saído, os espíritos imundos entraram nos porcos e precipitou-se a manada pelo despenhadeiro para o mar, cerca de dois mil, e se afogavam no mar.
14 Καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστὶν τὸ γεγονός	¹⁴ E os que tratavam-lhes (<i>aos porcos</i>) fugiram e anunciaram pela cidade e pelos campos; e vieram para ver o que é (<i>tinha</i>) sucedido.

15 καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν.	¹⁵ E chegaram para Jesus e vêem o endemoninhado sentado, vestido e em perfeito juízo, o que tinha tido a Legião, e temeram.
16 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.	¹⁶ E relataram-lhes o que tinham visto, como aconteceu ao endemoninhado e a respeito dos porcos.
17 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.	¹⁷ E começaram a suplicar-lhe para sair dos territórios deles.
18 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.	¹⁸ E embarcando ele no barco, o que tinha estado endemoninhado suplicava-lhe para que ele ficasse (<i>com ele</i>).
19 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.	¹⁹ E ele não lhe permitiu, mas disse-lhe: vai para a tua casa, junto aos teus, e anuncia-lhes as coisas que o Senhor a ti tem feito e teve misericórdia de ti.
20 καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.	²⁰ E partiu e começou a proclamar na Decápolis as coisas que Jesus fez para ele, e todos se admiravam.

1.1 Crítica textual e análise do aparato crítico de Mc 5,1-20

No que tange à crítica externa é importante ter em vista uma regra básica: “os testemunhos são pesados e não contados” (Gonzaga, 2015, p. 222), ou seja, os manuscritos mais antigos e mais consistentes possuem maior peso na escolha entre as variantes. E os testemunhos textuais citados pelo *Aparato Crítico* de NA28 (Nestle-Aland, 2012, p. 62-63), como mais consistentes para o Evangelho de Marcos, são: \mathfrak{P}^{45} , \mathfrak{P}^{84} , \mathfrak{P}^{88} ; os unciais \aleph (01) Codex Sinaiticus, A (02) Codex Alexandrinus, B (03) Codex Vaticanus, C (04) Codex Ephraemi Syri rescriptus, D (05) Codex Bezae Cantabrigiensis, K (017) Codex Cyprius, L (019) Codex Regius, N (022) Codex Sinopensis, P (024) Codex Guelferbytanus, W (032) Codex Freerianus, Γ (036) Codex Tischendorfianus, Δ (037) Codex Sangallensis, Θ (038) Codex Coridethianus, Ψ (044) Codex Athous Lavrensis, 059, 067, 069, 072, 083, 087, 099, 0107, 0126, 0130, 0131, 0132, 0143, 0146, 0167, 0184, 0187, 0188, 0213, 0214, 0269, 0274, 2292; e os minúsculos 28, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542 e os lecionários 844, 2211; igualmente a família dos minúsculos f^1 e f^2 , para os Evangelhos, e também o minúsculo 33 para os Evangelhos.

Pautando-se neste conjunto de testemunhas citadas de forma consistente para o Evangelho de Marcos, é que aqui se faz a crítica textual para a perícopa de Mc 5,1-20, tendo presente os critérios externos e internos da crítica textual (Gonzaga, 2015, p. 214-223). Além disso, na avaliação e julgamento das variantes, segundo W. Paroschi, é preciso ter presente que “O Códice Vaticano é considerado o mais valioso de todos os manuscritos gregos do NT. É o que contém, proporcionalmente, o menor número de erros escribais e, juntamente com o Códice Sinaítico, representa uma forma de texto que deve ter circulado no Egito antes mesmo do ano 200” (Paroschi, 2012, p. 52); ainda, segundo K. Aland e B. Aland: “O manuscrito B é, com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais” (Aland; Aland, 2013, p. 117).

No v.1, o termo ῥᾱλθον/*vieram*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa plural de ἔρχομαι) é substituído pela variante ῥλθεν/*veio*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular de ἔρχομαι), nos seguintes manuscritos: ⲛ² C L Δ Θ f¹³ 28. 579. 700. 892. 1241. 2542 q sy bo; Epiph. Para sustentar a leitura no plural (“ῥᾱλθον/*vieram*”), que é a que faz mais sentido no texto, o comitê central da NA28 (*txt*) apoia-se em todos os demais manuscritos, o que justifica a opção a partir da crítica externa. Ainda no v.1, no lugar de ῥᾱλθον/*Gerasenos*”, alguns manuscritos apresentaram uma variação da mesma unidade/termo: os manuscritos A C K f¹³ l 2211 M sy^{p,h} indicam passagens com paralelas nos Evangelhos, com a variante p) ῥαδλθον/*Gadarenos*”; o manuscrito W traz a variante ῥλγυστηνων; e os manuscritos ⲛ² L Δ Θ f¹ 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2542 sy^{shmg} bo trazem a variante ῥλγεσηνων. Para sustentar a variante ῥᾱλθον/*Gerasenos*”, o texto de NA28 ῥ *txt* aposia-se nos seguintes manuscritos: ⲛ B D latt sa; o que justifica a opção por ser tratar do apoio sobretudo dos maiúsculos Sinaítico e Vaticano, por serem os mais consistentes para o NT (Paroschi, 2012, p. 52; Aland; Aland, 2013, p. 117).

No v.2, o termo ἔϋθς/*logo*” é omitido nos manuscritos B W it sy^{s,p}. Para deixar sua permanência no texto (*txt*), o comitê central da NA28 apoia-se em todos as demais testemunhas, o que justifica a opção como sendo a possível variante original. Ainda no v.2, o termo ὑπῆντησεν/*encontrou-se*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular do verbo ὑπαντάω) é substituído pela variante απῆντησεν, nos seguintes manuscritos: A K W 33. 892. 1241 M. A opção do texto de NA28 por trazer ὑπῆντησεν se apoia nos seguintes manuscritos: ῥ *txt* ⲛ B C D L Δ Θ f^{1,13} 28. 565. 579. 700. 1424. 2542. l 2211, o que justifica a opção, tendo em vista o apoio dos códices Sinaítico e Vaticano (Paroschi, 2012, p. 52; Aland; Aland, 2013, p. 117), além dos demais aqui elencados. Neste mesmo versículo, o aparato crítico indica que as palavras “ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ῥ/*dos sepulcros um homem*” são substituídas por outras nos seguintes manuscritos ῥ 4 1-3 D W Θ 565. 700 it, mas de pouco peso diante de todas os demais manuscritos, sobre os quais a opção é por manter as palavras e não por substituí-las.

Nos v.4-5, o manuscrito D, no lugar de “ῥ διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαῖς καὶ ἀλύσειν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ’ αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριφθαι ῥ/*Por ele muitas vezes ter sido preso com cadeias e correntes, e terem sido rompidas por ele, as correntes e as cadeias terem sido esmagas*”, traz a leitura ῥ ὅτι πολλάκις αὐτὸν δεδεμενον πεδαῖς καὶ αλυσειν ἐν αἷς ἐδησαν διεσπακειναι καὶ τὰς πέδας συντετριφεναι; enquanto que o manuscrito W traz a leitura ῥ διὰ τὸν πολλάκις αὐτὸν δεδεσθαι καὶ πεδαῖς καὶ αλυσειν διεσπακειναι δε τὰς αλυσὶς καὶ τὰς πέδας συντετριφεναι; os manuscritos f¹

28. 2542 trazem a leitura | δια το αυτον πολλας πεδας και αλυσεις αις εδησαν αυτον (– 2542) διεσπακειναι και συντετριφεναι; os manuscritos 565. 700 trazem a leitura | δια το πολλας αις αυτον πεδαις και αλυσεσιν αις εδησαν αυτον (– 565) διεσπακειναι και (+ τας πεδας 565) συντετριφεναι; o manuscrito K, no lugar de “καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι· ⁵καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας” / e ninguém podia subjugar-lo, ⁵E continuamente, de noite e de dia”, traz uma leitura com distinção de ocorrência múltipla; o manuscrito D traz a leitura “και μηδενα αυτον ισχυειν δαμασαι νυκτος δε και ημερας; o manuscrito W traz a leitura | μηδενα δε ισχυειν αυτον ετι δαμασαι νυκτος δε και ημερας δια παντος; e os manuscritos 565. 700 trazem a leitura | και μηδενα αυτον ισχυειν δαμασαι και δια παντος (passagem 700) νυκτος και ημερας. A opção do comitê central da NA28 se apoia em todos os demais manuscritos, o que se sustenta pelos critérios da crítica externa, nem sendo necessário averiguação pelos critérios da crítica interna.

No v.6, o pronome pessoal, no caso dativo “αὐτῷ/ele”, é substituído pela variante “αυτον/ele”, no acusativo, do mesmo pronome pessoal, alterando apenas o caso da declinação, nos seguintes manuscritos: A B C L Δ 892. 1241. O comitê central, para trazer no dativo (“αὐτῷ/ele”) e não no acusativo (“αυτον/ele”), apoia-se nos seguintes manuscritos: | txt ⁸ D K W Θ ^f 1.13 28. 33. 565. 579. 700. (1424). 2542. / 2211 ⁸. Diante do peso dos manuscritos de ambos os lados, a opção foi pela *lectio difficilior* (Gonzaga, 2015, p. 221) como sendo a mais provável de ser a possível leitura original.

No v.9, as palavras “λέγει αὐτῷ/diz-lhe” são substituídas pelo termo “ἀπεκριθη/responden”, pelas testemunhas: Dit; porém tratam-se de testemunhos isolados; a mesma coisa acontece com os manuscritos E 565. 700 *pm* (*permulti*: vários testemunhos do ⁸, mas com diferenças) que trazem | “ἀπεκριθη λεγων/responden dizendo”; ainda no v.9, o termo “λεγιὼν” é substituído pela variante λεγεων, nos seguintes manuscritos: ⁸ A B² K W Θ ^f 1.13 28. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542. / 2211 ⁸, o que apenas caracteriza uma variante e não muda o texto. Para manter a variante e leitura trazidas no texto da NA28, o comitê central se apoia em | txt ⁸ B C (D) L Δ 579. 700^{c vid}; por fim, no v.9, junto à expressão “λεγιὼν ὄνομα μοι” é acrescentado o verbo ⁷εστιν (presente ind. 3ª singular de εἶμι), apoiado pelas testemunhas B D (^g ^f) ^f 13 lat.; o que também não altera na tradução e no sentido do texto, visto que uma frase pronominal, sem o verbo, já pede o acréscimo do verbo ser na tradução; além disso, caracteriza-se por ser a *lectio brevior* a preferida (Gonzaga, 2015, p. 221), segundo o critério interno, o que justifica a omissão do verbo εστιν como sendo a possível leitura original.

No v.10, as palavras “αὐτὰ ἀποστείλη/lhes mandasse” são substituídas por “αυτους αποστείλη nos manuscritos D ^f 13 28. 565. 700. 1424. (^f 1 2542) ⁸, mudando apenas a declinação do pronome, em nada alterando o sentido; a mesma coisa acontece com os manuscritos A 579. 1241. / 2211 it, que alteram a ordem, trazendo | αποστείλη αυτους; e com os manuscritos ⁸ L (^f K W 892) lat sy^p bo, que trazem | αυτον αποστείλη; mas em nada alteram o sentido; novamente, o texto se apoia em | txt B C Δ (^f Θ), justificando a opção por ser a *lectio difficilior* (Gonzaga, 2015, p. 221), parecendo as demais serem tentativas de leitura explicativas.

No v.12: O termo “λέγοντες” é substituído pela variante παντες (– K 579) οι δαιμονες λεγοντες, nos seguintes manuscritos: A K 33. 579. 1241. 1424. / 2211 ⁸; os manuscritos D Θ

565. 700 trazem a variante | παντα (– D) τα δαιμονια ειποντα (λεγοντα 700); enquanto que os manuscritos W ^f¹³ 28. 2542 trazem a leitura | (παρκαλεσαντες ελ) ειπον. A decisão do comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: | txt \aleph B C L Δ ^f¹ 892, o que justifica a opção como sendo a possível leitura original, pelo peso dos manuscritos citados.

No v.13, as palavras “ἐπέτρεψεν αὐτοῖς / *permitiu-lhes*” são substituídas, com acréscimo do nome *Jesus* ^ς (+ o Ιησους 565. 700) por επεμψεν αυτους nos seguintes manuscritos Θ 565. 700; enquanto que os manuscritos D ff² r¹ (c i) trazem a seguinte leitura: | ευθεως κυριος Ιησους επεμψεν αυτους εις τους χοιρους; e os manuscritos A K ^f¹³ 33. 579. 892^c. (1241). 1424. / 2211 \mathfrak{M} lat sy^h apresentam a seguinte leitura: | επετρεψεν αυτοις ευθεως (– 579) ο Ιησους. Para manter a leitura “ἐπέτρεψεν αὐτοῖς / *permitiu-lhes*” o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos | txt \aleph B C L W Δ ^f¹ 28. 892. 2542 b e sy^{sp} bo; Epiph, pautando-se pelos critérios da crítica externa, o que justifica a opção, pelo peso dos manuscritos, não sendo necessários recorrer aos critérios da crítica interna.

No v.14, o termo “ἡ ἀγγειλαν / *anunciaram*” é substituído pela variante ανηγγειλαν, nos seguintes manuscritos: W Δ ^f¹³ 28. 565. 2542. / 2211 *pm* (*permulti*: vários testemunhos do \mathfrak{M} , mas com diferenças); Epiph; mas não altera o sentido do texto. Para manter a variante “ἡ ἀγγειλαν / *anunciaram*”, o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: | txt \aleph A B C D K L Θ ^f¹ 33. 579. 700. 892. 1241. 1424 *pm* (*permulti*: vários testemunhos do \mathfrak{M} , mas com diferenças), igualmente pautando-se pelos critérios da crítica externa, o que justifica a opção, pelo peso dos manuscritos citados.

No v.15, as palavras “τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, / *o que tinha tido a Legião*” são substituídas por τον εσχηκοτα τον λεγεωνα, mudando apenas um letra no termo λεγιωνα por λεγεωνα, nos seguintes manuscritos: \aleph^2 A B C K W Θ 0107 ^f^{1.13} 28. 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542. / 2211 \mathfrak{M} ; com variantes nos manuscritos | – D lat sy^s bo; o texto se apoia nos manuscritos | txt \aleph^* L Δ 579 aur vg^{ms}, porém, decidindo pela *lectio difficilior*.

No v.17, as palavras “ἤρξαντο παρκαλεῖν αὐτὸν / *começaram a suplicar-lhe*” são substituídas por παρεκαλουν, nos seguintes D Θ 565. 700. 1424 a sa^{ms}, tratando-se de testemunhas isoladas, o que por si só desqualifica o apoio diante de todos os demais manuscritos.

No v.19, o termo “ἡ ἀπαγγελιον / *anuncia*” é substituído pela variante διαγγελιον, nos seguintes manuscritos: \mathfrak{B}^{45} D W ^f^{1.13} 28. 700. 2542; e pela variantes | αναγγελιον nos seguintes manuscritos: A K L 0132. 33. 565. 892. 1241. 1424. / 2211 \mathfrak{M} . Para sustentar sua opção por manter “ἡ ἀπαγγελιον / *anuncia*” em detrimento de διαγγελιον, o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: | txt \aleph B C Δ Θ 579; ainda no **v.19**, as palavras “ὁ κύριός σοι / *o Senhor a ti*” são substituídas por ^ς σοι ο κυριος, nas seguintes testemunhas A K L W 0132 ^f^{1.13} 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1424. 2542. / 2211 \mathfrak{M} lat, caracterizando apenas uma inversão de lugar, em relação ao pronome σοι; o manuscrito D (1241) traz a variante | *p* σοι ο θεος, substituindo κύριός por θεος; enquanto que o manuscrito \aleph traz apenas | ο κυριος, sem o pronome σοι. Para manter a leitura “ὁ κύριός σοι / *o Senhor a ti*”, o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes

manuscritos: | $\text{txt B C } \Delta \Theta \text{ ff}^2$, o que se justifica pela a opção a partir dos critérios da crítica externa.

1.2 Autoria de Marcos

Pelo texto em si, objetivamente, a autoria do Evangelho de Marcos é anônima, uma vez que o escrito em parte alguma mencione ou indique seu autor. Entretanto, segundo autores da tradição patrística, dentre eles Papias (130 d.C.), Ireneu de Lyon (180 d.C.), Tertuliano e Clemente de Alexandria (século II d.C.) e Eusébio de Cesareia (século IV d.C.), dentre outros, o texto teria sido composto pelo jovem João Marcos (At 12,12-35), parente de Barnabé (Cl 4,10) e colaborador de Paulo (Fm 24), e, posteriormente, de Pedro (1Pd 5,13) (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 103-105). Carson, Moo e Morris lembram da relevância do nome Marcos para as comunidades primitivas, motivo pelo qual uma apresentação seria completamente desnecessária: “Nenhum outro cristão primitivo de nome Marcos teria sido tão bem conhecido a ponto de ser mencionado sem uma identificação mais detalhada” (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 105). Ademais, segundo a tradição, Marcos teria registrado as pregações e ensinamentos do apóstolo Pedro sem preocupação cronológica. O relato de Eusébio de Cesareia, citando Papias, é precioso:

Marcos se tornou intérprete de Pedro e escreveu tudo o que lembrava com precisão, não realmente na ordem das coisas ditas ou feitas pelo Senhor. Porque ele não havia ouvido o Senhor, nem o seguido, mas depois, como eu disse, seguiu Pedro, que ensinava quando era necessário, mas não o fazia na forma de uma sistematização dos oráculos do Senhor, assim Marcos nada fez de errado ao anotar cada ponto do modo que lembrava. Pois a uma coisa ele deu atenção: não omitir nada do que ouvira, nem fazer alguma falsa declaração sobre eles. (Eusébio *apud* Blomberg, 2019, p. 162-163)

Embora não haja relato de encontro entre Papias e Marcos, sabe-se que o primeiro esteve com dois discípulos do apóstolo João (João, o Ancião e um certo Arístion), e que estes lhes transmitiram a informação de que o escrito era de autoria marcana (Edwards, 2018, p. 30). Se por um lado a tradição patrística se posiciona a favor da autoria marcana, o que, de fato, é um argumento valioso; por outro lado, os estudos mais recentes vão no sentido contrário, e levantam algumas dificuldades para a autoria de João Marcos. Destacam-se neste estudo as três maiores e mais importantes objeções.

1) A primeira é no nível linguístico. Como afirma Brown, “é difícil conciliar a ideia de o autor desse evangelho grego ser João Marcos, um judeu de Jerusalém (presumivelmente de língua aramaica), [...], com a impressão de que o texto não seja uma tradução do aramaico, que dependa de tradições [...] recebidas em grego” (Brown, 2012, p. 246). Entretanto, a questão linguística também pode ser um ponto a favor da autoria marcana, uma vez que o texto grego está longe de ser um dos mais sofisticados do NT (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022, Ebook). Além disso, há vários semitismos no Evangelho de Marcos que seriam esperados de um cristão cuja criação tivesse sido em Jerusalém, vindo do judaísmo palestinese (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 105).

2) Outra dificuldade está em como o autor descreve a geografia da Palestina (por exemplo: Mc 7,31 descreve Jesus indo para a Galileia e Decápolis, a sudeste de Tiro, por meio de Sidon, ao norte). Alguns argumentam que esses “erros” na verdade são uma imposição geográfico-

teológica do redator (Harrington, 2011, p. 66); outros, levantam a possibilidade da rota ser normal a um pregador itinerante (Blomberg, 2019, p. 163). Brown argumenta que “a tentativa de provar que Marcos usou teologicamente a geografia, não se importando, portanto, com a exatidão, parece forçada” (Brown, 2012, p. 246). Por outro lado, Stein critica os próprios críticos por não entenderem o estilo marciano usado para descrever a topografia (Stein, 2022, p. 8). Seja como for, essa questão está longe de encontrar consonância dentro da academia.

3) Por fim, há o debate sobre a fonte do Evangelho de Marcos. Se o jovem João Marcos é o autor, e este foi colaborador de Paulo durante um bom tempo, por que não há nenhum ponto de contato com a teologia paulina? Além disso, pela complexidade da narrativa (evidenciada pelas críticas da tradição, da fonte, da forma e da redação), como uma única testemunha da vida de Cristo teria sido fonte do material? (Blomberg, 2019, p. 163).

Blomberg lembra que, assim como na teologia marciana, a cruz de Cristo (por ex.: 1Cor 2,2) é um dos temas centrais do arcabouço teológico de Paulo. Dessa forma, há sim ponto de contato entre as duas teologias. Em relação à complexidade do material, há algumas observações. Em primeiro lugar, a partir do estudo de Bauckham em “Jesus e as testemunhas Oculares”, é perceptível o recurso estilístico conhecido como “*inclusio* de testemunho ocular” – ou seja, nomear no começo e no término do documento as principais testemunhas oculares concernentes ao evento descrito (Bauckham, 2011, p. 163-164). Em Marcos, Pedro aparece logo no início (Mc 1,16) e no final do texto (Mc 16,7). Por conseguinte, Bauckham é taxativo:

A referência de Marcos a ela [a aparição do Cristo ressurreto], no penúltimo versículo de seu Evangelho, apontando para além do fim de sua própria narrativa, foi pensada para situar Pedro tão salientemente no fim da história quanto no começo. As duas referências [Mc 1,16 e Mc 16,7] formam uma *inclusio* ao redor de toda a história, sugerindo que Pedro é a testemunha cujo testemunho inclui o todo. Isso é uma impressionante confirmação do tão controverso testemunho de Papias [...] no sentido de que Pedro era a fonte das tradições evangélicas no Evangelho de Marcos (Bauckham, 2011, p. 164-165).

Em segundo lugar, é como Marcos utiliza o artifício narrativo do “plural-para-o-singular”, ao escolher um integrante do grupo a fim de relatar um acontecimento a partir da sua perspectiva. (Bauckham, 2011, p. 208). Evidencia-se esse recurso literário no apóstolo em várias situações (por exemplo: Mc 1,21, Mc 14,32, Mc 14,66-72).

Feitas essas observações, pode-se responder à pergunta anterior. Ainda que exista uma forte dependência petrina na narrativa, isso não exclui o contato de Marcos com possíveis fontes orais e nem mesmo a realização de uma edição de materiais cuja circulação já se fazia presente na Igreja primitiva (Blomberg, 2019, p. 163-164). Como Harrington observa, “é melhor não tender demasiadamente a supor que Pedro tenha sido o único ou mesmo o principal canal de Marcos para o ministério público de Jesus” (Harrington, 2011, p. 66).

Assim, este estudo se posiciona a favor da autoria marciana do Evangelho de Marcos. É provável que o autor tenha construído o seu Evangelho a partir das exposições de Pedro, como suas pregações e contato presencial contínuo, além do contato com tradições já presentes no século I d.C., orais e/ou escritas.

1.3 Data

Há três hipóteses para a datação do Evangelho de Marcos. 1) A primeira, defendida por estudiosos neotestamentários, como Carson, Moo e Morris (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 109-110), que entendem que o escrito marciano foi redigido em algum momento da década de 50 d.C. A hipótese está estribada na ideia de que Lucas fez do Evangelho de Marcos uma das suas fontes para compor a chamada obra lucana: Lucas-Atos (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 110). Como Atos termina com Paulo na prisão romana, possivelmente em 62 d.C., Marcos teria que ter sido escrito antes dessa data. Entretanto, como observa Stein, Atos não é uma biografia do apóstolo Paulo, mas sim um escrito que mostra o cumprimento da ordem de Jesus em At 1,8: “e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra” (Stein, 2022, p. 15-16). Quando Paulo chegou em Roma, cumpriu-se a ordem de Jesus. Assim, para Lucas, não há mais o que relatar. Se essa suposição estiver certa, a tese da composição de Marcos na década de 50 d.C. fica um tanto fragilizada.

2) A segunda hipótese, e a mais provável, defende a redação do texto entre 65 d.C. e 70 d.C. Um bom argumento a favor desse período está no fato de não haver qualquer menção à destruição do Templo de Jerusalém na fala escatológica de Jesus em Mc 13. Além disso, como Myers sugere, é necessária uma datação anterior a 70 d.C. para que a coerência político-econômica da narrativa de Marcos faça sentido (Myers, 1992, p. 68). O autor tece fortes críticas ao Templo de Jerusalém, bem como à sua economia política, o que seria completamente desnecessário se o templo já estivesse destruído (Myers, 1992, p. 68). Concomitantemente a Myers, Blomberg afirma: “Uma data em algum lugar nos anos sessenta é provavelmente nossa suposição mais segura, sem tentar estreitar as coisas mais do que isso” (Blomberg, 2019, p. 162).

3) A terceira e última alternativa posiciona o Evangelho de Marcos após 70 d.C. A data avançada ancora-se na pressuposição de que Mc 13 estaria refletindo a experiência do saque de Jerusalém pelo Império Romano (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 111). Além disso, os que defendem essa hipótese assumem que para os de fora da Palestina a destruição do Templo de Jerusalém não teria relevância a ponto de garantir uma menção simbólica no texto (Brown, 2012, p. 250). Entretanto, em relação à primeira alegação, Carson, Moo e Morris, demonstram como diversas pesquisas têm aduzido à falta de relação entre Mc 13 e os acontecimentos em 70 d.C (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 111). Já a segunda alegação encontra um sério problema com a literatura do mesmo período. Segundo Brown (Brown, 2012, p. 250-251), a atenção que Josefo e a literatura apocalíptica dão à queda e destruição do Templo em seus escritos, torna improvável que cristãos judeus ignorariam um evento tão impactante. É possível que Myers tenha razão em sua crítica aos acadêmicos defensores dessa posição, ao afirmar: “Acredito que a resistência geral à data anterior a 70 entre os estudiosos seja exemplo de sua tendência (docética) para suprimir os aspectos econômico e político do texto em favor do teológico” (Myers, 1992, p. 68). Como corolário das análises apresentadas, este estudo compreende o período entre 65 e 70 d.C. como o que melhor situa a redação de Marcos.

1.4 Destinatários

Os estudos bíblicos hodiernos apresentam duas possibilidades como de maior probabilidade: 1) A primeira, seguindo a tradição patrística, enxerga Marcos escrevendo para os cristãos romanos. Para isso, algumas interessantes justificativas são apresentadas, como a alta

presença dos latinismos dentro do texto (por exemplo: legião, Mc 5,9; pretório, Mc 15,16), demonstrando, assim, que o autor optou por usar o idioma local para se comunicar com sua audiência romana (Stein, 2022, p. 14); o fato de Mc 13,9 se encaixar melhor na perseguição iniciada por Nero do que na “suposta perseguição da igreja palestina durante a Guerra dos Judeus” (Stein, 2022, p. 14); a relação monetária entre as moedas doada pela viúva e a moeda chamada *kodrantês*, em Mc 12, 42, sendo esta de não circulação no oriente (Brown, 2012, p. 248).

2) Entretanto, alguns estudiosos defendem um público-alvo na Síria ou ao norte da Transjordânia (Brown, 2012, p. 249. Alusões ao sul da Síria, em Mc 3,8 e Mc 7,24, são vistas como indícios dos destinatários. Além disso, se a passagem de Mc 13 ocorreu no cenário da Guerra dos Judeus (66-70 d.C.), seria mais fácil de explicá-la dentro de um contexto sírio que romano (Stein, 2022, p. 13). Mas e os latinismos presentes em Marcos? Myers (Myers, 1992, p. 68) argumenta que eles não provam um público romano, mas apenas indicam como a introjeção linguística ocorreu nas áreas socioeconômica e administrativa das culturas colonizadas da Palestina. A grande dificuldade na segunda posição está em Mc 7,26. Se o público-alvo era Sírio, por que usar a descrição “siro-fenícia de nascimento” para descrever a mulher que se aproxima de Jesus? Como Stein aponta, “para um público sírio, ‘fenícia’ teria sido suficiente, enquanto ‘siro-fenícia’ pareceria ‘sem sentido’” (Stein, 2022, p. 14).

Embora os argumentos de ambos os lados possuam pontos interessantes e afirmações densas, esse estudo entende não haver dados suficientes para um posicionamento contundente a favor de uma posição clara. Em concomitância a Brown (Brown, 2012, p. 249), reconhece-se que não é possível saber o lugar para o qual Marcos se dirige. Por outro lado, algumas afirmações são cabíveis: eram pessoas de fala grega e que não conheciam o aramaico, uma vez que Marcos traduz os termos aramaicos para o grego; havia forte influência do latim no local – isso explica o constante uso dos latinismos; pelo fato de haver explicação dos costumes judaicos, boa parte dos ouvintes era de origem gentílica.

1.5 Gênero Literário de Marcos

O gênero literário do Evangelho de Marcos, assim como os escritos de Mateus, Lucas e João, é “evangelho”. Mas o que seria esse gênero? Ryken traz a seguinte definição:

O principal fator novo é o consenso crescente de que a forma primária dos Evangelhos é narrativa ou história, não sermão ou ditado. Sobretudo, críticos literários têm dito, atualmente, que os Evangelhos consistem em personagens fazendo certas coisas em uma série de contextos. “As características de gênero do evangelho são (...) características narrativas”, escreve um erudito bíblico, criticando as insuficiências das abordagens tradicionais. “Os escritores do evangelho não produziram livros de exegese, nem pregações”, outro escreve; “ao contrário, eles contavam histórias, e, se quisermos entender o que os Evangelhos dizem, devemos estudar como as histórias são contadas” (Ryken, 2017, p. 124).

Aqui, tem-se o ponto nevrálgico: os Evangelhos não são biografias sobre Jesus – o que explica o desinteresse pela sua infância, por exemplo –, ou pregações, mas sim histórias cuja proposta principal é o anúncio salvífico trazido por Cristo. Carson, Moo e Moris afirmam que “a singularidade da Pessoa de que tratam levou os evangelistas a criarem uma forma literária sem

um claro paralelo” (1997, p. 55). Ou seja, há uma unicidade nesse estilo literário conhecido como “evangelho”.

Especificamente no caso de Marcos, “o evangelho da ação” (Ryken, 2015, Ebook), há uma preocupação maior em narrar as vitórias de Jesus sobre as estruturas temporais, naturais e sobrenaturais do que em relatar seus ensinamentos e ditos. Uma razão para isso, possivelmente, é que Marcos intenta explicar como as consequências das ações de Jesus provocaram a sua morte (Blomberg, 2019, p. 157). Outro motivo pode ser a sua tentativa de demonstrar que Jesus era um homem de ação (Ryken, 2015, Ebook).

Dentro do gênero do livro, Ryken (2015, Ebook) propõe ainda cinco subgêneros: (1) história do herói, focando nas ações do personagem central; (2) narrativa; (3) subgênero narrativo, com histórias que só são encontradas em Marcos; (4) histórias das viagens de Jesus; (5) os discursos de Jesus. Essa divisão é valiosa para a questão principal desse estudo: a expressão *legião*, em Mc 5,9, deve ser interpretada de forma literal ou é melhor compreendida como uma fala simbólica cuja intenção é aludir ao imperialismo romano?

1.6 Contexto político-social de Marcos

Partindo do pressuposto que Marcos foi redigido na década de 60 d.C., como visto no tópico 1.4, o contexto político-social era de grande instabilidade oriunda da ação de judeus nacionalistas contra Roma (Myers, 1992, p. 69). É nesse período, inclusive, que ocorre a revolta judaica (66 d.C.) e a destruição do Templo de Jerusalém pelo general romano Tito (70 d.C.) (Myers, 1992, p. 69).

Marcos redige seu Evangelho dentro de um contexto crescente de tensão entre judeus e romanos. Ainda que seu público-alvo fosse majoritariamente gentio, em Roma ou na Síria, os leitores outrora oriundos do judaísmo estavam cientes do clima de ebulição congênito à Palestina.

Se o clima político era ruim, a estrutura econômica da sociedade palestina, em grande parte agrária, também não favorecia a paz. Aqui, é importante dar um passo atrás e oferecer um panorama da estrutura econômica então vigente. Lenski sugere que a Palestina romana era uma “sociedade agrária avançada”, ou seja, era caracterizada por uma “acentuada desigualdade social”, causada primordialmente pelas instituições governamentais (Lenski, 2013, Ebook). Assim, seguindo a macrosociologia de Lenski (Lenski, 2013, Ebook), havia oito níveis de estratificação social na época de Jesus: (1) governador; (2) classe dominante; (3) classe retentora (os militares); (4) comerciantes; (5) sacerdotes; (6) camponeses; (7) artesãos; (8) impuros, degradados e dispensáveis. Essa organização tornava o ambiente propício a desconfianças e problemas interclasses e intraclasses. Carney ilustra como a situação era temerária, principalmente entre os camponeses pobres.

Para viver com seus próprios recursos [...] o camponês ou agricultor tinha que reduzir seus desejos e seu padrão de vida ao mínimo absoluto. Daí a “primitiva falta de vontade”, exatamente o contrário do consumidor moderno continuamente estimulado a querer e a buscar mais coisas, pondo para funcionar a economia industrial. Daí, também, a ideia camponesa do “bem limitado”, a qual defende a afirmação de que todas as coisas boas — alimento,

terra, honra, posição — existem em quantidades fixas e em doses pequenas. Como suas quantidades não podem ser aumentadas, se um agricultor ganhar mais do que algum deles já ganhou até então, ele será acusado de tê-lo conseguido mediante o prejuízo de todos os seus companheiros. Essa noção é a causa de intermináveis e inexoráveis desarmonias, lutas e desconfianças no seio das comunidades camponesas. [...] Quando se obtém um excedente fora do comum, ele é gasto com festival, para favorecer o grupo (Carney *apud* Myers, 1992, p. 81).

Se entre os próprios camponeses já existia esse clima de rivalidade em relação à produção, ela também estava introjetada entre os camponeses e os moradores da cidade. Segundo Myers (Myers, 1992, p. 82), “Quanto mais o urbanismo helenista penetrava na colônia, tanto mais profundas se tomavam as contradições entre as diferentes necessidades da cidade e da aldeia. O conflito no princípio era econômico e cultural”. Na Galileia, onde Jesus atuou boa parte do seu ministério, essa tensão era ainda mais aguda (Witherington III, 2003, p. 115-116).

Sem dúvida tanto no início do movimento de Jesus quanto na redação do Evangelho de Marcos, o clima na Palestina não era tranquilo. Problemas com a opressão romana, com as injustiças econômicas e com a estratificação social estavam no horizonte dos judeus desse período. Uma vez explicado os elementos exegéticos concernentes e circundantes ao texto, volta-se para o tema do demoníaco no primeiro século. Compreender como os judeus e os cristãos entendiam a ação dos demônios é importante para a problemática deste estudo.

2. O demoníaco: do judaísmo pré-exílico ao cristianismo do século I d.C.

Para adentrar ao conceito do demoníaco presente em Marcos é necessário aquilatar a formação do imaginário judaico-cristão sobre o Diabo e os demônios. Assim, este tópico se dividirá em três partes: na primeira, observar-se-á como a Bíblia hebraica trata do tema antes do exílio; em seguida, os períodos do exílio e pós-exílio ganham destaque; e, por fim, será aduzido o período interbíblico e a sua influência no cristianismo do primeiro século.

2.1 Período pré-exílico

Comumente, tem-se que o período pré-exílico é o intervalo de tempo anterior à invasão e conquista de Jerusalém, no Reino de Judá, por Nabucodonosor, rei da Babilônia, em 587 a.C (Reinke, 2019, Ebook). Os textos da Bíblia Hebraica anteriores ao século VI a.C. demonstram pouca ou nenhuma relação dicotômica ou dualista na interpretação da ação sobrenatural na realidade. Em outras palavras, todos os eventos têm como causa primeira YHWH. Não há referência direta a uma figura oposta a ele, seja no sentido ontológico ou funcional.⁴ Não há

⁴ Obviamente há citações a outros deuses no AT; entretanto, eles sempre são nomeados como “falsos deuses”. Além disso, não existe qualquer proximidade, em essência de natureza, com o Satanás da cosmovisão judaico-cristã hodierna.

demônios ou mesmo diabo, no sentido hodierno.⁵ Toda e qualquer interferência supranatural é advinda da ação de YHWH.

Dois exemplos são suficientes para demonstrar a afirmação acima: em 2Sm 24,1, é dito que YHWH instigou Davi a realizar o Censo dentro de Israel, ação posteriormente condenada como nociva pelo próprio Deus. Nesse caso, tem-se em YHWH o agente externo causador do mal; outro caso interessante é encontrado em Am 3,6, em que claramente é relatado a relação de YHWH com o mal.

Até mesmo Satanás, o Satan (שָׂטָן), vocábulo que aparece 27 vezes no AT, está longe de ser a personificação da “essência” do mal antes do século VI a.C. Nos escritos canônicos anteriores ao exílio, o seu significado é “adversário”, “oponente”, e não um nome próprio (Vailatti, 2011, p. 38). É somente a partir do exílio que uma nova teologia é construída, gradativamente, sobre a realidade última do mal.

2.2 Exílio e Pós-Exílio

Foi durante o exílio, quando foram conquistados pelos babilônios, que os judeus começaram a reinterpretar as crenças do próprio judaísmo⁶. Nogueira destaca esse momento divisor de águas da seguinte forma:

O momento decisivo para a formação de uma hierarquia demoníaca foi o Cativo Babilônico, no século VI a.C. Nesse período, reavivam-se antigas crenças tribais que, perpetuadas à margem da crença oficial, ganham maior conteúdo e densidade em contato com tradições mesopotâmicas comuns, sistematizadas e amplificadas em sistema mágico-religioso coerente (Nogueira, 2002, p. 17).

Se a cosmovisão judaica começou a ser remodelada no contato com as crenças dos babilônios, é no período persa que ela definitivamente sofrerá o maior e mais robusto impacto. Ademais, como já amplamente apontado pelos estudos bíblicos, a interação religiosa com a principal religião persa, o Zoroastrismo, fez com que os judeus comessem a repensar a atribuição do mal a YHWH (Gerstenberger, 2014; Lellis, 2018; Terra; Lellis, 2022). Para os seguidores de Zoroastro, a realidade natural era um reflexo da realidade dualista existente entre duas grandes forças que se digladiavam, dois irmãos gêmeos: *Spenta Mainyu* (Espírito Santo) e *Abra Mainyu* (Espírito Mau, ou *Abriman*), ambos filhos de Ahura-Mazda, o ser supremo (Reinke, 2019, Ebook). *Mainyu*, é importante destacar, não é mau no sentido ontológico, mas tornou-se mau devido ao uso indevido do livre-arbítrio (Reinke, 2019, Ebook).

⁵ Ainda que não exista uma referência direta ao diabo e seus demônios, alguns acadêmicos enxergam alusões indiretas aos demônios no AT; ver também Vailatti, 2011, p. 58.

⁶ Embora seja comumente atribuído o vocábulo no plural, judaísmos, para denotar as múltiplas faces e correntes existentes dentro da religião judaica, a expressão será usada no singular por dois motivos: (1) Não foram todas as correntes religiosas do judaísmo levadas para a Babilônia; (2) Foi o judaísmo da elite que, durante o exílio, entrou em contato com outras formas de pensamento e iniciou o processo de reinterpretação da sua própria história.

Nesse ponto, entretanto, é mister acentuar que ainda não há uma dualidade ontológica transcendental, uma vez que a *Ahura* é o ser supremo e bom. Entretanto, a versão babilônica do zoroastrismo irá escalonar a problemática para a dimensão transcendental e ontológica.

O pensamento dualista de Zaratustra [Zoroastro], restrito à criação (ou seja, dentro do mundo físico, onde lutavam o Espírito Santo e Ahriman), ganhou novos contornos na versão zurvanista, criada mais tarde na Babilônia, a qual acentuava a oposição entre o mundo divino e o material. Nessa versão, o próprio Ahura/Ormazd, e não o Espírito Santo, estaria em oposição a Ahriman, em uma luta permanente sob o olhar de Zurvan, o tempo-espaco infinito e pai dos dois opostos. Nascia o dualismo radical entre bem e mal, ontologicamente instaurados em dois deuses que batalhavam em oposição permanente. (Reinke, 2019, Ebook).

Assim, o texto de 2Sm 24,1 passa a ser relido à luz desse processo discursivo com outras culturas e religiões. Não é YHWH quem incita Davi a realizar o censo, uma vez que o mal jamais pode vir D’Ele, mas sim Satanás (1Cr 21,1) – ainda que, nesse momento, sua compreensão não seja ontologicamente do mal absoluto. Todavia, já há um o aspecto de funcionalidade, de alguém cuja função é fazer o mal, ainda que sob a gerência de YHWH, como lembra Stokes.

A leitura tradicional de 1 Crônicas 21:1 sustenta que o satanás neste versículo é Satanás, Arqui-inimigo de Deus, como na tradição judaica e cristã posterior. O redator substituiu Deus por Satanás, a fim de resolver a dificuldade teológica de atribuir o pecado de Davi e a calamidade resultante à obra de Deus. Enquanto esta interpretação explicaria o ajuste editorial do Cronista, escritos judaicos muito posteriores à época de Crônicas continuam a falar da figura de Satanás como um agente de Deus, não como um adversário de Deus (por exemplo, Jub. 10). Por todas as indicações fora desta passagem, os judeus não chegaram à crença de que Satanás foi o rival de Deus até um período muito posterior. Supor que tal ideia seria encontrado em Crônicas corre o risco de anacronismo.⁷ (Stokes, 2019, Ebook, tradução nossa).

Satanás, como o agente do mal e da destruição, também é encontrado no livro de Jó. Embora a datação do escrito seja alvo de debates intermináveis entre os especialistas (Dillard; Longman III, 2006, p. 189-190), há aqueles que defendem a redação anterior ao exílio e existem os que afirmam ser pós-exílio, é possível observar uma forte presença de uma teologia da retribuição, a qual se coaduna mais assertivamente dentro do período pós-exílio, talvez no século V a.C. (Morla, 2007, p.12-13).

⁷ The traditional reading of 1 Chr 21:1 holds that the satan in this verse is Satan, God’s archnemesis, as in later Jewish and Christian tradition. The redactor substituted Satan for God in order to resolve the theological difficulty of attributing David’s sin and the resulting calamity to the work of God. While this interpretation would explain the Chronicler’s editorial adjustment, Jewish writings from long after the time of Chronicles continue to speak of the Satan figure as an agent of God, not as God’s adversary (e.g., Jub. 10). By all indications outside this passage, Jews did not arrive at the belief that Satan was God’s rival until a much later period. To assume that such an idea would be found in Chronicles runs the risk of anachronism.

2.3 Do período intertestamentário ao Século I d.C.

Do século II a.C. ao I d.C. floresceu no judaísmo uma alta produção de literatura sobre o demoníaco coerente (Nogueira, 2002, p. 20). Escritos como 1 e 2 Enoque, Jubileus, Testamento dos Doze Patriarcas, para citar apenas alguns, reverberaram toda a imagética e as tradições construídas a partir das relações com babilônicos, persas e gregos.

Os gregos utilizavam duas palavras, que serão valiosas para esse estudo, a fim de lidar com a realidade espiritual: *Théos* e *daimon*. Homero (século IX ou VIII a.C.) parece ter sido um dos pioneiros na utilização do termo *Théos* para se referir a um ser divino ou a uma ação divina (Homero *apud* Ullman, 1989, p. 140). Os deuses seriam grandiosos, seres extremamente poderosos e imortais (aqui é importante uma ressalva: para Homero, imortalidade não significa eternidade), mas jamais seriam a realidade última ou mesmo os criadores do mundo (Ullman, 1989, p. 142).

Ao longo do tempo, entretanto, “o conceito de *théos* depura-se, refina-se, espiritualiza-se, ‘diviniza-se’, pelo assim dizer. Ao mesmo tempo em que se desprende de formas icônicas, racionalizando-se, impõe obrigações éticas. Procede-se a uma demitização dos deuses homéricos. Há uma mudança no *modus essendi* da divindade” (Ullman, 1989, p. 145). Essa mudança, já perceptível com os pré-socráticos (VII a.C. a V a.C.), encontra o seu ápice com Platão (427-347 a.C.). Para o discípulo de Sócrates, Deus é a realidade última, aquele que é pleno (ainda que impessoal e não-individualizado), o Bem. Por isso, enquanto para Homero os deuses eram a causa do bem e do mal, para Platão Deus só pode causar o bem (Ullman, 1989, p. 146). Aristóteles (384-322 a.C.), embora com uma perspectiva mais racionalista de Deus, também vai ao encontro de Platão sobre transcendentalidade e impessoalidade de Deus. Dos filósofos pós-aristotélicos até o século I d.C., muitos vão debater o tema a partir das linhas monoteísta, politeístas e/ou panteísta.

Se o contato com a cultura persa, através do zoroastrismo, já havia retirado a possibilidade das ações “ruins” por parte de YHWH, com a helenização, passou ser incogitável compreender o Deus supremo do universo como fonte do mal. YHWH é eterno, é imortal, possui todo poder, YHWH é *théos*. Entretanto, se a divindade judaica é a fonte de todo bem, como explicar o mal? É necessário haver um ser que seja a própria personificação do mal. Aqui, a filosofia de Platão será basilar.

Daimon era outro termo muito frequente no grego antigo para designar a ação de divindades e espíritos (bons ou ruins) no mundo. Entretanto, ao absolutizar a realidade última na condição de *théos*, os socráticos precisaram resignificar o conceito de *daimon*, tornando-o não mais uma ação dinâmica da divindade, mas sim seres em estado intermediário entre os deuses e os seres humanos. Além disso, esses seres poderiam ser adorados, desde que se oferecesse primeiro adoração à divindade(s) superior(es), e os seres humanos poderiam alcançar o seu estágio, ou seja tornarem-se demônios, após a morte (Walton; Walton, 2019, Ebook).

Nogueira fala da importância dessa mudança para os sucessores de Platão, através da Nova escola, e o seu impacto para as regiões estrangeiras.

A nova escola, num esforço de reconstruir a ordem moral do Universo, estabelece uma hierarquia desses demônios, distinguindo-os em bons e maus,

segundo os atributos anteriores das divindades agora rebaixadas à condição de gênios secundários, e adapta a essa teologia a liturgia helênica, misturada com ritos mágicos e orientais. Desse modo, as religiões da Grécia, do Egito, da Fenícia, da Pérsia e da Mesopotâmia, que tendiam à confluência e miscigenação durante o período helenístico, tornaram-se simples demonologias, extremamente interligadas. Aí encontramos o ponto de confluência com a religiosidade judaica. (Nogueira, 2002, p. 22).

Talvez a obra cuja demonstração mais marcante dessa confluência seja a LXX (Septuaginta), a versão traduzida para o grego dos textos da Bíblia hebraica entre os séculos III ao II a.C. (Freedman, 2021, p. 1357), além dos livros escritos diretamente em grego, os chamados deuterocanônicos e/ou apócrifos do AT⁸. Martin propõe que a LXX é a ponte entre os *daimones* gregos e demonologia cristã, uma vez que os seus tradutores agruparam “várias palavras e seres do Oriente próximo em uma categoria de ‘tamanho único’ dos daimons gregos - ao longo do caminho lançando tanto as palavras quanto os seres sob uma luz mais consistentemente negativa do que pode ter sido assumido pela maioria dos gregos”⁹ (Martin, 2010, p. 664, tradução nossa). Outro ponto importante é como a LXX traz uma separação funcional e operacional entre anjos e *daimons* (Martin, 2010, p. 666). É como se existissem duas classes de trabalhadores, dois grupos de seres, agindo com funções diferentes.

Não obstante, a influência grega na tradição judaica também pode ser vista nos escritos apócrifos e pseudoepígrafes. Walton e Walton enfatizam como os manuscritos do mar morto, o livro de Jubileus e o Mito dos Vigilantes aduzem claramente à dicotomia entre o bem e o mal, e a separação funcional de anjos e demônios (Walton; Walton, 2019, Ebook). Analogamente, nota-se a presença de uma crescente hierarquização entre os componentes de ambos os grupos. Entre os seres angelicais, isso fica bem evidenciado em 1 Enoque 6,4, que narra a queda dos anjos: “Assim se chamavam os seus chefes: Semjaza, o superior de todos ele, Arakiba, Rameel, Kokabiel, Armaros, Tamiel, Ramiel, Danel, Ezekeel, Narakijal, Azael, Armaros, Batarel, Ananel, Sakeil, [...] e Sariel. Eram esses os chefes de cada grupo de dez” (Sem nome, 2019, p. 32).

Já entre os seres malignos, os demônios, o livro Os Segredos de Enoque 29,2-4, aduz a seguinte passagem:

(...) Satanail foi, com seus anjos, precipitado das alturas. E um dos anjos, tendo saído de sua hierarquia e se desviado para uma hierarquia debaixo da sua, concebeu um pensamento impossível: colocar o seu trono acima das nuvens que se encontram sobre a terra, para que seu poder se igualasse ao meu. Precipitei-o do alto com seus anjos, e ele pôs-se a voar por cima do abismo continuamente. (Proença, 2005, p. 116).

⁸ Livros chamados Deuterocanônicos do AT: Tobias, Judite, 1-2Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico e Baruc; Carta de Jeremias (= Baruc 6), Susana (= Daniel 13), Bel e o Dragão (= Daniel 14); fragmentos próprios do grego do livro de Ester (Est 10,4-16) e do livro de Daniel (Dn 3,24-90); livros chamados Apócrifos: Esdras I, Macabeus III e IV; Salmos 151, Odes (14 poemas), Salmos de Salomão (18 salmos).

⁹ lump several Near Eastern words and beings into a ‘one-size-fits- all’ category of Greek daimons— along the way casting both the words and the beings in a more consistently negative light than may have been assumed by most Greeks.

Desse modo, como é possível observar, Satanás já ocupa o papel de chefe dos demônios. O termo *Satan*, a partir do século II a.C. passou por uma mutação deixando de se referir apenas a uma função, a de acusador ou de agente do mal, para se tornar um nome próprio (Walton; Matthews; Chavala, 2003, p. 511). Stokes conclui que:

Satanás começou como um emissário punitivo de Deus, trazendo a morte àqueles cujas ações justificaram tal tratamento. A noção de Satanás como um agressor ou executor permaneceria parte da tradição durante o primeiro século d.C. e iria adiante. No entanto, esta noção retrocederia para um segundo plano no desenvolvimento do pensamento sobre Satanás. Satanás veio a ser considerado mais fundamentalmente como alguém que criou problemas para o justo do que aquele que perturba os ímpios. Satanás tornou-se um enganador, um testador, o inimigo do povo de Deus e, eventualmente, até mesmo o inimigo de Deus.¹⁰ (Stokes, 2019, Ebook, tradução nossa).

Assim, quando se chega ao século I d.C. já há uma demonologia judaica estabelecida, hierarquizada, na qual Satanás/Diabo não é mais adjetivado apenas como “acusador” ou “adversário”, mas sim torna-se a personificação do mal e líder dos demônios. É dentro desse horizonte que o cristianismo nasce. A literatura do NT não conduz nenhuma reformulação, apenas promove uma leve modificação na demonologia judaica. Agora, há uma oposição entre o Império das Trevas, cujo “imperador” é o Diabo, e o Reino de Deus, onde Cristo é o rei. Satanás e seus demônios querem destruir a humanidade, e Deus, através de Jesus, quer salvá-la. Com isso em mente, pode-se finalmente adentrar a questão principal desse estudo: legião em Marcos é uma referência aos demônios ou aos romanos? É o que se intenta responder no próximo tópico.

3. Legião: demônios ou romanos?

Para compreender a perícopes de Mc 5,1-20, e qualquer texto bíblico, é necessário, primeiramente, estabelecer qual metodologia epistemológica será empregada para a interpretação. Assim, é basilar tecer algumas considerações metodológicas.

3.1 Considerações metodológicas

Por causa das contribuições da filosofia da linguagem, sabe-se que é não possível ocorrer uma avaliação neutra do texto. O leitor traz para o escrito seus pressupostos e valores, ou seja, sua cosmovisão (Adriano Filho, 2019, p. 314). Assim, este estudo parte de uma epistemologia realista, mas crítica, como propõe Wright (Wright, 2022, p. 77-78), na qual há pontos de contato com a hermenêutica da suspeita de Ricoeur, porém não se desconsidera (ou relativiza) o objetivo do autor no escrito.

¹⁰ The Satan began as a punishing emissary of God, bringing death on those whose actions warranted such treatment. The notion of the Satan as an attacker or executioner would remain part of the tradition through the first century CE and later. Nevertheless, this notion would recede into the background as thinking about the Satan evolved. The Satan came to be regarded more fundamentally as one who created problems for the righteous than as one who troubled the wicked. The Satan became a deceiver, a tester, the enemy of God’s people, and eventually even the enemy of God.

O realismo crítico se poia em três premissas fundamentais ((Wright, 2022, p. 78): 1) O ser humano é um contador de história que observa um mundo carregado de histórias; 2) A observação é desafiada pela reflexão crítica sobre ele mesmo como contador de história, ou seja, reconhece que a reivindicação sobre a realidade pode estar errada; 3) Podendo, porém, por narrativas adicionais, encontrar formas alternativas de falar verdadeiramente sobre o mundo, empregando histórias novas ou modificadas. Em outras palavras, há o reconhecimento das características básicas do leitor (sua visão de mundo, sua história, seu contexto cultural) mas também se leva em consideração o autor (sua possível intenção, seu contexto, sua própria visão de mundo). Há uma atividade dialógica entre leitor e autor, e não uma oposição ou dualidade entre um e o outro (Wright, 2022, p. 104).

Osborn (Osborn, 2009, p. 47-48) argumenta a favor da interação entre o método dedutivo e o indutivo, como forma de extrair a possível intenção do autor. Para isso, é fundamental uma análise cuidadosa do todo para as partes, e das partes para o todo. Nesse contexto, será vital compreender o objetivo primevo do Evangelho de Marcos a fim de que a perícopes em questão (Mc 5,1-20) possa dialogar com a mensagem principal livro.

Não esquecendo a responsabilidade da interpretação do leitor, como dito acima, caminha-se em diálogo com as diferentes vozes e posicionamentos sobre o tema deste estudo para que se evite aquilo que Croatto chama de “apropriação totalitária” (Croatto, 1986, Ebook).

Com essas breves considerações, adentra-se no objetivo do Evangelho de Marcos, bem como em uma possível análise e explicação da perícopes de Mc 5,1-20. Uma vez fincado esses dois pilares, acredita-se, ser mais viável a compreensão do vocábulo “λεγιὼν/legião”, presente em Mc 5,9.

3.2 O Objetivo do livro de Marcos

Embora Marcos não explicita claramente através de alguma preposição ou sentença o motivo pelo qual escreve seu Evangelho, o que torna a tarefa extremamente árdua e complexa, é possível esboçar algumas hipóteses sobre os objetivos do texto. Os estudiosos têm aduzido várias interpretações para a mensagem marcana, mas em geral acabam se dividindo em três áreas: escatológica, cristológica e apologética (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 113).

Nos últimos anos, parece existir uma certa confluência cristológica e apologética sobretudo para as áreas cristológica e apologética. Brown (Brown, 2012, p. 205), por exemplo, a partir de uma perspectiva cristológica, defende que o objetivo é ensinar os leitores sobre a necessidade de entender os atos e ensinamentos de Jesus à luz da vitória da cruz, uma vitória que se deu por meio do sofrimento. Martin (Martin, 1972, p. 156-162) também se posiciona dentro da área cristológica, mas também acrescenta a necessidade do discipulado, mostrando que os cristãos devem seguir o mesmo caminho de Cristo – humilhação, sofrimento e morte, caso necessário.

A partir da frase de abertura do Evangelho de Marcos, “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]/*Princípio do evangelho de Jesus Cristo, [o Filho de Deus]*” (Mc 1,1), alguns acadêmicos defendem a subversidade apologética do texto marciano. Esse é o caso de Myers e outros estudiosos (Brandon, 1967, Ebook). Marcos seria um manifesto que subverte a ordem ao

proclamar Cristo como o verdadeiro Filho de Deus, e não César, e em cuja vida há exemplo e inspiração para o discipulado radical (Myers, 1992, p. 34-35). Dentro desse aspecto, Roskan (Roskan, 2004, p. 145) entende que Marcos procura legitimar o ministério de Jesus a fim de que os cristãos compreendam que as perseguições são naturais aos que proclamam o Reino de Deus, uma vez que estes serão vistos pelas autoridades como desafiadores da ordem pública.

Como indicado na metodologia, o realismo crítico acredita ser possível, através de uma abordagem de múltiplas perspectivas, isto é, conjuntiva, refinar as propostas iniciais a fim de se obter um conhecimento mais maduro e aquilatado. Nesse contexto, inegavelmente, temas como discipulado, Cristo como Deus e subversidade estão dentro do escrito marcano. As colocações dos estudiosos são válidas e preciosas. Então, por que se deve limitar a análise a um objetivo central? Este estudo indica a não delimitação do objetivo de Marcos apenas a um tema central, a exemplo do que apresentam Köstenberger, Kellum e Quarles, que evocam a confluência de quatro objetivos, pensando na comunidade dos crentes:

- (1) um propósito pastoral: ensinar os cristãos sobre a natureza do discipulado;
- (2) um propósito de treinamento missionário: explicar como Jesus preparou os seus seguidores para assumirem sua missão e também mostrarem aos outros como fazê-lo;
- (3) um propósito apologético: demonstrar aos não cristãos que Jesus é o Filho de Deus por causa de seu grande poder e apesar de sua crucificação; e
- (4) um propósito anti-imperial: mostrar que Jesus, não César, é o verdadeiro Filho de Deus, Salvador e Senhor (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022, Ebook).

Agora, é preciso observar como a perícopa se relaciona com os esses objetivos. Melhor: é possível classificá-la dentro de um deles? Isso é o que é visto no próximo subtópico.

3.3 A mensagem da perícopa de Mc 5,1-20

A estrutura da perícopa pode ser dividida em 5 partes, indicando uma temática e sequência para cada uma:

Trecho	Conteúdo
v.1-5	Congenialidade do gesareno possuído
v.6-10	Jesus e a Legião
v.11-13	A Legião e os porcos
v.15-17	A reação dos gesarenos
v.18-20	A missão do gesareno liberto

É sugestivo que o contexto imediato precedente da passagem (Mc 4,35-41) mostre Jesus lidando com algo violento, forte e incontrolável: o mar. Tanto o mar, quanto o gesareno possuído, agiam com intrepidez e força, provocavam medo nas pessoas e estavam em um estado de incontrolabilidade. É somente a partir da ação de Cristo que a paz é restaurada. O caos e a destruição são vencidos por Jesus.

Ainda que haja divergências quanto ao sentido de “λεγιὼν/legião” (Mc 5,9), parece não haver muita dúvida de que o episódio retrata a ação de Cristo em prol da liberdade – seja ela espiritual ou política. Ou seja, aqui, tem-se um relato apologético, com cunho profundamente

cristológico, sobre como Jesus possui autoridade suprema e tem poder para restaurar desordens causadas e presentes na realidade. O seu poder reajusta qualquer estrutura fragmentada no espaço-tempo. Diante disso, pergunta-se: na perícopes em questão, a desordem estabelecida é de cunho espiritual ou político? O próximo tópico aborda a questão.

3.4 Lindando com a “Legião”

Para tratar o assunto com cuidado é fundamental ouvir as vozes dissonantes e hermenêuticas diferentes. Assim, este tópico está dividida em três partes: 1) na primeira, é visto a hermenêutica socioanalítica, que tem sido bem relevante no estudos bíblicos; 2) em seguida, observa-se a interpretação dos Padres da Igreja durante a Patrística; e, por fim, 3) como outros acadêmicos nos últimos anos, que não partem de uma hermenêutica socioanalítica, têm analisado o texto.

3.4.1 A hermenêutica socioanalítica

Atualmente, boa parte da crítica bíblica tem interpretado essa passagem como uma referência simbólica ao Império Romano. Por exemplo, Carneiro (Carneiro, 2015, p. 81-82) compreende a perícopes dentro de um bloco maior (Mc 4,1-6,54), no qual o “*θαλασσα/Mar*” ganha proeminência na narrativa, aparecendo 12 vezes (quase o dobro do restante do livro, 7x) e é uma substituição simbólica do Império Romano. Dentro desse pensamento, o vocábulo “*λεγιὼν/legião*” deve ser compreendido como um recurso retórico marcado para enfatizar a dominação e a violência exercidas pelo império romano na Palestina (Carneiro, 2015, p. 84).

Para Myers, a figura do gesareno possuído é uma representação da ansiedade coletiva diante do imperialismo estrangeiro, um tipo de “colonização da mente”, “em que a angústia da comunidade diante de sua subjugação é reprimida e depois se volta contra si mesma, talvez seja suposta pelo relato de Marcos, quando diz que o homem emprega violência contra si mesmo (5,5)” (Myers, 1992, p. 34-35). Horsley é ainda mais enfático ao analisar a situação e indica que:

A história de exorcismo seguinte em Marcos (5,1-20), se temos ouvidos para ouvir, traz outra revelação sobre “o que está acontecendo” na vida do povo da Galiléia e arredores. Quando o demônio é exorcizado, é possível identificá-lo. O nome dele é Legião. Os ouvintes originais reconheceriam imediatamente que “Legião” referia-se às tropas romanas. Pois na experiência recente dos ouvintes, as legiões romanas haviam queimado as aldeias nos arredores de cidades como Mágdala e Séforis e haviam assassinado ou escravizado milhares dos seus pais e avós. Além disso, numa série de imagens militares, Legião é “mandado/debandado” a entrar na “tropa/manada” de porcos, que então “precipitam-se” encosta abaixo como numa batalha, mas acabam “afogando-se no mar”, sugerindo não o lago, mas o mar Mediterrâneo, donde haviam originalmente vindo para conquistar o povo (Horsley, 2004, p. 106-107).

Horsley (Horsley, 2004, p. 107) ainda sugere um paralelismo simbólico com a vitória sobre o exército de faraó, o qual foi morto por afogamento no mar vermelho (Ex 14-15). Essa perspectiva bélica supernatural seria apenas uma camuflagem simbólica para um discurso contra o Império romano. Ou seja, os exorcismos em Marcos devem ser compreendidos como lutas contra o imperialismo romano e seu projeto de dominação (Horsley, 2001, p. 121).

O cenário construído pelo redator, com tumbas e porcos ao mar, nada mais é do que uma ridicularização das pretensões do Império romano na região (Carter, 2002, p. 280). Até mesmo a escolha da cidade, Gerasa, seria uma alusão à brutal ação de Vespasiano na campanha de reconquista de Jerusalém, na qual “mandou Lúcio Anio a Gerasa, com um corpo de Cavalaria e infantaria. Tomou a praça de assalto, matou ali uns mil homens da defesa, que não puderam escapar, escravizou a todos os demais e deixou a cidade entregue ao saque dos soldados, que a incendiaram depois” (Josefo, 1990, p. 133). Um ponto levantado por alguns estudiosos é a interlocução entre porcos e demônios, a qual analisada de maneira peculiar gera duas interpretações sobre a violência:

1) a primeira retrataria a violência contra a mulher. Henderson lembra que as metáforas no mundo grego tinham a intenção simbólica de enfatizar o poder e a paixão incorporados nos animais, em vez de uma mera descrição física (Henderson, 1991, p. 48). Por exemplo, o porco, nesse caso, faria um link com o órgão genital “quente, rosado e sem pelo de uma jovem garota em oposição a mulheres mais velhas” (Henderson, 1991, p. 131; ainda: Henderson, 1991, p. 131), conquanto estas também pudessem alcançar o “estado” daquelas através da depilação (Henderson, 1991, p. 131). Se a figura do porco é uma metáfora para as mulheres, os demônios seriam os soldados romanos. Partindo de uma referência em Aristófanes, no século V a.C., Marcus propõe uma alusão aos vários casos de violência sexual proporcionados pelos soldados romanos a mulheres (Markus, 1999, p. 345).

2) a segunda violência seria contra os homens. Carter (Carter, 2015, p. 153) lembra que a *Legio decima Fretensis* (“Décima Legião do Estreito”) foi fundamental no cerco e conquista de Jerusalém, no ano 70 d.C. Curiosamente, o símbolo dessa legião era o javali, uma espécie suína. Assim, “se os porcos forem lidos como javalis (masculino, τοὺς χοίρους), o emblema da Décima Legião, a legião ‘entra em’ ou penetra outros homens, envergonhando a melhor força de combate de Roma”¹¹ (Carter, 2015, p. 154, tradução nossa; ainda: Carter, 2025 p. 154). Assim, o texto estaria ridicularizando e humilhando a principal tropa do império.

Uma outra colocação sobre os porcos precisa ser feita. Derrett (Derrett *apud* Myers, 1992, p. 238) observou a inadequabilidade do substantivo ἄγελ, “rebanho” ou “manada”, em Mc 5,11, em conexão com “porcos”. Ora, porcos não se movimentam de forma aglutinada e coordenada, como fazem os rebanhos de gado, pelo contrário, os porcos caminham de forma desordenada. Por outro lado, o vocábulo quando aparece na literatura grega, como nas obras de Homero, simboliza os recrutas militares (Homero *apud* Bauer, 2001, p. 8). Esta seria mais uma evidência a favor do simbolismo da passagem.

Nota-se como há, para a hermenêutica socioanalítica, uma alta tonicidade de subversidade no texto. Não à toa, Garroway (2009, p. 57-75) defende uma agenda anti-imperial nessa passagem – assim como em todo o livro –, e reforça a necessidade de se interpretá-la à luz de Mc 4,30-41 (a parábola do grão de mostarda). Após fazer coro com boa parte da proposta de Myers, que compreendeu os exorcismos em Mc 1 e 5 como repúdio político às autoridades judaicas e romanas, Garroway dá um passo à frente ao defender a volta do ex-endemoninhado à cidade como o ápice da história. Desta forma, a “vitória” passiva e pacífica do Reino de Deus

¹¹ If the pigs are read as boars (masculine, τοὺς χοίρους), the emblem of the Tenth legion, Legion “enters into” or penetrates other males, shaming Rome’s finest fighting force.

sobre o império romano ocorre como na parábola do grão de mostarda. Apenas um indivíduo, um ex-oprimido pelas forças desumanizante e opressoras, leva a mensagem de libertação aos seus.

[...] a expulsão violenta dos versos anteriores serve como um contraponto introdutório para essa invasão pacífica, uma descrição do conceito paradigmático do reino, ao qual o sucesso inesperado do demoníaco como semente de mostarda oferece uma alternativa pacífica e subversiva. A estrela da história é o endemoninhado e sua infiltração final na sociedade que uma vez o rejeitou. Esta reentrada, portanto, não pode ser descartada como um desfecho narrativo, pois é antes o momento mais importante da história em que a natureza radicalmente nova e subversiva do reino de Deus é revelado.¹² (Garroway, 2009, p. 60, tradução nossa).

Como é possível perceber, ainda que haja diferenças nas ênfases, para os estudiosos dessa linha hermenêutica o âmago da perícopes é: mesmo ébria pelo seu poderoso poder militar, Roma terá seu destino semelhante ao dos porcos, ou seja, a morte, porque o Reino de Deus conduzido por Jesus está sendo implementado no mundo.

A interpretação sociopolítica da perícopes tem conduzido pesquisadores a aquilatar o relato como um discurso simbólico de resistência à ocupação dominante. Entretanto, será essa a melhor maneira de compreender o texto? Sem dúvida é uma boa possibilidade, mas será a mais coerente com Marcos? Observar como o texto foi entendido pela Patrística e por outras vozes posteriores pode lançar luz sobre a questão.

3.4.2. A hermenêutica patrística

Definir o período concernente à Patrística não é algo simples. Academicamente, há pelo menos três abordagens temporais para situar o período de atuação dos Padres da Igreja. Mcgrath (2005, p. 39) define a Patrística como o período de tempo compreendido entre 100 d.C. e 451 d. C.; Pelikan (Pelikan, 2018, Ebook) entende que esse intervalo de tempo vai do ano 100 d.C. até o ano 600 d.C.; e há ainda outros historiadores, segundo Murad, Gomes e Ribeiro, (2010, p. 75), que posicionam o fim da patrística no século VIII.

Desta forma, para fins metodológicos, este estudo adota o corte cronológico adotado por Pelikan, por dois motivos: 1) primeiro, a partir do século VI a cultura greco-romana começa a passar por uma desvalorização no Ocidente e o Islamismo começa a crescer consideravelmente no Oriente (Murad; Gomes; Ribeiro, 2010, p. 80); 2) segundo, até o ano 600 d.C. a grande maioria dos teólogos eram bispos, entretanto após esta data, no Ocidente, eles passaram a ser monges (Pelikan, 2018, Ebook). Por limitação de espaço, escolhe-se apenas algumas abordagens do período, por exemplo:

¹² On this approach, the violent expulsion of the earlier verses serves as an introductory foil for that peaceful invasion, a description of the paradigmatic concept of kingdom to which the unexpected success of the demoniac qua mustard seed provides a peaceful and subversive alternative. The star of the story is the demoniac and his ultimate infiltration into the society that once rejected him. This reentry, therefore, cannot be dismissed as a narrative denouement, for it is rather the momentous pinnacle of the story in which the radically new and subversive nature of the kingdom of God is revealed.

Jerônimo (340-420 d.C.), fez a seguinte afirmação sobre a “necessidade” dos demônios possuírem os porcos:

Não é necessário incomodar ninguém que, por ordem do Senhor, dois mil porcos tenham sido mortos pela ação de demônios, uma vez que aqueles que testemunharam o milagre não teriam acreditado que uma multidão tão grande de demônios tivesse saído do homem a menos que igualmente massivo vários porcos fossem levados à ruína, mostrando que era uma legião que os conduzia.¹³ (Rodríguez, 2000, Ebook, tradução nossa).

Crisóstomo (347-407 d.C.) interpretou o episódio como uma demonstração clara da natureza dos demônios:

Ele [Jesus] fez isso para que você soubesse que os demônios teriam feito a mesma coisa com os humanos e os afogados se Deus tivesse permitido que fizessem isso. Mas ele conteve os demônios, deteve-os e permitiu que fizessem tal coisa. Quando o seu poder foi transferido para os porcos, ficou evidente para todas as testemunhas o que eles teriam feito às pessoas. Disto aprendemos que se os demônios tivessem o poder de possuir porcos, eles também poderiam ter possuído seres humanos.¹⁴ (Rodríguez, 2000, Ebook, tradução nossa).

Cirilo de Alexandria (376-444 d.C.) preferiu exaltar o poder de Jesus contra Satanás: “Cristo estava fechando até mesmo os demônios mais ferozes nas estradas bloqueadas. Ele estava desfazendo a tirania do diabo”¹⁵ (Rodríguez, 2000, Ebook, tradução nossa);

Prudêncio (384-405 d.C.), indicou que: “Impelidos, os astutos demônios, legião chamada aquele flagelo de mal, assumiu o fedor sórdido de um rebanho sujo de porcos. E nas águas lamacentas desmoronam-se com feras enlouquecidas”¹⁶ (Rodríguez, 2000, Ebook, tradução nossa).

Ainda poderiam ser citados os comentários de Ambrósio, Efrén de Síria e Hilário de Poitiers. Ao que parece, o vetor hermenêutico durante a Patrística estava direcionado para uma interpretação “literal” da passagem. Ou seja, a libertação trazida por Jesus ao jovem de Gerasa foi realmente espiritual. Por último, é preciso analisar as objeções dos estudiosos à hermenêutica socioanalítica.

¹³ No tiene por qué molestar a nadie que por mandato del Señor dos mil cerdos fueron asesinados por la agencia de los demonios, ya que aquellos que fueron testigos del milagro no habría creído que una multitud tan grande de los demonios había salido del hombre a menos de forma igualmente masiva número de cerdos se precipitó a la ruína, mostrando que era una legión que los impulsó.

¹⁴ “Él hizo esto para que usted puede saber que los demonios habrían hecho lo mismo con los seres humanos y los habría ahogado si Dios hubiera permitido que lo hagan. Pero se contuvo los demonios, los detuvo, y les permitió hacer tal cosa. Cuando su poder fue transferido a los cerdos, se hizo evidente para todos los testigos lo habrían hecho para las personas. De esto aprendemos que si los demonios tenían el poder de poseer porcina, también podrían haber poseído los seres humanos.

¹⁵ Cristo fue cerrando hasta los demonios más feroces en las carreteras bloqueadas. Él fue deshaciendo la tiranía del diablo.

¹⁶ Impelidos, los demonios astutos, legión llamaron a aquel flagelo mal, Apoderarse de la sórdida fetidez de una piara de cerdos sucia Y en las muddy waters desplomarlos con bestias enloquecidas.

3.4.3. Objeções à hermenêutica socioanalítica

Stein sugere uma interpretação análoga à posição dos teólogos da Patrística. Ao tratar da palavra “legião”, discorda veementemente da abordagem socioanalítica. “Alguns veem no nome uma “alusão inconfundível” à ocupação romana [...], mas o nome “legião” tem simplesmente a função de indicar o número de demônios no homem” (Stein, 2022, p. 309).

Esse argumento é valioso numa leitura comparativa com a literatura apócrifa. No livro Testamento de Salomão (obra possivelmente iniciada no século I d.C. e finalizada no século III ou IV d.C.) (Vailatti, 2011, p. 231), há a utilização de “legião” em seu sentido quantitativo para se referir aos demônios (Stein, 2022, p. 309). A expressão também é encontrada em textos aramaicos e gregos, o que evidencia o quanto a palavra estava difundida no século I d.C. (Guelich, 2015, p. 281). Healy (Healy, 2008, Ebook), inclusive, ainda sugere que a resposta dos demônios a Jesus teria sido uma última tentativa de evitar o exorcismo, ao se reforçar a sua grande quantidade (6000) como forma de intimidar Jesus.

Outro ponto alegado é que a solicitação de permanência na região por parte dos demônios indicaria o simbolismo do texto, uma referência ao imperialismo romano na região. Entretanto, novamente, essa simbologia pode ser estranha ao autorbíblico. France lembra que “se acreditava que os demônios tinham áreas geográficas específicas de operação, de modo que realocá-los significava torná-los impotentes; [...] Mais comumente, um exorcista pode[ria] banir um demônio para uma área remota, longe da habitação humana”¹⁷ (France, 2002, Ebook, tradução nossa). Nesse contexto, Anderson (Anderson, 1981, p. 149) ainda destaca como era comum nas histórias de exorcismo o clamor de demônios para que não fossem enviados ao estrangeiro. Se já havia uma tradição comportamental do demoníaco, sem qualquer paralelismo com o imperialismo estrangeiro, por que aqui, nesse caso, seria diferente?

Além disso, se o cenário literário fora construído para aduzir uma crítica à opressão romana, como defende a hermenêutica socioanalítica, tem-se mais dois problemas: a localização e o sujeito libertado. Como observa Witherington III, “o problema com esta conclusão [de que o texto é uma alegoria política] é claro: Jesus não está na Terra Santa quando esse encontro ocorre, nem está resgatando um judeu”¹⁸ (Witherington III, 2001, Ebook, tradução nossa). Embora Collins argumente que “o caráter gentio de Gerasa [...] não deve superenfatizado”¹⁹ (2007, p. 267, tradução nossa), uma vez que o helenismo presente nas cidades de Decápolis não seria um dificultador à prática do judaísmo, o problema da localização e do coprotagonista da história continua sem solução.

Outro ponto importante é que a presença de “porcos” durante a narrativa seria mais uma evidência em prol da veracidade “literal” da história, uma vez que suínos eram proibidos pela lei judaica. Quanto ao argumento léxico de que ὄχλος, “rebanho ou manada”, em Mc 5,11, não ser adequado para porcos, Collins (2007, p. 270) lembra que os povos antigos consideravam o

¹⁷ It is often asserted that demons were believed to have specific geographical areas of operation, so that to relocate them was to render them powerless; [...]. More commonly, an exorcist might banish a demon to a remote area, away from human habitation, [...].

¹⁸ The problem with this conclusion is of course that Jesus is not in the Holy Land when this encounter occurs, nor is he rescuing a Jew.

¹⁹ The Gentile character of Gerasa in particular and the Decapolis in general should not be overemphasized.

ajuntamento de uma grande quantidade de porcos como rebanho. Desta forma, Marcos estaria descrevendo-os a partir do conhecimento da época.

Além disso, em um recente estudo, Moscicke (2019, p. 363-383) levantou uma interessante hipótese, na qual a perícope marcana estaria em eco com as tradições desenvolvidas pelos judaísmos do Segundo Templo, em especial na correlação entre Asael (anjo que aparece no Mito do Vigilantes, em 1Enoque) e Azazel (Levítico).

Alguns judeus do Segundo Templo identificaram o mito de Asael dos Vigilantes com Azazel de Lev. 16 e conceberam a punição de Asael/Azazel como uma promulgação cósmica do rito do bode expiatório, no qual a fonte do pecado/mal é fisicamente banida e eliminada do submundo. Parece, portanto, razoável sugerir que Marcos não se baseia em duas tradições distintas, mas em uma única corrente na qual esses dois fluxos convergem.²⁰ (Moscicke, 2019, p. 371, tradução nossa).

Dessa forma, os judeus que receberam o Evangelho de Marcos (e tinham ciência dessas tradições ou dessa única corrente), provavelmente, entenderam o simbolismo da passagem. Ao expulsar a legião de demônios e “destruí-la” junto com os porcos, da mesma forma que bode expiatório no AT era enviado ao deserto para a morte, Jesus sinalizou o banimento dos poderes espirituais malignos de suas posições de autoridade sobre as nações estrangeiras (Moscicke, 2019, p. 363). Agora, no Reino de Deus, os gentios são libertados da escravidão das forças cósmicas e acolhidos na família de Deus (Moscicke, 2019, p. 382). Aqui, o simbolismo é espiritual e não político.

Por último, Garroway destacou a existência de uma agenda anti-imperial em Marcos, como visto no tópico 3.4.1. Este estudo concorda que há um elemento subversivo e anti-imperial no Evangelho marcano (ver a parte final do tópico 3.2), porém este diz respeito à reivindicação da filiação divina para o verdadeiro governador do mundo. Para o evangelista, Jesus é o verdadeiro filho de Deus, e não César. Por conseguinte, essa agenda parece estar limitada a esse ponto.

Alguns exemplos são importantes para destacar esse argumento. (1) Em Mc 15,39, o centurião romano é descrito de forma positiva, como alguém que reconheceu a divindade de Cristo (“Verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus”). Se há uma agenda marcana holisticamente desenhada como um contradiscurso às tropas imperiais, pergunta-se: por que haveria uma declaração como essa na narrativa?

Marcos, inclusive, parece dividir a responsabilidade da morte de Jesus entre romanos e judeus. (2) Se Pilatos é quem sentencia Cristo à morte, são os religiosos judeus quem articulam o plano para matá-lo (Mc 10,33-34). (3) Se os soldados romanos são os torturadores (Mc 15,16-20), é a multidão judaica quem clama pela crucificação (Mc 15,11-13). Logo, afirmar a existência de um programa principal contra Roma no escrito, não parece ser algo tão claro no Evangelho de Marcos.

²⁰ Some Second Temple Jews identified Asael of the Watchers myth with Azazel of Lev. 16 and conceived the punishment of Asael/Azazel as a cosmic enactment of the scapegoat rite, in which the source of sin/evil is physically banished and disposed of in the netherworld. It therefore seems reasonable to suggest that Mark is not drawing from two distinct traditions, but from a single current in which these two streams converge.

Considerações finais

Visto e avaliados os posicionamentos, é possível perceber uma boa probabilidade para uma interpretação mais “literal” do texto. O fato de Jesus expulsar demônios na sinagoga (Mc 1,21-28) e em terra estrangeira (Mc 5,1-20) serve para apontar a sua autoridade sobre as realidades espirituais de qualquer território. Ele não é poderoso apenas em Israel, mas sim em todos os lugares. O exorcismo do gesareno pode ser visto como um simbolismo de uma libertação político-social, mas acima de tudo deveria ser entendido como algo mais profundo, a saber: a vitória de Cristo sobre todos os opressores da humanidade – a começar pelo mundo espiritual.

Se, por um lado, esse estudo se posiciona a favor da experiência sobrenatural, por outro lado, não é sábio esquecer-se todos os paralelos apontados pela hermenêutica socioanalítica com o império romano. Talvez, como sugere Witherington III (2001, Ebook), Marcos esteja aproveitando um fato concreto para satirizar a presença romana na região. Entretanto, parece basilar que o intuito da perícopes é sinalizar aos leitores o poder absoluto de Jesus sobre as forças sobrenaturais. Esse é o ponto nevrálgico da perícopes Mc 1,1-20. Se há ou não elementos discursivos satirizadores, é uma questão aberta à discussão, e, por isso, a contribuição da hermenêutica socioanalítica sempre será importante.

Referências

ADRIANO FILHO, José. Estética da recepção e métodos histórico-críticos: o texto da perspectiva do leitor. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, 2019. p. 311-324.

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **O Texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego, bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ANDERSON, Hugh. **The Gospel of Mark**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.; London: Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1981.

BAUCKHAM, Richard. **Jesus e as testemunhas oculares**. São Paulo: Paulus, 2011.

BAUER, Walter. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

BLOMBERG, Craig. **Introdução de Atos a Apocalipse**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BRANDON, Samuel. **Jesus and the Zealots**. Manchester: University Press, 1967.

HARRINGTON, Daniel. O Evangelho segundo São Marcos. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 65-129.

BROWN, Raymond. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CARNEIRO, Marcelo. Jesus dominando o mar: esperança em meio à tragédia no. Evangelho de Marcos. **Estudos Bíblicos**, vol. 32, n. 125, 2015. p. 77-86.

CARSON, Don; MOO, Douglas; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

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

CARTER, Warren. Cross-Gendered Romans and Mark's Jesus: Legion Enters the Pigs (Mark 5:1–20). **Journal of Biblical Literature**, vol 134 (1), 2015. p. 139–155.

COLLINS, Adela. **Mark**: a commentary. Fortress Press, 2007.

CROATTO, José Severino. **Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Paulinas, São Leopoldo: Sinodal, 1986.

DILLARD, Raymond.; LONGMAN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

EDWARDS, James. **O comentário de Marcos**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

FRANCE, Richard Thomas. **The Gospel of Mark**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.

FREEDMAN, David (Ed.). **Dicionário da Bíblia Eerdmans**. São Paulo: Hagnos, 2021.

GARROWAY, Joshua. The Invasion of a Mustard Seed: A Reading of Mark 5.1-20. **Journal for the Study of the New Testament**, 2009, vol 32 (1), p. 57-75.

GERSTENBERGER, Erhard. **Israel no tempo dos persas**. São Paulo: Loyola, 2014.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes, **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GUELICH, Robert. **Mark 1-8:26**, WBC 34A. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2015.

HEALY, Mary. **The Gospel of Mark**. Michigan: Baker Academic, 2008.

HENDERSON, Jeffrey. **The Maculate Muse**: Obscene Language in Attic Comedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HORSLEY, Richard. A. **Hearing the whole story**: the politics of plot in Mark's Gospel. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

HORSLEY, Richard. A. **Jesus e o império**. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Vol 3. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KÖSTENBERGER, Andreas; KELLUM, L. Scott.; QUARLES, Charles. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: 2022.

LELLIS, Nelson (Org.). **Israel no período Persa**: A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018.

LENSKI, Gerhard. **Power and Privilege**: A Theory of Social Stratification. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2013.

MCGRATH, Alister. **Teologia Sistemática**, Histórica e Filosófica. São Paulo: Shedd, 2005.

MARCUS, Joel. **Mark 1-8**. London: The Anchor Yale Bible, Doubleday & Co., 1999.

MARTIN, Dale. When Did Angels Become Demons? *Journal of Biblical Literature*, 2010. p. 657–677.

MARTIN, Ralph. **Mark: Evangelist and Theologian**. Michigan: Zondervan, 1972.

MORLA, Víctor. **Job 1–28**, Bilbao: Desclee De Brouwer, 2007.

MOSCICKE, Hans. **The Gerasene Exorcism and Jesus’ Eschatological Expulsion of Cosmic Powers**: Echoes of Second Temple Scapegoat Traditions in Mark 5.1-20. *Journal for the Study of the New Testament*, 41(3), 2019, p. 363-383.

MURAD, Afonso; GOMES, Paulo Roberto; RIBEIRO, Susan. **A casa da teologia: introdução ecumênica à ciência da fé**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas 2010.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulus, 1992.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2002.

OSBORN, Grant. **A espiral hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PAROSCHI, Wilson. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PELIKAN, Jaroslav. **Tradição Cristã – Vol. 1**. São Paulo: Shedd, 2018.

PROENÇA, Eduardo (org.). **Apócrifos e Pseito-Epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

REINKE, André. **Os Outros da Bíblia**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019.

- REINKE, André. **Aqueles da Bíblia**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- RODRIGUEZ, M. **Marcos**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época Patristica. Nuevo Testamento, 2. Madrid: Ciudad Nueva, 2000. (Ebook)
- ROSKAN, Hendrika. **The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context**. Leiden: Brill, 2004.
- RYKEN, Leland. **Literary Introductions to the Books of the Bible**. Illinois: Crossway, 2015.
- RYKEN, Leland. **Pra ler a Bíblia como literatura**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
- SEM NOME. **1 Enoque**. Tradução: Brian kibuka. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.
- STEIN, Robert. **Marcos**: Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- STOKES, Ryan. **The Satan: How God's Executioner Became the Enemy**. Grand Rapids: Eerdmans, 2019. (e-book)
- TERRA, Kenner; LELLIS, Nelson (orgs.). **Judaísmo e Período Persa**: Imaginários, textos e teologias. São Paulo: Recriar, 2022.
- ULLMAN, Reinhold. O significado de Theós em grego. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 2(1), 1989, p. 135-152.
- VAILATTI, Carlos. **Manual de demonologia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- WALTON, John; MATTHEWS, Victor; CHAVALLAS, Mark. **Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento**. Belo Horizonte: Atos, 2003.
- WALTON, John; WALTON, J. Harvey. **Demons and Spirits in Biblical Theology**: Reading the Biblical Text in Its Cultural and Literary Context. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2019.
- WITHERINGTON III, Ben. **The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- WITHERINGTON III, Ben. **New Testament History: A Narrative Account**. Michigan: Baker Academic, 2003.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. **O Novo Testamento e o Povo de Deus**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2022.

Recebido em 18/10/2024
Aceito em 21/07/2025